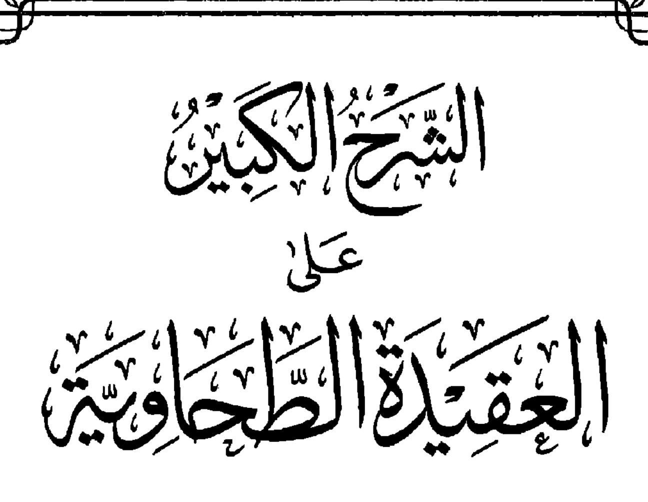
الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية

تأليف

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة





الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية

تأليف

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة



دار الذخائر

بيروت لبنان


بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

فإنّ الاشتغال في بيان عقيدة الإسلام من أهمِّ الأمور، وتوضيحها بأدلتها بالقدر الذي يُطاق هو من الأمور الحسنة المطلوبة في كل زمان ومكان، وذلك لأن البيان أصل التكليف، والتكليف في أصله حسنٌ، والبيان يساعد الناس على تدبُّر الحق والتمسُّك به بقدر الطاقة البشرية. وقد بذل أعلام العلماء من المتقدِّمين والمتأخِّرين في هذا الأمر الجلل جهودَهم، وقاموا بكتابة تأليفات رفيعة المستوى، عالية القدر، ما زال الناس حتى الآن يستفيدون منها، وندعو الله تعالى أن يثيبهم عنا خيراً، فقد حاولوا القيام بما أمرهم به رسول الله عليه الصلاة والسلام، وأدَّوا ما عليهم بحسب ما وسعهم الأمر، ولا نظنُّ أحداً يعتقد وجوب الوقوف عندما وقفوا. ولما كان الناس لن يزالوا محتاجين إلى إعادة البيان بحسب ما يناسب كل عصر من العصور، وذلك بحسب ما يطرأ علهم من الإشكالات، والوقائع، وتغيُّر الأحوال، فقد كان من الضروري أن تُعاد كتابة شرح العقيدة وأمور الإيمان، في كل زمان بحسب ما يفيد أهلَه، وأن تُبحَث المسائل مرة أخرى، بحسب ما يلائم أهل العصر، فإن هذا أنفع بإذن الله تعالى، ويساعد في الوصل بين جهود المتقدِّمين والمتأخِّرين. وكلُّ ما نرجوه في هذا المقام: ألا تتوقف هذه العملية في عصر من العصور، لأن توقفها لا يعني إلا أن هناك تقصيراً في بيان أمور الدين للناس، فلن يبلغ الناس في هذه الحياة الدنيا درجةً يكونون فيها مستغنين عن البيان.

وقد سلك العلماء مسالك في هذا السبيل، فبعضهم كتب كتباً مطوَّلة، صارت مراجع في بابها، واختلفت طرقهم في التأليف من الاعتماد على الأدلة العقلية والنقلية بحسب ما رأوه مناسباً. وبعضهم كتب كتباً متوسّطة تفيد طلابها ما يحتاجون بأقصر سبيل، وبعضهم كتب كتباً مختصرة ليستعين بها الناس على تذكار الأحكام، وإحكام التصوُّرات، وتزيين الأفهام، وليتمكّنوا من الاستفادة منها في أقصر زمان، بإذن الله تعالى. ومن الكتب المختصَرة صغيرة الحجم، كتاب العقيدة الطَّحَاوية، المسماة ببيان عقيدة أهل السنة والجماعة، للإمام الهمام الشهير، الحافظ المحدِّث الفقيه، أبي جعفر الطَّحَاوي أثابه الله تعالى عن المسلمين خير الجزاء، وقد تقبّل العلماء كتابه هذا وانتشر الاعتماد عليه والعزو إليه، واهتم به أهل السنة أيما اهتمام في كل زمان من الأزمان، واستفاد منه الناس على اختلاف طبقاتهم في العلم وما يزالون بفضل الله تعالى.

ولما كان الكتاب بهذه المثابة، فمن المتوقع أن يحاول بعض الناس من المخالفين لأهل السنة تأويل كلامه وإعادة شرحه بطريقة توهم أنه موافقٌ لهم غيرُ مخالف، فأقدم بعضهم على كتابة شروح عليه، وعالجوا مسائله، وأوَّلوا بعضها بما لا يستفاد من نظم كلامه، بحيث صرفوها عن مقصده ومرامه، فخطر في بالي منذ سنوات أن أكتب شرحاً أعالج فيه بعض أهم هذه الأمور مع الاهتمام قبل ذلك ببيان معاني ألفاظه، وتفصيل أحكامه. وقد قمت بفضل الله تعالى بكتابة هذا الشرح عليه لأول مرة منذ حوالي تسع سنوات، مع أن اشتغالي به وكتابة تعليقاتٍ على كثيرٍ من مواضعه سبق ذلك، ولكنّ كثرة الانشغال وضيق الوقت حال دون أن أقوم بطباعته وتقديمه بهيئة ملائمة لطلاب العلم في ذلك الوقت، وامتد زمان تركه بسبب الانشغال، مع التشوُّف لإخراجه، وكثرة سؤال طلاب العلم لذلك، إلى أن تيسر القيام بمراجعته في فترة من الزمان، فعزمت على عدم تضييع هذه الفرصة، مع ما أعانيه من كثرة الأشغال، وتشتت البال، إلا أنني لاعتقادي بحسن هذا الصنيع، فرَّغت شيئاً من وقتي، بقدر ما أطقت، لمراجعته، وإضافة ما يحسن إضافته إليه، فخرج بفضل الله تعالى على

ما تراه بين يديك، وأدعو الله تعالى أن تكون صورته الحالية وافيةً بشيء من المقصود، ومع ذلك فإنني أجزم تماماً أن عمل الإنسان لا يخلو من نقص، والمجتهد يقارب ويسدِّد بحسب الطاقة، وأدعو الله تعالى أن تتوافر فرصة أخرى في مقتبل الزمان أعيد فيه النظر، وأتمم ما فيه من نقص، وأتجنب ما قد يكون وقع من خطأ من غير قصدٍ مني، وذلك بالاستعانة بما يصلني بإذن الله تعالى من اقتراحات طلاب العلم والعلماء وملاحظاتهم، والمرء بأخيه يستعين.

وقد وضعت نصبَ عيني في أثناء عمل الشرح: أن يحصل طالب العلم على قدر كبير من مطلوبه بين يديه، وأن يستغني بهذا الشرح عن مراجعاتٍ لكثيرٍ من الكتب في شتى المطالب اللغوية والتفسيرية، والخلافية.

وحرصت في هذا الكتاب على الأمور التالية:

أولاً: شرح ألفاظ المتن، واستخلاص معانيه من نظمها، بما يناسب دلالات اللغة وقوانينها، بدون تعسُّف ولا تكلُّف، بقدر الطاقة، وقد استعنت في ذلك بالشروح المطبوعة المعتمَدة لهذا المتن الجليل مثل شرح العلّامة الإمام أكمل الدين البابرتي، والعلّامة الشيخ عبد الغني الغنيمي، وقد أودعتُ في شرحي خلاصة ما ذكروه.

ثانياً: قمت بالاستدلال على المطالب والأحكام بالأدلة الكافية من الكتاب والسنة، ولم أعرّج كثيراً في هذا الشرح على التطويل والتعمُّق في الأدلة العقلية، فقد يكون الأليقَ بهذه البحوث كتبٌ أخرى.

ثالثاً: حرصت على مناقشة بعض الشرّاح والمعلِّقين على العقيدة الطحاوية، مما رأيت أنه ابتعد عن مراد الشارح، وحمل ألفاظه على غير معانيه المفهومة منه، ودلّلتُ على ذلك بالأدلة الكافية. وهذه الطريقة تزيد في مساعدة طالب العلم والباحث على التعمُّق في فهم ألفاظ المتن، فالمقارنة بين آراء الناس طريقة من الطرق المعتمدة في الفهم، والاقتراب من الرأي الأصوب. وقد تقتضي هذه الطريقة ردوداً وتحليلات لكلام هؤلاء الكتّاب والشرّاح

من المعاصرين أو المتقدّمين. وقد يظنُّ القارئ أنّ هذا الأسلوب يُخرِجُ الكتاب عن مقصده، ولكني أرجو أن يتنبّه إلى أنه لمّا كان المقصود محاولة تحقيق معاني المتن، فإن المقارنة والمعارضة في بعض المواضع لمقتَرَحات الآخرين مناسبٌ لهذا المطلوب، فمقارنة الطرائق مفيدة جداً لطالب العلم، وحاولت ان ألتزم في ذلك كله طريقة الإنصاف، وأحلتُ في بعض التفاصيل والمواضع على كُتُبٍ أَلّفتُها في مسائل خاصة، لم أرَ أنه من المناسب إيراد تلك التفاصيل هنا، معتمِداً على همة القارئ الحريص على طلب العلم.

رابعاً: حرصت على التفصيل في مجموعةٍ من المسائل المهمة المبحوثة في علم التوحيد من أول الكتاب إلى آخره، وذلك بحسب مواضع ذكر المصنف لها، وقمت بشرحها شرحاً مفصَّلاً نوعَ تفصيل، مستدلاً عليها بالأدلة المناسبة، واستأنست بكلام أهل العلم في بيان مسائل العلوم، مع العزو، والحرص على الأمانة في النقل، فما وجد من تقصير في هذا الباب فمحمولٌ على الخطأ والتقصير بلا قصدٍ إليهما، وسوف أكون شاكراً لمن يدلني على شيء من ذلك لنعمل على تصويبه، وله الأجر من الله تعالى، والاعتراف مني بالجميل.

ولا بدَّ من أن يتنبه القارئ إلى أنَّ النقاش مع المخالف أمرٌ مهمٌّ، فهو مدعاة إلى التقارب والتحابب، وليس إلى التباغض والتباعد، خصوصاً إذا كان النقاش قائماً على أسس علمية، ومنهجية ملتزمة، ولم يكن متعسِّفاً، ولا متكلَّفاً، وأنا لست مع من يرى ضرورة الابتعاد عن مناقشة المخالفين ومحاورتهم، بحجة أن هذا يولِّد التنازع والاختلاف المذموم، فإن إهمال كلام الآخر وعدم الالتفات إليه أشدُّ ظلماً له ـ في نظري ـ من مناقشته ومحاورته والرد على ما لا نرتضيه منه، وقد أُمرنا بالتعاون على الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعمري فإن مناقشة المخالفين لهي من هذا الباب، وأدعو الله تعالى أن يقدّرنا على الالتزام بآداب النظر والبحث، وأن يقدّرنا على التراجع فيما خالفنا فيه عن هذا الباب.

والأمة الإسلامية، ستظل دائماً محتاجةً إلى أن يراجع بعضها بعضاً، لأن هذا هو السبيل الأكبر للتعاون والتكامل، والمسلم مرآة أخيه، والمفروض فيمن رأى عنده شيئاً

يستلزم التراجع أن يتراجع، لأن الأمر دين، لا عصبية، ولا قومية، وليس هو نزاعاً على ثروة لا يمكن توزيعها إلا على مجموعة منحصِرة من الناس، فالدين يتّسع لجميع البشر، بل هو أنزل لذلك، وكلّما وَسِعْنا بعضَنا البعض في الوفاق والخلاف، كان ذلك أعون لنا على الإنجاز الإيجابي، وإذا لم يتمكّن المسلمون من إعطاء مثال ناجح للمراجعة والمناقشة بين أنفسهم فكيف سيكونون مُقنِعِين لغير المسلمين عندما يحملون هذا الدين إليهم كما أمرهم الله جلّ شأنه ورسوله الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام.

وأشكر كلَّ من ساعد في إخراج هذا الكتاب، فقام بمراجعته مراجعة لغوية، أو ساعد في تخريج بعض الأحاديث، وتنبيهي لأهمية العزو في بعض المواضع التي فاتني العزو فيها، أو أشار بزيادة البيان في بعض المسائل والمباحث، والشكر موصول أيضاً لكل من طلب مني إكمال الشرح وطباعته، وحفزني على ذلك، مما كان له أثر كبير في استنهاض الهمة لإكمال المهمة.

وأخيراً أدعو الله تعالى أن يوفقني في مقصدي، وأن يجعل هذا الجهد في ميزان حسناتي وحسنات كل من نظر إليه كما أنظر، وكل من استفاد منه وأفاد في نقدٍ أو توجيهٍ أو أي جهةِ تكميل.

والحمد لله رب العالمين، أولَ الأمر وآخرَه، والصّلاة والسّلام على سيدنا محمدٍ خاتم النبيين.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجةٌ ولا مذهَب،،

عمّان ـ الأردن
في العاشر من شعبان ١٤٣٥هـ
الموافق للثامن من تـمُّوز ٢٠١٤م

كتبه
سعيد عبد اللطيف فودة

ترجمة وجيزة للإمام أبي جعفر الطَّحَاويّ[1]

(٢٣٩-٣٢١هـ)

الإمام العلّامة الحافظ الكبير، محدِّث الدِّيار المصرية وفقيهُـها، أبو جعفر أحمدُ بنُ محمد بن سَلامة بن سَلَمة بن عبد الملك، الأزْديّ الحَجْريّ[2] المصري الطّحاوي الحنفي.

مولده ونشأته:

وُلد الطحاوي في سنة تسع وثلاثين ومئتين للهجرة، بقرية طَحَا من أعمال مصر، ونشأ في بيت علم ودين، فأبوه كان من أهل العلم، وكذلك أمّه كانت تحضر مجلس الإمام الشافعي، وخاله هو الإمام المزني أفقه أصحاب الشافعي. وقد عاصر الطحاوي الأئمة الكبار، ومنهم أصحاب الكتب الستة ومن في طبقتهم من أئمة الفقه والحديث.

---

(١) من مصادر ترجمته:
- «طبقات الفقهاء» لأبي إسحاق الشيرازي ص١٤٢.
- «الأنساب» للسمعاني (٨: ٢١٨).
- «المنتظم» لابن الجوزي (٦: ٢٥٠).
- «وفيات الأعيان» لابن خلكان (١: ٧١-٧٢).
- «تذكرة الحفّاظ» للذهبي (٣: ٨٠٨-٨١١).
- «سير أعلام النبلاء» له (١٥: ٢٧-٣٣).
- «الوافي بالوفيات» للصفدي (٨: ٩-١٠).
- «الجواهر المضية» للقرشي (١: ١٠٢-١٠٥).

وغيرها.

(٢) من حجر الأزد. «الأنساب» للسمعاني (٤: ٦٦- ٦٧)، «اللباب» لابن الأثير (١: ٢٨١).

شيوخه وطلبه للعلم:

أخذ الإمامُ العلمَ وسمع الحديث عن جماعةٍ منهم:

الإمام يونس بن عبد الأعلى المصري، وفقيه المالكية الإمام محمد بن عبد الله بن عبد الحَكَم، والإمام الربيع بن سليمان المرادي صاحب الإمام الشافعي، ولزم الطحاوي خالَه الإمام أبا إبراهيم المُـزَني صاحب الشافعي وناشر علمه، وأخذ كذلك عن القاضي بكّار بن قُتيبة، وطبقتهم.

كما أخذ عن الأئمة الحفّاظ: أبي زُرعة الدمشقي، وأبي عبد الرحمن النسائي صاحب السنن، وأبي بكر بن أبي داود، وأبي بشر الدولابي، وغيرهم.

وبرزَ في علم الحديث وفي الفقه، وتفقّه بالقاضي أحمدَ بن أبي عمران الحنفي. وارتحل إلى الشام في سنة ثمانٍ وستين ومئتين، فلقي قاضي دمشق أبا خازم عبد الحميد بن عبد العزيز السكوني(١)، وتفقّه أيضاً عليه.

قال أبو سليمان بنُ زَبْر: قال لي الطحاوي: «أولُ من كتبتُ عنه الحديثَ: المزني، وأخذتُ بقول الشافعي، فلمّا كان بعد سنين، قدِمَ أحمدُ بنُ أبي عِمران قاضياً على مصر، فصحِبْتُه، وأخذتُ بقولِه»(٢).

وقال الإمام أبو إسحاق الشيرازي في «طبقات الفقهاء»: «أَخَذَ العِلمَ عن أبي جعفر ابن أبي عِمران، وأبي خازم وغيرهما، وكان شافعياً يقرأ على أبي إبراهيم المزني، فقال له يوماً: والله لا جاءَ منك شيء، فغَضِبَ أبو جعفر من ذلك، وانتقلَ إلى ابن أبي عِمران، فلمّا صنّف مختصره، قال: رَحِمَ الله أبا إبراهيم، لو كان حيّاً لكفّرَ عن يمينه»(٣).

---

(١) ترجمته في «تاريخ بغداد» (١١: ٦٢-٦٧).

(٢) «سير أعلام النبلاء»: (١٥: ٢٨).

(٣) «طبقات الشيرازي»: ١٤٢.

تلامذته:

حدَّثَ عنه وأخذ عنه ثلة من كبار العلماء والحفّاظ، منهم: الحافظ يوسفُ بنُ القاسم الميَانجي، والإمام أبو القاسم الطبَراني صاحب المعاجم، والحافظ أبو بكر ابنُ المقرئ، والحافظ أبو أحمد عبد الله بن عَدِي صاحب «الكامل»، وقاضي مصر أبو عثمان الأزدي، والإمام أبو سعيد بن يونس المصري، وخَلْقٌ سواهم من الدمشقيين والمصريين والرّحّالين في الحديث.

ثناء العلماء عليه:

قال الإمام ابنُ يونس: «كان ثقةً ثَبْتاً فقيهاً عاقلاً، لم يخلِّفْ مثلَه»[(١)].

وقال المحدّث مسلمة بن القاسم القرطبي: «وكان ثقة ثبْتاً، جليل القدر، فقيه البدن، عالماً باختلاف العلماء، بصيراً بالتصنيف»[(٢)].

وقال ابن النديم: «كان أوحَدَ زمانه علماً وزُهداً»[(٣)].

وقال الإمام أبو إسحاق الشيرازي في «طبقات الفقهاء»: «وأبو جعفر الطّحاويّ انتهت إليه رئاسةُ أصحاب أبي حنيفة بمصر»[(٤)].

وقال الإمام ابنُ عبد البر: «كان الطحاويُّ كوفيَّ المذهَب، وكان عالماً بجميع مذاهب الفقهاء»[(٥)].

---

(١) «تذكرة الحفاظ» (٣: ٨٠٩).

(٢) «لسان الميزان» (١: ٢٧٦).

(٣) «الفهرست» ص٢٦٠.

(٤) «طبقات الشيرازي»: ١٤٢.

(٥) «الجواهر المضية» (١: ١٠٢).

مؤلفاته:

ذكر العلّامة الحافظ عبد القادر القُرَشي مؤلفاته فقال: «وصنّف الكتب، فمِن ذلك: «أحكام القرآن» في نيف وعشرين جزءاً، و«معاني الآثار» وهو أوّل تصانيفه، و«بيان مشكل الآثار» وهو آخر تصانيفه، واختصرها ابنُ رشد المالكي، و«المختصر في الفقه» وولع الناس بشرحه، وعليه عدة شروح، و«شرح الجامع الكبير»، و«شرح الجامع الصغير»، وله «الشروط الكبير»، و«الشروط الصغير»، و«الشروط الأوسط»، وله «المحاضر والسِّجِلّات والوصايا والفرائض»، وكتاب «نقض كتاب المدلِّسين على الكرابيسي»، و«كتاب أصله كتب العزل»، و«المختصر الكبير» و«المختصر الصغير»، وله «تاريخ كبير»، وله مجلّدٌ في «مناقب أبي حنيفة».

وله في القرآن ألف ورقة حكاه القاضي عياض في «الإكمال».

وله «النوادر الفقهية» في عشرة أجزاء، و«النوادر والحكايات» في نيِّف وعشرين جزءاً.

وله «حكم أراضي مكّة»، و«قسم الفيء والغنائم»، وله «الردّ على عيسى بن أبان» في كتابه الذى سماه «خطأ الكُتُب»، وله «الردّ على أبي عُبَيد فيما أخطأ فيه في كتاب النسب»، وله «اختلاف الروايات» على مذهب الكوفيين»[1].

قال الحافظ الذهبي: «من نَظر في تواليف هذا الإمام عَلِمَ محلَّه من العِلْم، وسَعَة معارفه»[2].

قلت: ومما طُبع من هذه التآليف:

ـ كتابه العقيدة، الذي نشرحه في هذا الكتاب.

---

(١) «الجواهر المضية» (١: ١٠٢).

(٢) «سير أعلام النبلاء» (١٥: ٣٠).

ـ شرح معاني الآثار، طبع بالهند، وهو حقيقٌ بإعادة النشر محققاً.

ـ شرح مشكل الآثار، طبع بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط.

ـ مختصره الفقهي، طُبع بمصر، ثم طُبع مؤخراً مع شرحه للإمام الجصّاص.

ـ الشروط الصغير، طبع ببغداد سنة ١٩٧٤م في مجلدين.

وفاته:

توفي الإمام الطحاوي بمصر، سنة إحدى وعشرين وثلاثمئة للهجرة، ودُفن بالقرافة في تُربة بني الأشعث. وقد أفرده بالترجمة الشيخ العلّامة محمد زاهد الكوثري في كتابه اللطيف: «الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي رضي الله عنه»، وهو مطبوع، وكُتِبَتْ في سيرته ومنهجه العلمية رسائل جامعية عديدة، رحمه الله تعالى وأثابه عن العلم والدين خيرَ الجزاء.





المقدمة

الشرح

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالـمين، قال العلامة حجة الإسلام أبو جعفر الوراق الطحاوي ـ بمصر ـ رحمه الله:

يستهين كثير من الناس في الزمان المعاصر بالألقاب التي كان يُضفيها الناسُ على العلماء في الأزمنة الماضية، أقصدُ ما كان من قَبيل تلقيب الإمام الغزالي بـ«حجة الإسلام»، وما كان من إرادة الإمام الرازي إذا أطلق لفظ «الإمام» في الأصلين، وإرادة «الشيخ» إذا أريد الأشعري، وإرادة «الأستاذ» إذا أريد الإسفراييني، وما كان من قبيل إطلاق «لسان المتكلمين» على الإمام الباقلاني، و«مفتي الثقلين» على ابن كمال باشا، و«شيخ الإسلام» على مثل الإمام تقي الدين السبكي والإمام ابن حجر، ونحو ذلك من ألقاب.

فنرى في هذا الزمان كثيراً ممن يعتقدون أن هذه الألقاب كانت تُطلَق على سبيل التواطؤ لا الاستحقاق، أي: إن الناس لـما كانوا يُعجَبون ببعض العلماء ويريدون إعلاءَ منزلتهم، فإنهم يطلقون عليهم نحو هذه الألقاب لمجرّد الغلوّ في أمرهم، أما هم فلم يكونوا بهذا الاستحقاق لمثل تلك الألقاب، وإنما كانت في أكثرها مبالَغاً فيها أو لأمور سياسية.

ومن هنا نشأت نظرية أن المشايخ والعلماء كانوا يتحالفون فيما بين أنفسهم على إعلاء شأن فلانٍ، أو خفض شأن غيره، ودخلت في النفوس أوهامُ المكاسب الشخصية، والتحالفات الدنيوية، وتسييس الدين لمصلحة الدنيا.

والعارف بحقيقة الأمر أن الحقيقة ـ في غالب الأمر ـ لم تكُن تسير على هذا الوضع والتصوُّر، ولم تكن هذه القاعدة هي الشائعة فضلا عن أن تكون مطردة بينهم.

ولكن العلماء السابقين ـ خصوصاً علماء أهل السنة ـ كانوا من أورع الناس في إطلاق الألقاب والأوصاف على سواهم من العلماء؛ لأنهم يعتبرون تلك الإطلاقات من قبيل الشهادة والتزكية والترويج لعلم هؤلاء بين الخلق، وإقراراً منهم لمكانتهم التي وصلوا إليها وبناءً عليها استحقوا تلك الألقاب.

وما كان لنا ـ ولا لغيرنا ـ من أهل هذا العصر الغريب أن نسيء الظنون بالماضين بناءً على قياسنا على الزمان المعاصر الذي نختبره ونعاني منه، فإن كان التواطُؤ والتغالُب والتحالُفات لأجل المصالح والسياسة قد انتشرت بين المشتغلين بالعلم وغير المشتغلين له، وخصوصاً في بعض القطاعات الرسمية، والجامعات الأكاديمية، فإن الأمر لم يكن كذلك فيما مضى، ولذلك فإن سِيَـرَ هؤلاء الأكابر وعلومَهم والانتفاع بذلك كلِّه لـم يزَلْ متحقّقاً إلى زماننا، ولن يزال بإذن الله تعالى رائجاً لدى طلاب العلم مطلوباً منهم، وذلك لأن قيمته ذاتية له، لم تُعطَ، ولم يكتسبها بمجرد التواطؤ والتآمر، بل إنهم اكتسبوها باستحقاقٍ، وخصوصاً الأكابر المشهورون من أهل العلم.

ومن هؤلاء الإمام الكبير أبو جعفر الطحاوي، الذي بلغ مرتبة عظيمةً من العلم في الفقه والحديث، صار بها يُشار إليه بالبنان، وتُحفظ مكانته بالجنان.

إن هناك قاعدةً عظيمة مقرَّرة بين العلماء، حاصلُها أن الأصل في العقائد الدليل،

وخصوصاً للقادر عليه، وقد اختلفوا في مَن قدرَ عليه ولم يُحصّله، بأن أهمل أمره، فحكموا عليه بالعصيان والتقصير، وإن قال أغلبهم: إن إيمانَه إذا كان مطابقاً للحقّ جازماً لا تردُّد فيه، صحيحٌ.

وهذا الأمر لا يصح أن نتردد فيه بالنسبة لأكابر العلماء، كالإمام الطحاوي وغيره، فلا يصح أن يُقال ـ ولا أن يخطر في وهمِ واهمٍ ـ: إنهم قلّدوا غيرَهم في الاعتقاد بلا دليل، أو أنهم ـ مع مكانتهم العالية هذه ـ لم يكونوا مُحقِّقين لمفاهيم العقائد وأحكامها، بل إنهم اجتهدوا فأصابوا الحقّ، ووقعوا على الحقيقة، فتمسكوا بها، وليس هناك من إشكال في أن يُفضيَ اجتهادُ مجتهدَين ـ أو أكثر ـ إلى آراء متوافقةٍ في الاعتقاد فضلاً عن الفقه والأحكام، فالتوافق الحاصل بين العلماء الأعلام لم يكن ـ إذن ـ عن تواطؤ منهم، بل كان عن اجتهاد سابق، ومعرفة مقرّرة في قلوبهم، وكان عملهم مبنياً على صدق وإخلاص لله تعالى، ومع أنفسهم ومع ما تستحقه هذه المعارف والعلوم من اهتمام وتدقيق، ولم يكن اعترافُهم بالعلماء بناءً على ترتيب متقدّم واتفاقات مقصودة، بل كان العلماء هم الذين يثبتون أنفسهم بما يقدمونه للناس من علم وتحقيق وسباق في هذا الباب، فينالون الاعتراف لاستحقاقهم، لا لتواطؤ مصلحيٍّ بينهم وبين غيرهم.

نعم لا يصحُّ مطلقاً الاعتقاد أن الإمام الطحاوي قد قلّد إمامَه الإمامَ الأعظم أبا حنيفة النعمان في العقيدة بلا دراية ولا علم ولا تحقيق، ولو كان الإمام الطحاوي يرى بطلانَ رأي غيره في الاعتقاد لصرّح بذلك ولم يلوّح، وهكذا فقد كان بالإمكان أن يخالف الإمامُ الطحاوي إمامَه الإمام الأعظم لو تبين له بطلانُ ما ذهب إليه من العقيدة، ولكنه لـما ظهر له صوابُ ما ذهب إليه؛ وافقه وأعلن أنه ينتمي إليه في الاعتقاد كما ينتسبُ إليه في الفقه والأحكام، وليس ذلك بناءً على تقليدٍ محض أيضاً، بل عن علم ونظر.

وقد يحسب بعض الناس أن الاجتهاد مجرّد بذل الجهد، فيظنـون أن كل واحد

ـ مهما كان جاهلاً ـ إذا بذل جهداً في معرفة الحق، فإن ذلك يُسوّغ له أن يقول: هذا رأيي، وأن يدعوَ الناس إليه، حتى لو كان مُبطلاً متناقضاً مبنيّاً على أوهام وأغاليطَ! فصار كثيرٌ من الخلق يقابل قولَه بقول الإمام أبي حنيفة أو الشافعي وغيرِهم من الأئمة الأعاظم، ويعتقد في قرارة نفسه أنه لا فرقَ بينه وبينهم في الاجتهاد والقدر والمكانة.

وهذا ـ لعمري ـ انغماسٌ في الغيّ والهوى، وإن حسبوه يُعلي من قدرهم، فكم رأينا في هذا الزمان من يدعي الاجتهادَ ويُطلق ترجيحاته في العقائد والفقه، ويُخالف الأكابر في آرائهم، ويخلطُ بين الآراء وهو يظنُّ أنه مُحسنٌ صنعاً، ومُوفَّق في أمره، إن هم إلا يظنون.

قال الإمام الطحاوي: (هذا ذِكرُ بيانِ عقيدةِ أهل السنة والجماعة)

(هذا) اسم إشارة يشير إلى المعاني التي يعيها ويعرفها ويحفظها في ذهنه ونفسه، يعني: هذا الذي أريد أن أكتبه الآن بيانٌ، والبيان: عكس الإجمال، والإجمال: هو الكلام الذي لا يكفي لابتناء العمل عليه، والبيان: هو الكلام الذي يكفي لبناء العمل عليه.

فيقول الإمام الطحاوي: هذا الكلام الذي سوف أذكره الآن هو كلام مُبيّنٌ وليس كلاماً مُجمَلاً، والكلام المبيّن يصحّ بناء العمل عليه، ولا يتوقّف فهمُه على غيره، وإن كان لا يُشترط فيه أن يكون مفصّلاً.

بمعنى أن هذا المتن ـ وإن كان مبيّناً ـ فلا يجوز القول: إنه استوعب كلّ ما يمكن أن يقال في علم التوحيد، وإلا لـما كان متناً ولا مختصراً؛ فالاختصار لا ينافي البيان.

يشير ـ رحمه الله تعالى ـ بقوله: «هذا» إلى ما وقر في قلبه من اعتقاد راسخ، فكل ما سيذكره على القرطاس هو حاضرٌ في قلبه وعقله، فالإشارة إنما تكون إلى الحاضر، ولذلك قال بعض العلماء المحققين: إن الإشارة قد تكون إلى موجود في الخارج، أو موجود في الذهن. فالذي أشار إليه الإمام الطحاوي موجود في عقله ونفسه.

هذا ويجوز أن يكون الإمام الطحاوي قد كتب هذه المقدّمة بعد كتابته وتقريره جملةَ العقائد المسطورة، فلذلك أشار إليها بقوله: «هذا»، وهذا الاحتمال وإن كان جائزاً عقلاً إلا أنه ليس موافقاً لِـما كان عليه الإمام الطحاوي من عظيم المكانة، وكبير العلم، ومن كان كذلك فإنما يناسبه القول بأن العقائد حاضرةٌ في نفسه؛ كما قلناه من قبل.

(**هذا ذكرُ بيان**) أي: ذكرُ تفصيل، وليس كلاماً مُجملاً يحتمل أكثر من معنى، خلافاً لمن ادّعى ذلك.

والذكر قد يكون لسانياً، وقد يكون قلبياً ونفسياً. وإذا كانت الإشارة قد تكون إلى ما هو موجود خارجاً، وقد تكون إلى ما هو موجود في النفس، فإنّ الذكر إذا قصد به اللساني فالأرجح أن تكون الإشارةُ خارجية، ويجوز أن تكون قلبيةً بتنزيل ما هو في القلب في الخارج.

وعلى هذا فالإشارة الخارجية إلى ما هو في النفس تكون مجازاً باعتبار وجوده في الخارج، وإن كانت الإشارةُ إلى ما هو في النفس، فالمرادُ بالذكرِ النفسيُّ.

وعلى كل الأحوال فالمستفاد من ذلك كلِّه وجوبُ أن يكون المذكور مشاراً إليه، والإشارة ـ كما هو معلوم ـ لا تتعلق إلا بما هو حاضرٌ في النفس، أو في الخارج، معلوم الحضور مؤكَّد ويقيني، وخصوصاً إذا كان المشار إليه من باب العقيدة التي ينبغي أن تكون يقينية، فالواجب أن تكون هذه العقائدُ معلومةً ويقينية إذن.

قوله: «بيان» يعني: «تفصيل»، لأن البيان لا يكون مُجملاً، والمجمَل هنا بمعنى: الكلام الذي لا يُعرَف مدلولُه، أو: الكلام الذي لا يكفي لبناء العمل من نفي وإثبات عليه، فهو يحتاج إلى غيره لبيانه.

فما يذكره الإمام الطحاوي هنا هو بيانٌ بمعنى: أنه يكفي المرء إذا اعتقده، فما نفاهُ فهو منفيٌّ عنده، وما أثبته فهو مُثبَتٌ عنده.

ولا يجوز أن يقول قائل: إن ما أطلق الإمام الطحاوي نفيَه فربما يكون يُثبته من وجه، وأنه أخطأ في إطلاق نفيه، ومعنى ذلك أنَّ: ما ينفيه الطحاوي بإطلاقٍ لا يجوز نفيُه بإطلاقٍ باعتبار الطحاوي نفسِه إلا بدليلٍ راجعٍ إلى كلام الطحاوي نفسِه، فلا يجوز أن يقال: إن ما أطلقه الطحاوي يجوز ـ بل يجب ـ فيه التفصيلُ وبيانُ المعاني المحتمَلة فيه، فما كان منه مقبولاً فيُقبل وما كان منها منفياً فيُنفى، ويُحمل رأيُ الطحاوي ومراده على ما يزعمه زاعمٌ بلا دليلٍ ما تقتضيه قواعدُ شرح النصوص وتفسيرها.

هذا القول وهذه الطريقة لا يجوز أن يُقالا هنا؛ لأن هذا ينافي البيان ـ أي: التفصيل ـ الذي يصف الطحاوي فيه عقيدتَه. وهذا الكلامُ إن صدر من أحد، فإنه يمثل اعتراضاً مبطّناً منه على الإمام الطحاوي، لا شرحاً لكتابه.

والحاصل: أنه لا يجوز نسبة أمرٍ للطحاوي كما لا يجوز نسبةُ معنى إلى غيره إلا بدليلٍ يدلُّ عليه كلامه، بحسب ما تقتضيه القواعد المقرَّرة المرعيّة بين أهل الشأن والفهم.

أما مجرد الدعوى التي تُحرّف مقصود القائل، فهو نوعٌ من العبث الذي صار أهل هذا العصر يميلون إليه تقويةً لِـما يرغبون به وما يحبونه، ولو لم يكن مبنيّاً على دليل، وهذه الطريقة تحكُّمٌ لا يليق بالعقلاء! بل إن الذي يُكثر منها بحيث تصبح طريقةً له في فهمِ النصوصَ، فإن هذا الاطّراد والكثرة يدلّان ـ بلا ريبٍ ولا شكٍّ ـ على قصدٍ خفيٍّ له لا يُريد الإعلان عنه.

وما دام الإمام الطحاوي قد أعلن أن ما يذكره في هذا المتن هو مفصَّل، فلا تصحُّ دعوى الإجمال فيه إلا بدليل، فليُتأمَّل في ذلك.

(عقيدة): مِن عَقَـدَ، العقيدة: هي الأحكام المقصودُ التصديقُ بها لذاتها، مثل الإيمان بالله ورسله... ولا يُبنى عليها العملُ لذاتها، بل هي شرط لتصحيح العمل، أي: إن العمل ليس جزءاً ذاتياً من العقيدة، وليس لازماً ذاتياً من لوازمها، لا يمكن انفكاكُه

عنها، فيُمكن أن يُتصوَّر أن يؤمن الواحدُ بالله تعالى وبرسلِه الكرام عليهم السلام وبسائرِ أركان الإيمان، ومع ذلك يظلمُ أو يسرقُ أو يفعلُ غير ذلك من المعاصي، فمعصيتُه هذه، لا تستلزم انتفاءَ أصلِ إيمانه.

العقيدة إذن: هي ما يُعتقَد لذاته، أو ما يُصدَّق به لذاته، فالتصديق ذاتيٌّ له، فإن فرضنا إنساناً علم بأحكام العقائد كلِّها بإتقان، لكنه لم يُصدِّق بها، بمعنى: لم تجزِمْ نفسه وتخضعْ بها بحيث يتبعه حديث النفس بهذه العقائد والأحكام، فإنه لا يكون مُعتقِداً، وهذا واضحٌ لا يكاد يحتاج إلى تحقيق.

والعَقْد: هو الرَّبْط، فالنفسُ تكون مربوطة بهذه العقائد ربطاً أكيداً لا انفكاك له ولا انحلال، ولا خللَ فيه ولا ريبَ ولا شكّ ولا احتمال، وهذا الربط يكون منظوراً فيه من حيث طلبُ حصولِه لذاته، لا من حيث كونُه شرطاً للعمل فقط.

فليس بناءُ العمل الجارحي عليه هو المصحِّح لطلب الاعتقاد، بل الاعتقادُ مطلوبٌ لذاته، من جهة، ومطلوبٌ لكي يُبنى عليه العمل الجوارحي من جهة أخرى. فلو فرضنا أنه لم يكن العمل واجباً، فإن العقيدة مطلوبة، فالعقيدةُ هي الأساس.

قال العلامة أكمل الدين البابرتي: «والعقيدة «فَعيْلةٌ» بمعنى «مفعول»، أي: المعقودة التي عقد عليها القلبُ وعزَمَ بالقصد البليغ، يقال: اعتقد فلان كذا: إذا ارتبط عليه القلبُ وعزم عزيمةً محكمة»[1].

قال العلامة العضد في «المواقف» مع «الشرح» للشريف الجرجاني: «(**والمراد بالعقائد: ما يُقصد به نفسُ الاعتقاد دون العمل**) فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان:

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» للبابرتي، ص٢٣.

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد؛ كقولنا: الله تعالى عالم قادر سميع بصير، وهذه تسمى اعتقاديةً وأصليةً وعقائدَ، وقد دُوِّن علمُ الكلام لحفظها.

والثاني: ما يقصد به العمل؛ كقولنا: الوتر واجب، والزكاة فريضة، وهذه تسمى عمليةً وفرعيةً وأحكاماً ظاهرية، وقد دُوّن علم الفقه لها»[1].

يوضح السيد الشريف في هذه الفقرة مفهومَ العقائد، وقد نصَّ على ذلك غيرُه من المحققين.

وقد يتوهم بعضُ الناس من ذلك أنَّ العقائد لا ينبني عليها العمل، وهذا الفهم باطلٌ، بل إنَّ العمل لا يصحُّ إلا عليها، ولكنَّ المفهوم مما قلناه: هو أن العقائد مقصودةٌ لذاتها، وإن لم يُرِد المُعتَقِدُ أن يعملَ الواجباتِ الشرعيةَ، فعَدَمُ قيامه بذلك لا يُعفيه من لزوم اعتقاد للعقائد الإيمانية. فهذا هو المقصودُ من قولهم: إنَّ العقائد مقصودةٌ لذاتها.

ويجب العلم بأن بعضَ العمل واجبٌ، وتارك الواجب عاصٍ. فقولنا: إنَّ العاصي لا يكفر على وجه الإجمال، لا يستلزم مطلقا أنه يجوز له المعصية، بل إن المعصية تستلزم ترتُّب العذاب عليه، ولكن فَـرْقٌ بين تَرتُّبِ العذابِ عليه وبين كون العمل من أصل العقيدة.

وكذلك لا يُفهم من هذا الإجمال أنّ كلَّ فاسق فهو لا يكفُر بفسقه؛ لأن الكفر يسمى فسقاً أيضاً، بالإضافة إلى كونه كفراً وظلماً، ولكن المراد: أن نفس عمل الجوارح ـ من حيث هو عمل ـ لا نحكم بكُفر فاعله إلا إذا جعله الشرعُ دليلاً على الكفر، بأن يكون فيه دلالةٌ على اعتقاد فاسدٍ يُكَفِّر مُعتَقِدَه، كما لو سجد لصنمٍ اختياراً عالِماً، أو نحو

---

(١) «المواقف» مع «الشرح» للشريف الجرجاني (١ : ٣٨).

ذلك مما نصَّ عليه الفقهاء، وجعلته الشريعة دالًّا على الكفر، ومُجوِّزاً لتكفير الشخص الذي يتلبّس به.

والإمام الطحاويّ وضّح ـ كما سنرى ـ أن هذا المتن كلامٌ مبيّن، وليس مجملاً يحتمل أكثر من معنى.

وهو يُبين في هذا المتن الجليل أحكامَ (عقيدةٍ)، وليس أحكاماً فقهية.

وهذه العقيدة التي يُبينها في هذا المتن هي عقيدة منسوبة لِـ(**أهل السنة والجماعة**)، فمن هم أهل السنة والجماعة؟ ولماذا سُمّوا بهذا الاسم؟

«أهل»: معناها: الأصحاب والـملازمون للشيء، و«السُّـنة»: هي ما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام من أقوال وأفعال وتقريرات، ويتضمَّن ذلك ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من عقائدَ أصليةٍ وفرعية. و«الجماعة»: هم أصحابُ الرسول عليه السلام الذين ماتوا ولم يخالفوا ما عليه النبي ﷺ والرسولُ عليه السلام عنهم راضٍ.

فالمقصود بأهل السنة والجماعة: هم الذين نصروا السنةَ المذكورة واتّبعوا الجماعة، فيما مرَّ، ولذلك سُمُّوا بأهل السنة والجماعة.

ونقل الغنيمي في «شرحه» للطحاوية عن النجم الغزي في «حسن التنبه في التشبه» فقال: «والمراد بطريق أهل السنة والجماعة ما كان عليه النبيُّ ﷺ، وأصحابُه الكرام، وهو ما دلَّ عليه السواد الأعظم من المسلمين في كل زمان، وهم الجماعة والطائفة الظاهرون على الحقّ، والفرقةُ الناجية من ثلاثٍ وسبعين»[1].

والذي عليه العلماء: أنَّ أهل السنة ليسوا مُجسّمة ولا مُشبّهة، ولا يدخل مجسم ولا مشبه في أهل السنة. ولذلك فإنَّ بعضاً من أتباع المذاهب الفقهية لا يدخلون في أهل

---

(١) «شرح الطحاوية» للغنيمي، ص٤٤.

السنة، لأنهم اتبعوا مذاهبَ اعتقاديةً أخرى كالتجسيم والاعتزال ونحو ذلك، وكذلك الكرامية فهم قطعاً ليسوا من أهل السنة، مع أنهم منتسبون في الفقه إلى الإمام أبي حنيفة، بل إنَّ بعض فرق الحنابلة أولى بالخروج من أهل السنة من فرق الكرامية.

واعلم أن الحنابلة أيضاً افترقوا إلى فرقٍ عديدة في ذات الله تعالى، فمنهم المنزّهون وعلى رأسهم الإمام المبجَّل أحمدُ بن حنبل والإمامُ ابن عقيل والإمامُ ابن الجوزي[١] وكثير من المتأخرين، ومنهم مجسمةٌ كأمثال القاضي أبي يعلى، وابن قدامة المقدسي، وابن الزاغوني، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ويمكن أن يُدرَج معهم غيرُهم ممن لم ينتسب إلى الحنابلة فقهاً لموافقتهم إياهم في الاعتقاد، كشارح العقيدة الطحاوية المنتسب إلى الأحناف، وأما الإمام الذهبي فكثير من كلامه سليم، وخصوصاً ما جاء منه بعد وفاة ابن تيمية، واختلاطه بالأعلام كالإمام التقي السبكي، وجاء في بعض أقواله ما يستلزم الحذر منه وعدم التسليم له، وإن لم يكن الذهبي حنبليا فقد كان شافعي المذهب ولكنه تأثر بابن تيمية كما هو معلوم، والخبير يعرف مرادهم كما تدل عليه كلماتهم بحسب الدلالات اللغوية المتعارفة، ويحتاط منه، وإنما لم يُصرّحوا بذلك لعدم تمكُّنهم في هذا الباب، وأيضاً لاختلاطهم بكبار علماء السادة الأشاعرة أهل السنة.

---

(١) لا يقال: ابن عقيل تتلمذ على يد بعض المعتزلة فتأثر بهم، وتتلمذ عليه ابن الجوزي فتأثر به، وهذا ليس من شأن الإمام أحمد. لأن عقائد الإمام أحمد بن حنبل المنقولة عنه بيدلالتها الصحيحة تؤيد ما جاء به هؤلاء وما قرروه في كتبهم، ويظهر بذلك أن ما حاوله بعضهم من جعل الإمام أحمد موافقاً لعقيدة المجسمة والمشبهة ليس كما ينبغي، وأن ذلك منه مجرد تأويل لمذهب الإمام، ولذلك اتفق أهل الحقّ على أن الإمام أحمد منزه غير مشبه. وبيان ذلك يحتاج لاستقصاء وبحث خاص، ولكن أكثر ما جاء من سوء فهم الإمام أحمد مما قام به ابن تيمية من محاولات مستمرة مطردة لجرِّه إلى صفه، فاتبعه كثير من الناس المعاصرين على ذلك، لتسليمهم له في العقيدة.

وأما المالكيةُ فقليل منهم مائلٌ إلى خلاف أهل السنة، بل صرَّح بعضُهم أنه لا يعرف أحداً منهم يخالف أهل السنة في العقيدة، وكذلك الأحنافُ أهل سنة ولكنهم ماتريديون، ولكن يوجد في هؤلاء معتزلةٌ، وأما الشافعية فيوجد فيهم معتزلةٌ ومجسمة، ولكن نسبتهم قليلة محصورة، وغالبهم من أهل السنة الأشاعرة، ولله الحمد.

وقد يسأل بعض الناس فيقولون: ومتى بدأت أهل السنة في الظهور؟

والتحقيق في الجواب: أن أهل السنة موجودون منذ كان الرسول عليه السلام موجوداً، بل إنهم موجودون منذ ظهور الإسلام؛ لأنهم هم القائلون بالعقائد الصحيحة، والفهم التامّ للدين.

هذا من حيث الحقيقة، وأما من حيث التسمية الخاصة، أي: إطلاق هذا الاسم الخاصّ لقباً عليهم، فكلُّ التسميات ظهرت ـ بهذا الاعتبار ـ متأخرة عن المسمَّى، وأغلب الظنّ أنها ظهرت في زمان التابعين ومن بعدهم.

وإنما ذَكَرَ الإمام الطحاويُّ «العقيدةَ»؛ لأنه يجب على الناس الإيمانُ الصحيح، وهذا بناءً على التكليف الشرعيِّ، والناس مكلّفون بذلك، والتكليف: هو طلبُ ما فيه مشقة وكُلفة، فتندرج فيه الأحكام التكليفية كلُّها، ويلحقها المباح؛ لأنه مطلوبٌ جملةً.

ويمكن أن يعرَّف التكليف: بأنه إلزامُ ما فيه كلفة، فيصدق على فعل الواجب وترك الحرام فقط.

ويتوجه التكليف على جميع الناس، ولكن يختلف القدرُ الذي كُلِّفَ به واحدٌ عن الآخر بحسب المواهب التي أودعها الله تعالى فيه، فلا يُحاسِبُ الله تعالى الذكيَّ العبقري محاسبتَه للمجنون، أو للأقلّ ذكاءً.

ثم يتفاوت التكليف بحسب العلم، فالعالم تتعلق به تكاليفُ لا تتعلق بالعامي، وتختلف الدرجاتُ بحسب تعمُّقه في العلم، وطبيعةِ العلم.

وقد قامت الأدلة على أن الذين ثبتت عندهم الأدلة على العقيدة الحق والدين الحق بظهورٍ أكثرَ من غيرهم، كالأنبياء، فإن عذابهم سيكون أضعافاً مضاعفةً لو فرضنا انحرافَهم عنه من بعد، ولأجل ذلك جاء السخطُ الشديد على اليهود؛ لأن الله تعالى قد أقام لهم من البينات الظاهرة ما كان ينبغي لأجلِه أن لا يحيدوا عن الصواب، ولكنهم تعنَّتوا وأبَوا إلا التحريفَ والانحراف، فتعلّق بهم الذمُّ أكثر مما تعلق بغيرهم، وتأمل قوله تعالى في سورة الإسراء ﴿ وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ۞ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ۞ إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴾ [الإسراء: ٧٣-٧٥].

والمرجعُ الأساس للعلم: هو العقل والنقل، أعني: العقل، والكتاب، وما صحَّ من السنة ووصل إلى درجةٍ يصح الاحتجاجُ به على مسائل التوحيد.

وقد اشترط بعضُ العلماء أن يكون الحديثُ الذي يُحتجُّ به في الاعتقاد متواتراً، وقالوا لا حجيةَ للآحاد في الاعتقاد، ولا خلافَ أن المتواتر يُعتبر في الاحتجاج به إذا كان واضحَ المعنى متوافقاً مع القرآن والعقل.

ولكن أقول: وما المانع من أن يحتج بخبر الآحاد أيضاً، إذا كان محققاً الشروط نفسَها، فأصل الحجّية ثابتٌ للآحاد، وإنما احتاط بعضُ العلماءُ في التوحيد فشرطوا التواتر، لحساسية الموضوع ولأنه علمُ أصول الدين، فخافوا أن يبنوا أصول الدين على أخبارِ آحاد.

ولكن إذا شرطنا في حديث الآحاد كونَه صحيحَ المعنى، غيرَ مخالفٍ للعقل القطعي، ولا للقرآن، فما المانع من الاحتجاج به في علم التوحيد أيضاً؟ خصوصاً إذا

احتفّت به القرائن المؤيِّدة، مع عدم معارضته لليقيني القطعي، ويكون اشتراطنا لكل هذه الشروط داعماً لحديث الآحاد، فيكون من قبيل توارُد القرائن العديدة على الآحاد فترفعُه إلى درجة العلم، كما قرره بعضُ المحقّقين من الأصوليين كابن الحاجب في «مختصره»[1].

والعلمُ في النهاية هو موضع الاحتجاج، فكل ما أدّى إلى العِلم، سواءً كان أمراً واحداً، أو أكثر من واحد، فهو حجّة، والآحادُ بانضمام القرائن العديدة له من حُججٍ عقلية، وقرآن، وأخبار أخرى، وغير ذلك، ربما يفيدُ العلمُ لا باعتبارِه وحدَه، ولكن بملاحظة انضمامه إلى سائر هذه القرائن.

ولكن إذا أخذنا خبرَ الآحاد وحده، فإنه لا يفيد العلم قطعاً، فلا يجوز الاحتجاجُ به في علم التوحيد؛ إذا قلنا: إن جميع ما في علم التوحيد مقطوعٌ به، أو يجوز بناءً على إدخال بعض المسائل الظنّية فيه، ولو على سبيل الإلحاق.

[الكلام على أدلة العقائد هل يكفي فيها الظنُّ وتفصيل ذلك]

قال الطحاوي: (على مذهب فقهاء أهل الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وأبي يوسف بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين).

(مَذهَب) اسمُ مَكانٍ من «ذهَـبَ يذهَبُ ذهاباً ومذهباً»، فالمذهب: هو المكان ـ أو الشيء ـ الذي يُذهَبُ إليه، ثم استُعير للطريقة التي تحتوي على الأدلة والأساليب في تقرير المفاهيم، واستُعير هنا للدلالة على نفس العقائد التي يلجأ إليها الناسُ ويذهبون إلى الاعتقاد بها، والمذهبُ الذي يقول به الإمام الطحاوي هو مذهبُ (فُقَهاءِ الـمِلَّةِ).

---

(١) «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» (١: ٤٠٠).

وسيبين الإمام الطحاوي عقيدة الإيمان بناءً على طريقة أبي حنيفة وصاحبَيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانيِّ، وبِحَسَبِ ما كان يقول به هؤلاء.

و«الملة» هنا: بمعنى «الدين»؛ فهولاء الفقهاء ـ الذين سماهم الإمام الطحاوي ـ هم فعلاً من أعظم فقهاء الدين، ولا يعني ذلك أنه لا يوجد غيرُهم فقيه، بل هؤلاء هم الذين اتبع الطحاويُّ طريقتهم في ذلك.

فالإمام أبو حنيفة له طريقة خاصة في تقرير وتدعيم العقائد والفقه وفي بيانها لعامة الناس، والإمام الطحاوي ينص هنا على أنه يسير في توضيح العقائد على الطريقة التي اتبعها الإمام أبو حنيفة وصاحباه اللذان سماهما.

ولا بدَّ من بيان أن كلمة المذهب قد تطلق على أمرين:

الأمر الأول: الطريقة الكلية في الاستنباط والتعليل ملاحظاً فيها الأحكام اللازمة لها.

والأمر الآخر: أنه قد يقال على طريقة فرعية من مبدأ كليٍّ، كما يقال على فقه الإمام الشافعي مثلاً: إنه مذهب الإمام الشافعي، وفقه الإمام أبي حنيفة: إنه مذهب الإمام أبي حنيفة، والتحقيق أن ذلك كلَّه فقه إسلاميٌّ منسوب إلى الإسلام، ولكنه على طريقةٍ فرعيةٍ محتملةٍ داخلَ مبادئ الإسلام نسبت هذه الطريقة إلى من أعلن عنها وذبَّ، وهو الشافعي، والأخرى إلى من نشَرَها واهتمّ لأمرها، وهو الإمام أبو حنيفة مثلاً.

فهذه المذاهب لا تعدو أن تكون طرقاً فرعية جائزةَ الاتباع داخلَ المبدأ الكلي وهو الإسلام.

وعلى ذلك قد يقال: إن الإسلام له عقيدة معلومة، ولكن طريقةَ أخذِ هذه العقيدة وتقريرِ أحكامها تتعدّد وتختلف من واحدٍ لآخَرَ، فقد يُطلق على اختلاف طرق التقرير

والبيان اسمُ «المذهب»، والأحرى أن يسمى «طريقة»، ولكن اللغة ـ كما لا يخفى ـ مبنية في كثير من الأمور على التسامُح خصوصاً مع أمن اللبس.

وإنما دفعنا إلى هذا البيان خوفُنا من أن يفهم أحدٌ الناس أنه ما دام الإمامُ الطحاوي قد نسب هذه العقيدة إلى ما سماه «مذهب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه»، فإن هذا يُوهم أن غيرَه من الأئمة ـ الذين لا ينتسبون إليه، فلا يقال عليهم: إنهم أحناف ـ أنهم يذهبون مذهباً آخرَ في العقيدة غير مذهبه، فيتوهّم ـ بناءً على ذلك ـ أن العقيدة تتعدّد وتتكثّر بين أهل السنة!

وهذا غير صحيح، وإن وقع فيه بعضٌ، فإن التحقيق: أن المذهب واحد عند أهل السنة، ولكن اختلافَ الطريقة والاختياراتِ الفرعية في بعض المسائل، أوهمت الناس أن هناك فريقَين متباعدَين في أهل السنة: الأحناف، والأشاعرة، فصاروا يقولون: إن هؤلاء لهم مذهبُ الأشعرية، وأولئك مذهبُ الأحناف أو الماتريدية نسبة إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، والحقيقة: أنهما كليهما ينتسبان إلى عين المذهب، والاختلاف في الطريقة وفي بعض المسائل التي لا تستلزم اختلاف الأصول والأحكام الكلية.

ولذلك فإن هذا الوهم وإن ظهر عند بعض المتقدمين، وحاول بعض مخالفي أهل السنة من المتأخرين أن ينشروه بين الناس، حتى يقنعوهم أنه لا اتفاقَ حاصلٌ بين الأشاعرة والماتريدية، إلا أن التحقيق أنهم مذهب واحد، كما قلنا، وأن المتأخرين استقروا على اعتبار كلٍّ من الماتريدية والأشاعرة كليهما منتسبين إلى مذهب أهل السنة، وأن «أهل السنة» يجمعهما معاً، وأنه لا يقال على أيٍّ منهما: «إنه مذهب» إلا على الوجه الذي ذكرناه.

فاعلم إذن: أنَّ كونَ الإمام أبي حنيفة ذا طريقة خاصة، لا يستلزم أنَّ له عقائدَ مختلفةً كلياً عن غيرِه من أئمة أهل السنة، بل يعني أنه ربما يخالفهم في بعض الأساليب،

وربما بعض الأحكام، كما سوف نوضحّه في موضعه أثناء تعليقنا على هذا المتن الجليل[١].

أما المسائل الأصول فلا يوجد خلافٌ فيها بين أبي حنيفة وبين غيره من أئمة السنة، ولله تعالى الحمد. فتوجد طرق أخرى لتوضيح العقائد وتقريرها عند أهل السنة غير طريقة الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، وهي التي تمَّ نسبتها من بعدُ إلى الإمام الماتريدي بعد أن أضاف إليها ونقّحها وتصدّى للردّ على المخالفين، وذلك مثل طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري، والحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد بن كلاب، وغيرهم كثير، وهؤلاء بحمد الله لم يختلفوا في أصولٍ، بل كان جلُّ اختلافاتهم في بعض فروع العقائد[٢].

قال أكمل الدين البابرتي: «وإنما سَمَّى أبا حنيفة وصاحبيه بـ«فقهاء الملة»، وهي الدين الحنيف الذي بعث النبيُّ ﷺ به؛ لأنهم أرفع العلماء شأناً، وأقواهم حجة وبرهاناً، السابقون في تمهيد الأصول والفروع، الجامعون بين الرأي الصحيح والمرويّ المسموع، وباعتبار أن الفقيه هو العالم بأحكام الشرع بدلائلها والعامل بها، وهم جمعوا بينهما:

أما العلم فقد ظهر آثارُه في الشرق والغرب، قال وكيعٌ: فُتِح لأبي حنيفة في الفقه والكلام ما لم يُفتح لغيره، قال الحسن: سمعت النضر بن شميل يقول: كان الناس نياماً في الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة رحمه الله بما فتَقَهُ وبيّنه ولخّصه. وصحّ عن الشافعي ـ رحمه الله ـ أنه قال: كلُّ الناس عيالٌ على أبي حنيفة في الفقه، قال أحمد بن صباح: سمعت

---

(١) كما تميز برأيه في مفهوم الإيمان، وكقول الماتريدية في التكوين. وعلى كل حال فهي مسائل فرعية لا تضر في أصول الاعتقاد.

(٢) وقد بينت أمثلة على المراد بالأصول والفروع في العقيدة في شرحي على مسائل الخلاف لابن كمال باشا، فليرجع إليها، وأما بيان أن هؤلاء العلماء المذكورين لم يخالفوا في أصول فقد تكفل به من كتب في الفرق كالإمام عبد القاهر البغدادي وغيره.

الشافعي يقول: قلت لمالك بن أنس: هل رأيتَ أبا حنيفة؟ قال: نعم، رأيت رجلاً لو كلّمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحُجّته.

وأما العمل فقال علي بن يزيد: رأيتُ أبا حنيفة رضي الله عنه ختم القرآن في شهر رمضان ستين ختمة، ختمَهُ بالليل، وختمه بالنهار. وقال حفص بن غياث: صلى أبو حنيفة صلاة الفجر بوضوء العشاء الآخرة أربعين سنة.

ومناقبُه في العلم والعمل مشهورةٌ لا تحصى.

فلما تحقّق عند أبي جعفر الطحاوي ـ الذي هو إمام المحدثين ـ أنهم جمعوا بين العلم والعمل، وأن مذهبهم عمدةُ أهل السنة والجماعة، سماهم فقهاءَ الملة، واختارَه لنفسه، وذلك لأن أبا حنيفة وُلد في عصر الصحابة، وروى عن بعضِهم، وتفقه في زمن التابعين، وناظر بعضهم فكان منهم. وقد رضي الله عنهم ورضُوا عنه على ما نطق به الكتاب العزيز، وشهد به النبي بخيريتهم حيث قال ﷺ: «خير القرون الذي أنا فيه ثم الذين يلونهم...» الحديث[1]»[2].

كلُّ إنسانٍ عاقل يعرف من هو الإمام أبو حنيفة: إنه أكبر الفقهاء الأربعة ومن أحَدِّهم ذهناً، وأشهرِهم في العالم الإسلاميّ، وقد قال الإمام الشافعي: **كلُّ الناس عيالٌ على أبي حنيفة في الفقه.**

ولكنَّك ترى البعض يذكُرون نصوصاً تَذُمُّ وتَقدَحُ في أبي حنيفة، لماذا يفعلون هذا

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (٣٦٥٠). ومسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، (٢١٤ – ٢١٥) بنحوه.

(٢) «شرح الطحاوية» للبابرتي ص٢٥.

والإنصاف يدعو إلى أن يورد الإنسانُ النُّصوصَ التي تمدُح والتي تذمُّ، لا التي تذُمُّ فقط؟ ثم إذا وجد عباراتٌ عن بعض المتقدّمين فيها ذمٌّ لبعض الأكابر عليه أن يعيد النظرَ فيها وينقدها، ليجد أسبابَها، وعللَها، ولا يصحّ له أن يعتبرها هي المعبّرة عن هذا الإمام دونَ غيرها؛ ليتمسك به من بعد ويحتجّ بها على الناس جميعاً في الحطّ على هذا الإمام! فما من واحدٍ من العلماء إلا وقد وُجد من يقدَح فيه من المغرِضين، أو ممن لهم نظراتٌ خاصة وتقييماتٌ معينة يحتكمون إليها، فما بالك إذا كانت النصوص الجارحةُ تنسب إليه أموراً مكذوبةً ومفتراةً؟!

ومن هنا فإننا نتعجب جداً من صنيعِ كثيرٍ من المنتسبين إلى السلفية والوهابية والتيمية في هذا الزمان، أولئك الذين يفرحون إذا وجدوا كلمةً من هنا أو هناك في ذمّ الإمام أبي حنيفة، فإنك تراهم يطيرون بها، وينشرونها بين الناس، دون أن يكلّفوا أنفسهم إعادةَ النظر فيها ونقدها، ونحن وإن كنا نعلم السبب الذي يدفعهم لذلك، إلا أننا نذكر ما نذكره لنشير للباحثين بأن هذه الطريقة من النقد والجرح غيرُ سديدة، بل إنها طريقة مُغرِضة، وراءها غرضٌ لا يُفصح عنه أصحابها.

ثمَّ إن النصوص التي يأتون بها لذمّ أبي حنيفة غالبُها وردت عن مجسّمة أو مشبّهة أو من أصحاب البدع من الفرق الإسلامية، أو عن من لا يعرف هذا الفن أو فنَّ الفقه الذي برع فيه أبو حنيفة، وشهادة الواحد فيما لا يعرف مردودة، وشهادة العدوِّ على من يعاديه مردودة[1].

---

(١) لا يعارضنا معارِضٌ بأن يقول: إن بعض رجال الحديث تكلموا في أبي حنيفة من حيث حفظه وضبطه، ونحو ذلك مما يتعلق بالرواية؛ لأنَّ كلامهم هذا لا يقال عليه ذمٌّ وتشنيع، فهو وصف منهم له بحسب اجتهادهم. ولكننا نتكلم على من رموه بكل نقيصة وزعموا أنه ينقض عرى الإسلام، واتهموه بالكفر وغير ذلك.

وقد سمعت أحدهم يوما يصرّح على رؤوس الناس بأن أبا حنيفة قد استُتيب من الكفر مرتين، ويتخذ هذه الكلمة مجرّدةً عن أسبابها دليلاً على القدح في أبي حنيفة، فقلت له: أيها الجاهل، ألا تعلم أن الذين استتابوه إنما هم الخوارج، والخوارج إنما استتابوه؛ لأنه يخالفهم في مذهبهم، فاستتابتُهم له مرتين دليل على حُسن عقيدته لا على بطلانها؟! فانعقد لسانُه وتضاحك الناسُ عليه[1].

---

(١) والزعم أن أبا حنيفة رحمه الله استتيب من الكفر مرتين بل مراراً فيه روايات عديدة ذكرها عبد الله ابن أحمد بن حنبل صاحب كتاب السنة انظر (١ : ١٩٢) وبعدها بقريب من عشرين صفحة، ورد فيها روايات كثيرة في هذا الشأن بصيغ مختلفة، وهي واهية لا قيمة لها، وذكرها غيره من أصحاب التواريخ والرجال.

وقد زُعم أنه استتيب من مسائل كفر بها، كخلق القرآن، ونحوها، فهناك ما ينفيها ومنها ما قاله الإمام أحمد بن حنبل نفسه كما أورده الخطيب البغدادي في تاريخه (١٣ : ٣٨٤) قال النخعي حدثنا أبو بكر المروذي قال: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول: «القرآن مخلوق»، وهذا صريح في أن ما أورده ابنه في كتاب السنة عن كثيرين من أنه استتيب من جراء تكفيره لقوله بخلق القرآن غير صحيح، نسبوا إليه الزندقة، ولكن شيئاً من ذلك لا يثبت.

ومن أحسن ما رأيته في تفسير القول باستتابته من الكفر مرتين ما جاء في كتاب التذكرة الحمدونية: إنه لما قدم الضحاك الشاري ـ وهو من الخوارج ـ الكوفة قال لهم: جيئوني بالفقهاء. فتفرق الناس ووجدوا أبا حنيفة فأتوه. فقال: يا شيخ تب إلى الله من الكفر، فقال: أنا تائب إلى الله من الكفر. فلما خرج قال له رجل من أصحابه كان قد جالس أبا حنيفة: إن مذهبك عنده الكفر ومنه تاب، قال: ردوه فقال: يا شيخ، تبت من مذهبي ومذهبي عندك الكفر. قال: فقال أبو حنيفة: أوظننت بي ذلك؟ قال: نعم؛ قال: أظنك ظن سوء فهو ذنب؟ قال: نعم، قال: والذنب عندك كفر؟ قال: نعم، قال: فتب منه، قال: أنا تائب إلى الله، وأنت يا شيخ فتب إلى الله فقال: أنا تائب إلى الله. فلما خرج القوم قال قوم من أهل الكوفة: استتيب أبو حنيفة مرتين.

فهذه الحادثة هي منشأ القول باستتابته من الكفر مرتين!

وقد جاء في هذه الروايات محاولة نسبة الإمام أبي حنيفة إلى المرجئة، لقوله بجواز الخروج في =

إنَّ الذي يجعلهم يفعلون هذا هو أن الإمام أبا حنيفة يخالفهم في مذهبهم، فهم مجسمة ومبتدعة، وهو ليس كذلك، وبعض المجسّمة تستبيح الكذب ـ ولو عملاً دون إباحته اعتقاداً لأنهم يكفرون عندئذ ـ على أعدائهم؛ ليُشَوِّهُوا صورَتَـهُمْ في أعين الناس، وقد يكون سبب ذلك أنهم يسارعون للهجوم على مخالفيهم بكل وسيلة ضعيفة أو كاذبة حباً في التنفير منهم، وقد يتلقفون بعض ذلك فيستعينون به ويصورونه للناس بصورة الحقيقة، والتلبس بذلك منهي عنه كما هو معلوم، يقترب من الكذب. ولذلك فإنك ترى افتراءاتِهم تَترى على كلّ مَن يقاومهم مِن المتقدمين والمتأخرين، كالإمام الرازي والغزالي والجويني والآمديّ، وكثيرٌ ممن وقفوا في وجههم في هذا الزمان لاقوا من حملات التشنيع ما لا يكاد يتصوّره أحد، بل إننا نعلم أن هذه الطريقة يتبعها جميعُ المبتدعة الذين لا يتّقون الله تعالى، فكم تعرّضنا نحن وغيرنا إلى القدح والذمّ والاتهامات التي ما أنزل الله بها من سلطان، ولكن هذا لن يصرفنا عما نحن فيه، وإنَّ كلَّ جادٍّ في خدمة هذا الدين لَيتوقّع أنْ يلاقيَ الصعابَ من الأمور والمشاقّ الـمَهولة، فهذه ضريبة الاشتغال في الدين ومحاولة بيانه للناس في هذه الدنيا الدنيّـة.

وقد ورد في كتاب (السنة) المنسوب لعبد الله بن أحمد بن حنبل حوالي مئة وتسعين

= ذلك الزمان، وهذا القول لا يدل بمجرده على الإرجاء، كما هو ظاهر، فقد خرج من هو أشرف من أبي حنيفة، وقتل دون ذلك، ولا يصح أن يقال إنه خارجيٌّ، أو مرجئيٌّ! وربما لذلك جاء في بعض الروايات أن من استتابه هم أصحابه، كما نقله عبد الله بن أحمد بن حنبل عن سفيان، في كتاب السنة (١ : ١٩٢)، وأورده غيره أيضاً أن سفيان قال: «استتاب أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة مرتين»، فالمراد بأصحابه في هذه الحالة بناء على أنه خارجي أو مرجئي يجوِّز الخروج، بناء على ظنّ من اتهمه بذلك! فيكون أصحابه ـ في حكمهم ـ الخوارج أو المرجئة، وهذا يؤيد ما ذكرناه.
وسواء سلِّم هذا الأمر لنا أو لم يسلَّم فلا يجوز القدح في أبي حنيفة وهو من هو بمجرد روايات سقيمة نحو التي يذكرها هؤلاء.

نصَّاً في ذَمِّ أبي حنيفة، منها في اتهامه بالكفر، وفي القول بأنه أشأم مولود في الإسلام، وغير ذلك[١]، ومؤلف كتاب السنة يدل على أنه واقع في التجسيم أو يكاد، فهو مُكثِرٌ من ذكر رواياتٍ تَدُلُّ ظواهرها على التَّجسيم راضياً بها، غيرَ معترض عليها، مع تشنيعه على من حملها على محامل صحيحة، هذا كلُّه إن صحَّ نسبة الكتاب إليه، كما هو الظاهر[٢].

تراه يقول في هذا الكتاب: إن الله حين يَجلِسُ على العرش يُسمع له أطيطٌ. والأطيط هو صوت الكرسي حين يجلس عليه أحدٌ ثقيلُ الوزن، فهو يُثبت لله الجلوسَ، فمما يرويه من روايات ضعيفة منكرة عن عمر رضي الله عنه قال: «إذا جلس تبارك وتعالى على الكرسيّ سمع له أطيط كأطيط الرحل الجديد»[٣]، ومن ذلك ما رواه عن عبد الله بن خليفة قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، قال: فعظم الرب عز وجل وقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ وإنه ليقعد عليه جل وعزّ فما يفضل منه إلا قيد أربع أصابع، وإن له أطيطا كأطيط الرحل إذا ركب[٤]، وغير ذلك من الروايات المنكرة معنى الضعيفة سنداً[٥]، يذكرها ويؤيدها ويجعلها أساساً من أسس

---

(١) انظر كتاب السنة (١: ١٨٠) وما بعدها بحوالي مئة صفحة.

(٢) وقد أكد محقق هذا الكتاب د. محمد القحطاني نسبة الكتاب لأحمد بن حنبل، واستدل على ذلك بكلام لبعض العلماء.

(٣) أخرجه ابن أبي يعلى في «طبقات الحنابلة» (١: ١٣٢)، دون لفظ «الجديد».

(٤) أخرجه ابن أبي يعلى في « طبقات الحنابلة»، (٢: ٦٦)، دون ذكر قصة المرأة.

وأخرجه البزار في «مسنده»، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، (١: ٤٥٧).

وذكره ابن الجوزي، في «العلل المتناهية في الاحاديث الواهية»، كتاب التوحيد، باب ذكر الاستواء على العرش، وأعله بقوله: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ واسناده مضطرب جداً... ».

(٥) انظر كتاب السنة لأحمد بن حنبل، (١: ٣٠٠-٣٠٧)، تحقيق د. محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، رمادي للنشر، المؤمن للتوزيع.

العقيدة الصحيحة! ومعلوم ما يلزمُ من ذلك من النقائص، ويوجد في هذا الكتاب غيرُ ذلك من الأقوال الباطلة[١].

قال الإمام الهمام تاج الدين السبكي: «الأحناف أشاعرةٌ يعتقدون عقد الأشعري».

الأحنافُ ماتريدية في الحقيقة، ولكن العلامة السبكيّ وصفهم بأنهم أشاعرة، ولا يريد إلا أنهم موافقون لمذهب الأشعري في أغلبِه إلا مسائلَ قليلاتٍ فرعيةً، فلا يُعترض عليه بأن الأحناف ماتريدية وليسوا أشاعرة؛ لأنه بين مراده بقوله: «يعتقدون عقد الأشعري»، فهذا تعليل لقوله: «أشاعرة»، ولم يُرِد أنهم يتسمَّون بالأشاعرة.

ثم قال السبكي: «ومن خرج عن هذا من الأحناف فهم من المعتزلة، أما الحنابلة فمن خرج عن هذا فهم مجسمة»[٢]، وعدد هؤلاء أكثر ممن خرج من الأحناف، والأحناف منهم ماتريدية وهم الأغلب الأعمُّ، ومنهم أشاعرة، ومنهم معتزلة وكرامية، والكرامية المجسمة، والمعتزلة في الأحناف قليلون بالإضافة إلى الأشاعرة والماتريدية.

---

(١) والحديث الذي ذُكر فيه الأطيط: «....ويحك أتدري ما الله، إن عرشه على سماواته لهكذا» وقال بأصابعه مثل القبة عليه «وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب» أخرجه أبو داود في «سننه» من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه، كتاب السنة، باب في الجهمية، (٤٧٢٨).
قال الخطابي: هذا الكلام إذا أجري على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية، وهي عن الله تعالى وعن صفاته منفية، وليس المراد ـ بتقدير ثبوت الحديث ـ تحقيق هذه الصفة وإنما هو نوع تقريب عظمة الله تعالى لفهم السائل من حيث يدركه فهمُه؛ لأنه لا يعرف دقائق معاني الصفات ولا ما لطف منها ودق عن درك الأفهام. ا. هـ.
فاللازم التأويل، وبابه واسع جداً بحمد الله، ولا يحسن الوقوف عند ظواهر ألفاظه ودلالاته، ثم تبديع المؤلين واتهامهم بالمروق والابتداع وتحريف الدين، فهذا يدل على أمر وراءه.
(٢) «طبقات الشافعية الكبرى» (٣: ٣٧٨).

إذن عقيدة الطحاويِّ مَرْضِيَّةٌ عند الإمام السُّبْكيِّ، وهو في هذا ناقلٌ عن العلماء لا قائل بمجرد اجتهاده، أو هواه، فكلامه قريبٌ من إثباتٍ ونقل الاتفاق على ما قال[1].

بعد هذا التمهيد سنشرع في إكمال الشرح على متن أبي جعفر الطحاوي.

قال الطحاوي: (وما يعتقدون من أصول الدين)

الأصل هو: ما يُبنى عليه غيرُه، أو ما يتفرع عنه غيره، فكلُّ شيء هو عمدةٌ وركنٌ

---

(١) وأما حسن السَّقَّاف، وقد كان يعلن أنه أشعريٌّ من أهل السنة ثم انقلب على عقبيه، وخالفهم وقدح فيهم واختار مذهباً مختلطاً من الشيعة والزيدية والإباضية والمعتزلة وغيرهم وزاد من هواه ما شاء وأحبَّ، وهو أحد من كتب على العقيدة الطحاوية شرحاً ـ بل جرحاً ـ وتلاعب في كتابته عليه كما شاء أن يتلاعب، وكان يقصد من كتابة هذا الشرح أن يدسَّ على أهل السنة من العقائد المخالفة، ويروّج لمذهبه الذي لفّقه، منتهزاً حسن ظنِّ أهل السنة بهذا المتن، وحسن ظنّهم بمن يكتب عليه شرحاً، تماماً كما فعل ابن أبي العز الحنفي عندما كتب شرحاً على المتن نفسه مروّجاً لعقيدة ابن تيمية، والسقاف يُقَسِّمُ مَتْنَ أبي جعفر الطحاوي ثلاثة أقسام:
الأول: صحيح. والثاني: مردود. والثالث: فيه خلاف.
فالمتن الذي قال عنه العلماء: إنه محل اتفاق إلا مواضع لا تتعدى أصابع اليد الواحدة، والخلاف فيها سهل يسيرٌ، يقول عنه السقاف: إنه ثلاثة أقسام، وسنشير إلى هذا عند مرورنا على المسائل في متن أبي جعفر الطحاوي، ونوضح رأي حسن السقاف كما نوضح رأيَ غيره ممن كتب شرحاً أو تعليقاً على هذه العقيدة الجليلة، لنميز المصيب منهم من غير المصيب، ونعلّل لناسٍ أغراضهم لكي يكونوا على بينة من الأمر، فلا ينخدعون أو يتهاونون فيما يُتلى على أسماعهم.
ويقول السقاف: «عقيدة الطحاوي تمثل عقيدةً واحد من السلف وهو الطحاوي لا غير». ا.هـ.
وهذا الكلام من السقاف يبعث على الاستغراب، فالعقيدة التي ينقل كثيرٌ من العلماء الاتفاق عليها، يدعي السقاف أنها عقيدة الطحاويّ فقط، لا غير! وهذا القول من السقاف مجرّد رأيٍ له قاله لغرضٍ عنده، وهو غير سديد.

في بناءٍ ما فهو أصلٌ له، وكل شيء يُبنى عليه غيرُه فهو أصل لغيره. هذا هو المعنى اللغوي لـ «أصل» مفردِ «أصول»، وهو مقارب للمعنى الاصطلاحي بلا ريب.

كلمة «أصل» بهذا المعنى تدخل فيها العقائد ويدخل فيها الفقه؛ لأن كلمة «أصل» أُضيفت إلى «الدين».

وكلمة «الدين» شاملةٌ للعقائد والفقه، و«الدين» ـ بتعريف العلماء ـ: وضعٌ إلهي سائقٌ لذوي العقول إلى الخير، وبعضهم يقول هو: وضع مُساوق لذوي العقول إلى الخير بالذات[١].

والفرق بين الأول والثاني ـ بعد اتفاقهما على أن الدين يهدف إلى خير الإنسان دنيا وأخرى ـ هو المفهومُ من إطلاق كلمة الخير، وعدم تقييدها بالدنيا أو الأخرى، فعُلم أنه الخير بالذات مطلقاً عن زمان معين، وإن القول الثاني نصَّ على أن الدين يُساوق أصحاب العقول، أي: إن العقل بالذات لا يعارض الدين، بل يتماشى معه ولا يجد في نفسه ما يخالف به الدينَ، مع بقاء وصفه بأنه عقليّ، والأول يُبقي احتمالاً بأن العقل يمكن أن يعارض الدين، ولكنه إذا تأمَّلَ فيه انساق له وخضع وانقاد.

[بين العقل والنقل]

وهاهنا مسألة قد يبحث فيها بعض النُّظّار، وهي أن هذه المَلَكة الفكرية المودَعة في الإنسان والمسماة بالعقل: هل يمكن أن تخالف الدين الحق أم لا؟

والتحقيق في هذه المسألة: أن نعلم أن العقل ـ بما هو ملَكة في الإنسان ـ لا يجبر الإنسان على أن يمشيَ في تفكيرِه بأسلوبٍ صحيحٍ أو غير صحيح، ولكن يُمكن للإنسان

---

(١) «تاج العروس» (٣٥: ٥٦).

أن يعلمَ أنّ فكرَه صحيح أم لا، إذا أجهد نفسه وتعمّل بفكره، أما أن يكون لمجرد كونه ذا ملكة، أو صفة هي العقل، يستلزم ذلك أن يكون كلُّ ما يصدر عنه ناشئاً عن العقل ـ بما هو ملكة تقود إلى الحق والصواب فيما من شأنه أن تكشف عنه ـ فلا.

فإن الإنسان يُمكن أن يجريَ في خطوات فكرية خاطئة؛ لأنه، وإن كان الإنتاج غير موقوف على الإرادة، لكن الطريقَ التي يسير فيها الإنسانُ وترتيبَ المقدّمات أمرٌ إرادي إلى حد كبير، ولذلك الملحَظِ الإراديِّ الثابت في ذلك يتوهّم الإنسان أن كل ما أنتجه بفكره فهو نتاج عقليٌّ محض، وأنه ينبغي أن يكون صحيحاً، ويغفل عن أن الإنتاج قد يكون عقلياً ولكن ترتيب المقدّمات وموادّها قد لا يكون صحيحاً.

فضلاً عن أنّ الوهم قد يختلط على الإنسان بالعقل، من حيث إن الوهم فيه حركة أيضاً، فيتوهم الإنسان أن كل ما فيه حركة نظرية فهو عقل، فينقاد الإنسان لوهمه ظانّاً أنه منقاد لعقله.

ولذلك يطلق الناس على كل ما ينتجونه بأفكارهم: إنه نتاج عقلي، وهذا النتاج الفكري ـ بهذا الاعتبار ـ قد يكون موافقاً للشريعة والدين، وقد لا يكون، ولذلك ينشأ عندهم القول بأن العقل قد يناقض الدين والشريعة، ويغفلون أن إطلاق وصف العقل على هذه النتاجات الفكرية ليس بحسب حقيقة الأمر، ولكن بحسب ما يظهر للناس بوهمهم، وفرقٌ بين ما كان ناتجاً بحسب الفكر الصحيح، وبين ما كان ناتجاً بحسب أيِّ فكر صحيح أو غير صحيح! فيحصل الخلط بين الناس من هذا الباب.

ولكن العلماء قرّروا أن العقل الصحيح يستحيل أن يخالف الشرع الصحيح، ولذلك أطلقوا القول بأن العقل لا يناقض الشرع، خصوصاً إذا كانا قطعيّين؛ فالقطعيّات لا تتعارض بالضرورة.

والتحقيق: أن ما يطلق عليه: إنه عقلي إطلاقاً صحيحاً هو فقط ما كان قد تحقّق لدينا بعد سبره وتنقيحِه وفحصِه أنه موافقٌ وغير مخالف للعقل، بل بعد أن يثبت أنه صادرٌ عن تلك الأدلة الصحيحة التي يحقُّ لها ـ دون غيرها ـ أن تسمى عقلية، وما كان سوى ذلك فإطلاقُ وصف العقلي عليه أو دعوى أنه ناشئ عن العقل يكون مبنياً على التسامح أو المغالطات.

فإن لم يُنتَبه إلى ما قرّرناه هنا حصل الخلطُ ودعوى المضادّة والمنافاة بين الشريعة والحقيقة أو بين الدين والعقل.

وقد ينساق بعض الناس فيحسبون ـ بناءً على ذلك ـ أن العقول تتفاوت بناءً على تفاوت نتائج الأنظار التي تجري في نفوس البشر، ويحسبونها كلها عقلية محضة، والصواب ـ الذي لا ريب فيه ـ: أن العقل واحد من حيث أُسُسُه المكوّنةُ له، والنتائج التي ينتجها، ولو لا ذلك لاستحال على البشر الوصول إلى الحق ودعوة الغير إلى الدين الصحيح.

[تعريف أصول الدين]

لقد أصبحت كلمة «أصول الدين» عَلَماً، متعارفاً ومصطلحاً عليها أن تطلق على المباني الكبيرة والمسائل الأركان في الاعتقاد؛ بقرينة قوله قبل ذلك: «يعتقدون».

وتعريف أصول الدين من حيث كونه عِلماً هو كما قال البابرتي في «شرحه»: «علمٌ يبحث فيه عن أسماء الله وصفاته وأفعاله، وأحوال المخلوقين من الملائكة والأنبياء والأولياء والأئمة، والمبدأ والمعاد على قانون الإسلام، لا على أصول الحكماء، تحصيلاً لليقين في العقد الإيماني، ورفعاً للشبهات.

وقد يسمى أصول الدين بـ«علم الكلام»، إما: لأنَّ أظهر مسألة تكلّموا فيها

وتقاتـلوا عليها هي مسألة «الكلام»، فسُمّي النوع باسمها، وقيل: سمي كلاماً؛ لأن ظهور كمال الكلام إنما يكون ببيان الحقائق، وإبراز الدقائق، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم، فجعل نفس هذا العلم كلاماً مجازاً للمبالغة. وقيل: إن الـمنكرين للمباحث العقلية، والأدلة البرهانية، إذا سئلوا عن مسألة تتعلق بصفات الله وأفعاله، قالوا: نُهينا عن الكلام في هذا، فاشتهر هذا الاسم له فصار علماً له بالغلبة»[1].

فالطحاوي يقصد بالأصول الدينية: ما كان منها مطلوباً الاعتقادُ به لذاته، كما سردناه لك، وهو مصطلحُ «العقائد»، ولم يفرق بين ما كان منه يحتمل الخلاف وما لم يحتمله، ولم يفرق كذلك بين ما كفر مخالفُه وما لم يكفر، فلم يجعل التكفيرَ قيداً لمسائل الأصول، وعدمَ التكفير قيداً لمسائل الفروع، بل اعتبر الفروعَ: هي المسائل العملية مطلقاً، والأصول: هي المسائل العقائدية.

وليس لزوم التكفير هو الضابط عند العلماء بين أصول الدين وفروعه؛ فإنَّ كثيراً من فروع الدين قد يكفر مُنكرُه لا لأجل أنه من أصول الدين بهذا التعريف، بل لأنه ثابتٌ يقينيٌّ مقطوع أنه من الدين الـمُنزَل على سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، فيكون التكفير مترتباً على إنكاره؛ لأنه قطعي يقيني، لا لكونه من أصول الدين، وذلك كالصلاة والصوم، فمن أنكرهما كفَرَ بلا ريب، مع كونهما من فروع الدين، أي: من الأمور العملية المبحوثة في الفقه، ولكن لكون حكمهما قطعياً لا شك في ثبوت نسبتهما إلى الدين الحق، فإنه من هذا الباب يكفُر من أنكرهما، وسوف يأتي مزيد توضيح للفرق بين ما يكفر به وما لا يكفر به في أواخر الكتاب بإذن الله تعالى.

فأصول الدين إذن عنـد الإمام الطحاوي تُـرادفُ العقائـدَ، والفروع تُـرادفُ العمليات.

---

(١) «شرح المواقف» ص٦٦ وما بعدها.

[إشكال]

قد يُشكل على ما قلناه ـ من أن الأصول هي العقائد والفروع ما سواها في اصطلاح الإمام الطحاوي ـ إدراجُه مسألةَ المسح على الخفين، وغيرِها، في هذا المتن، ولا خلاف في أنَّ هذه المسائلَ من مسائل الفروع.

فالجواب: إنه لاحظ في إدراجه هذه المسائل في هذا المتن جانبَ وجوبِ الاعتقاد بحكم المسح وهو الجواز، والحكُم مقطوعٌ به ثابت بالأحاديث التي حكم عليها غير واحد من الأعلام أنها متواترة، كما سيأتي، لا مجرّد بيان جواز العمل بالمسح، ومعلوم أن الأول يكفُر من يخالفه، باعتبار أنّ الدليل القطعي قائمٌ عليه، وأما الجانب الثاني: فلا يكفر من لا يعمل به، لكونه من الفروع مطلقاً، وبذلك يجاب عن غيرها من المسائل العملية التي أوردها المصنف. ويستفاد من إيرادها في كتب العقائد مع أنها تبحث في كتب الفروع، أن بعض المخالفين لأهل السنة قالوا بها، فإذا أوردت في كتب العقيدة، كان في ذلك استبشاع وتنفير للمخالفة فيها، على أن نقل الحكم القطعي كالمسح إلى الظنيِّ، والعكس، وجعل الفروع العملية أصلية اعتقادية، كما فعله الشيعة في الإمامة، قد يقدح في الاعتقاد، لأنه زيادة في الدين أو أنقاص منه بلا برهان بين.

ويمكن أن يقال: إن مصطلح الأصول يدخل فيه كل ما كان مقطوعاً به، لا يحتمل الخلاف، أو أن الخلاف فيه لا يُلتَفَتُ إليه لابتنائه على مجرد شبهة، وأما الفروع فبخلافه.

وعلى هذا فإدخال الطحاوي مسألة الخفّ جائزٌ ومطرّد مع هذا الاصطلاح. فتأمّل.

ويمكن أن نقول: إن مصطلح «الأصول» ـ إذا أُطلق ـ يدخل فيه أصول العقائد، وأصول الفقه، أي: المسائل الأصول من الفقه، وهي المسائل المقطوع بها، الثابتة على

سبيل اليقين لا مجرد الظنّ. وعلى هذا فإذا قيل: «أصول الدين» فباعتبار أن الدين شامل للعقائد والفقه، فإنه يدخل فيه الأصليات من العلمين، وبالتالي فيجوز إدراجهما في فنٍّ واحد من هذه الحيثية.



موضوع علم الكلام

موضوع هذا العلم: هو المعلوم من حيث ما هو مُوصلٌ إلى العلم بالأدلّة القائمة على العقائد الدينية الصحيحة، فمن حيث ما موضوعه المعلومُ، فإنه أعم العلوم على الإطلاق؛ لأنَّ كلَّ العلوم سواه تبحث في معلوم ما، فالفقه يبحث في أحكام أفعال الـمكلفين، والطب يبحث في جسم الإنسان من حيث دفعُ الآفات وجلب الصحة، وهكذا، أما هو فله البحث في كلّ ما هو معلومٌ، بحيث يؤدي البحث فيه إلى تدعيم العقائد الدينية والكشف عنها، فما كان كذلك فهو موضوع له.

فلذلك يجب أن يكون المتكلمُ أوسع الناس علماً وأحدَّهم نظراً، ويجب على المتكلم أيضاً أن يباشر معرفةَ العلوم المكشوفة في كل عصر من العصور، والنظرَ فيها لتمييز ما يفيد في مقصوده مما لا يفيد، وبالتالي فإنه لا يُستبعد أن ينكشف للمتأخّرين من المتكلمين من الأدلة ما لم يكن يعرفه المتقدّمون، وهذا يكون نوراً مع النور، مما يزيد الأمر بياناً وظهوراً عند الناس.

وربما ينكشف للمتأخر أيضاً ضعفُ بعض الأدلة التي اعتمد عليها بعض المتقدمين، ولا ضرر في ذلك مطلقاً، بل هذا الكشف يكون واجباً شرعياً على المتكلم؛ فإنه لا يجوز بناء العقائد الدينية على الأدلة الضعيفة أو الباطلة.

والمقصود المهمُّ للمتكلم هو معرفة الله تعالى، فنظره كلُّه من أجل الله تعالى وفي الله تعالى.

فلذلك يجب على المتكلم أن يعرف العالَـمَ على صورته الحقيقية، بقدر الطاقة الإنسانية، ويجب عليه أن يبتعد عن التصوُّر الباطل للعالَم؛ لأن العالم هو الدليل على الله تعالى، فكلما ازدادت معرفتُنا به على وجه صحيح، ازداد علمُنا بواجب الوجود الإله المعبود.

ومن هنا فإن المتكلم يجب عليه متابعة المعارف والعلوم المستحدثة، لتنقيح معرفته بالعالم، ولتصحيح معرفة الناس به، فإنَّ كثيراً منهم قد ينخدعُ أو يخدعُ غيره، فيصوّر لهم الوجودَ على غير ما هو عليه، فيلزم المتكلّم عند ذاك أن ينقُد هذا الانحرافَ؛ لِـما لهذا من أثر كبير في تقريب الناس من العقائد الإسلامية الصحيحة.

ونحن لا نريد بالوجود ما كان من باب الطبيعيات فقط، أي: الأجسام وأحكامها، أو الأعراض وأحكامها، بل يدخل في ذلك دراسة طبيعة الإنسان والحياة الموجودة على ظهر الأرض، بل في هذا الكون ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، فإن كل ذلك مما يمكن النظرُ فيه، ومما يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣]، كما يدخل في ذلك عالم الوعي والفكر والنظر والعقل أيضاً، ويدخل فيه الأمور الروحانية والنفسانية، فكل ذلك مما يمكن إذا عُلم علماً صحيحاً أن يكون باباً من أبواب الحق، وإذا ساده الخلط والخطأ أن يكون باباً من أبواب الشر، وكل ما كان كذلك فمن وظيفة المتكلّم أن ينقده ويبحث فيه، ويتأكد من الأحكام الصحيحة المقوله فيه، ويميزها من الباطل من القول، لكي يمكنه من بعد أن يبنيَ أدلته على علمٍ صحيح مبنيٍّ على وعي سديد بهذا العالم.

فعلمُ الكلام إذن له جانبان:

الأول: هو معرفةُ الأدلة اليقينية القائمة على العقائد الدينية.

والثاني: هو نقدُ الدخيل من الأفكار على البشر أجمعين، ودفعُها عن أن تكون قائدةً لهم في الحياة الدنيا.

فعلم الكلام يبني الأفكارَ الصحيحة، ويهدم الأفكارَ الفاسدة.

ومن ذلك تعرف أن وظيفة المتكلم أعلى الوظائف؛ لأن اهتمامه إنما يكون مُنصَبّاً على الأمور الكلية والأصول الكبيرة للدين، وهذه الأصول هي التي ينبني عليها غيرُها من الأحكام، فالخطأ والزيغ في هذا العلم أخطرُ بكثيرٍ من الغلط في غيره.

ولذلك فإن هذا العلم لا يليق دراستُه بكثير من الناس؛ لِما أنهم لا يرتقون إلى هذه المراقي، ولا يطيقون البحثَ الدقيق، فإن تعرّضوا له خلطوا الخبيثَ بالطيب، أو لأنهم قد تلبّسوا بالمفاسد، فربما يستغلّون القوّة الكامنة في هذه المعارف لزيادة مفاسدهم وتقويتها في أعين السُّذَّج.

ولهذا كان لهذا العلم ـ كغيره من العلوم ـ مراتب من جهة تعليمه للناس، سوف يأتي الكلام عليها في محلها، إن شاء الله.



بيان أن الخوض في هذا العلم مهم

قد يقول بعض الناس: إنَّ الناس لا يلتفتون كثيراً إلى الأمور الكلية والمعارف العقلية العويصة؛ إذ غاية احتياجهم إنما يكون إلى بعض الأمور العملية التي تفيدهم في تصحيح وتُقِيمُ مَعيشتَهُمْ في هذه الحياة الدنيا، فغير المؤمنين بالله تعالى لا يلزَمُهم النظر في ذاته، ومن أين يلزمهم ذلك؟!

فنقول في الجواب: إنَّ الواحد من بني البشر إذا نظر في شؤون نفسه، فإنه لا ريب يلاحظ أنه لا تخلو نفسُه عن التلبُّس بالميل إلى التصديق ببعض الأمور والتصوُّرات العامة للعالَم والوجود، وإلى نفي البعض الآخر، ولا يمكن لإنسانٍ أن ينكر ذلك الميل، فضلاً عن الحصول بالفعل.

ومن أقل ما يمكن أن يتُصوّر في ذلك هو أن يقولَ بعدم التصديق بالنفي والإثبات في أمر من الأمور الكلية، كوجود الإله أو الانتقال من هذه الحياة الواقعة الآن إلى حياة أخرى تقع في المستقبل بعد الموت، وهو المسمى باليوم الآخر، فلا يمكن لإنسان إذا عُرِضَتْ عليه مثل هذه الأمور أن ينفكّ عن التصديق أو التكذيب مطلقاً، بل من امتنع عن ذلك، فإنما يمتنع لادّعائه عدمَ وقوع الدليل على أيٍّ من الطرفين عنده، كأن يقول: إنني لا أصدق إلا بما أحِسُّهُ، وهذا الذي تدّعيه من وجود الإله ووقوع اليوم الآخر لا أحسُّ به الآن، ولم أحسَّ به في الماضي، فلذلك لا أصدّق به! وقد يقول البعض: إنني لم أحسَّ بهما، ولذلك فإنني أنفيهما، وليس فقط أمتنع عن التصديق بهما.

والبعض يدّعي أن البشر لا يُمكنهم بما لديهم من قوة تعقُّلية أن يغوصوا في هذه المطالب، لا لعدم وجودها في نفس الأمر، فإنها قد تكون موجودة، ولكن لنقص قدرتهم عن إدراكها والوصول إليها، إلى غير هذه من المواقف.

ولو فكَّر العاقل في هذه المطالب وفي مواقف البشر منها لرأى أنه من اللازم على جميع الناس التفكيرُ في هذه المطالب واتخاذُ موقف منها، وأدرك أنه من غير المعقول تجاهُلُ هذه المطالب بالمرَّة.

إذن، فإن التأمل الصادق في النفس البشرية يُخبرنا أن الإنسان لا بد أن يهتمّ للتفكير في مثل هذا الأمر، ولا يُمكنه أن يترك النظر فيه.

ولو لفت الواحدُ نظره إلى حقيقةٍ أنّ هناك بعضَ العقلاء المجمَع على عقلِهم بل كمالِهم في التعقُّل والحكمة أخبروا الناسَ بأنهم رسلٌ من عند الإلهِ لهذا العالَم الخالِقِ له، وأن هذا الإله أمَرَهم أن يُبلغوا الناس أوامرَ معينة، وأن هؤلاء العقلاء والحكماء من الناس عندما واجههم بعضُ الناس بالإنكار، ظهرت على أيديهم أمورٌ لا يمكن لأحدٍ من غيرهم من البشر أن يأتيَ بها، وأن هؤلاء أيضاً أجمعين لم ينسبوا إظهار هذه الأمور إلى مجرّد نفوسهم، بل كلهم أجمعوا على نسبتها صدوراً إلى الإله الذي بعثهم، ثم إن هؤلاء الناس علّموا الناس أموراً لم يكونوا يعلمونها، ورفعوا من مستوى البشر في التعقُّل لحقائق الأمور، وأبلغوا الكثيرين منهم إلى الكمالات العملية التي لم يستطع غيرُهم بلوغَها ولا تبليغَ غيرهم إليها، وكل هؤلاء كانوا أيضاً ينسبون الفضلَ في هذه الأمور والكمالات إلى الإله الواحد، وأن هذه الظواهر كانت تقعُ في كل فترة من الأزمنة الماضية وآخرُها وقوعا لم يتجاوز بُعدُها الزمانيُّ عن هذا الزمان ألفَ سنة وخمسين سنة. وأنه لم يزل كثيرٌ من الناس يتبعون هؤلاء الرسل، ويدينون لهم بالولاء، ويَدْعون لدعوتهم، معتقدين بها.

إننا ندعي أنَّ كل عاقل مميّز لحقائق الأمور إذا استحضر مثل هذه الظواهر الواقعة

في العالم، فإنه لا شك سيبلغه عقله إلى النظر في هذه الدعاوي، أي: إلى النظر في أنه هل يوجد حقّاً إلهٌ للعالم وخالقٌ له، أم إن العالم أزلي؟ وأنه لا توجد حياة آخرة للناس، وأن هؤلاء الرسل كلهم كانوا كاذبين ولم يخبروا الناس بالحقيقة؟

إننا ندعي أن أحداً من الناس لا يمكنه الانفكاك عن الاهتمام بالنظر في هذا الأمر بعد علمه بها أوضحناه، فكيف لو بيَّنَّا تفاصيلَه ودلائله؟!

فالهمة إلى النظر والتوجّه إليه، هو أمرٌ ضروري لا ينفكُّ عنه إنسان في هذه الدنيا، أما إجراء النظر وتحصيلُه فهو أمر إراديٌّ لا يصدر إلا ممن أراد ذلك، وأما من لم يُرِدِ النظر فكيف يصدر منه النظر؟ وكثيرٌ من الناس يشعرون بهذه الرغبة في التوجه إلى النظر في هذا الأمر، ولكنهم يصرفون أنفُسهم عنه لأسباب كثيرة.

إذن عندما يرى الإنسانُ، أو يسمع أخبارَ الأمور الخارقة للعادة، والأفعال العجيبة الخارجة عن مقدور البشر صادرةً عن بعض البشر، وهؤلاء يخبرون الجميع أنهم ليسوا هم الفاعلين الحقيقيين لهذه الأفعال، بل هو الله الواجب الوجود، فإن عقل الإنسان لبادئ النظر، وقبل أن يغوص في النظر ويدقق فيه يتبادرُ إليه صدقُ هؤلاء الناس، ويغلبُ على ظنّه عدمُ كذبهم، ولو تمعّن في النظر قليلاً لعَلاهُ عدمَ الطمأنينة عن القلب والخوفَ من تركِ ما سمِعَه من دون تحقيق له، فإن الإخبارَ عن حياةٍ بعد الموت وأحوالٍ خاصة لهذه الحياة هو أمرٌ لا يدفعه العقل لأول النظر، بل يجوزه ويطلب الدليل على ادّعاء انتفائه، ولهذا فإن ترك النظر فيما يخبر به هؤلاء الرسل والتواني في الكشف عن حقيقته، خصوصاً مع الالتفات إلى هذه العجائب التي صدرت عنهم، هو أمرٌ يحكم العقل بعدم وجود الحكمة فيه.

وما دمنا قد قلنا: إن النظر في أمر الرسل لأول العقل وقبل التمعُّن في النظر لا

يستلزم الحكم باستحالته عند العقل، وما دامت هناك أمور عظيمة تلزم عن هذا الأمر لو كان حقيقة بالفعل، وما دام يوجد أمورٌ تحفز الإنسان على النظر في هذه الحالة وهي أخبار الأنبياء والرسل وأحوالهم الظاهرة، والعقل يسير مع هذا الحافز لو تُرِكَ وشأنَه.

أقول: مع وجود كلِّ هذه الأمور، يلزمُ أنّ أهمّ المهمات أن نبحثَ في هذا الذي قضى الذهن في بادئ الرأي وسابقِ النظر بإمكانه: هو محالٌ في نفسه على التحقيق، أو هو حقٌّ لا شك فيه؟

فمن قول الرسول عليه السلام: إن لكم ربّاً كلّفكم حقوقاً، وهو يعاقبكم على تركها، ويُثيبكم على فعلها، وقد بعثني رسولاً إليكم لأبين لكم ذلك[1]، فيلزمنا ـ لا محالة ـ أن نعرف أنَّ لنا ربّاً أم لا؟ وإن كان: فهل يمكن أن يكون حيّاً متكلّماً حتى يأمر وينهى ويكلّف ويبعَثَ الرسل؟ وإن كان متكلماً فهل هو قادرٌ على أن يُعاقب ويُثيب إذا عصيناه أو أطعناه؟ وإذا كان قادراً فهل هذا الشخص الذي أخبرنا بذلك (الرسول) صادقٌ في قوله: أنا الرسول إليكم؟ فإذا اتضح لنا ذلك، لزمنا ـ لا محالة إن كنا عقلاءَ نعمل بمقتضى عقولنا لا بمقتضى أوهامنا وشهواتنا كسائر الحيوانات ـ أن نأخُذ حذَرَنا وننظر لأنفسنا، ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة الباقية، فالعاقل من ينظر لعاقبتِه، ولا يغتر بعاجلتِه.

ومقصود هذا العلم: هو إقامة البرهان على وجودِ الربّ تعالى وصفاته وأفعاله، وصدق الرسل، وكلُّ ذلك مهمٌّ لا محيصَ للعاقل عنه.

---

(١) أخرج الطبري في «تفسيره» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، (١٧: ٥٥٥-٥٥٦)، «... قال رسول الله ﷺ: «ما بِي ما تقولون، ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم، ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم؛ ولكن الله بعثني إليكم رسولاً وأنزل علي كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً، فبلغتكم رسالة ربي، ونصحت لكم...»».

أهمية الخوض في علم التوحيد أو أصول الدين أو الكلام

لما كان هذا العلم قد حُدِّدَت مسائلُه وموضوعُه بتحديد غايته ووسائلِه، فلا بد أن يكون الخوض فيه وتعرُّف مسائلِه ليس عامّاً لجميع الناس بل يكون مختصّاً ببعضهم، وهذا الأمر ليس بدعاً لعلم الكلام من بين سائر العلوم، فكلُّ علم من العلوم هو كذلك، فالفقه مثلاً لا بد أن يخوض فيه البعض خوضَ تفصيلٍ وإتقانٍ لمسائلِه وتحريرٍ لدلائلِه، ولا يمكن أن نوجب تحقيقَ الفقه على كلّ الناس، وكذلك علمُ التفسير، وسائرُ العلوم الدينية، بل إنَّ هذه القاعدة تنسحب أيضاً على العلوم الدنيوية، ولا يشذُّ عنها علم من العلوم.

ويظنُّ بعض الناظرين أنّ الحكم بأنّ علم الكلام واجب على الكفاية لا على الفرض إنما هو أمرٌ خاصٌّ بعلم الكلام وحدَه، ولا يشترك معه فيه غيره! وهذا غير صحيح كما بينّاه لك؛ فالعلوم يحتاج عامة الناس إلى مسائلَ منها، أما معرفةُ أصولها وتفريعاتها وكيفية انبناء الفروع على الأصول، وعلى ماذا تنبني هذه الأصولُ؟ فإن هذه الأمور ـ لكليتها وصعوبة الوصول إليها على كثير من الناس ـ فإنهم لا يحتاجونها احتياجاً مباشراً، بل يكفيهم أن يُحصّلَ العلمَ بها بعضهم، فتقوم بهم الكفايةُ عن الآخرين، أو إن الأصح أن نقول: إن الناس لا يشعرون بالاحتياج إليها مباشرة، بل يشعرون بالاحتياج المباشر إلى المسائل الفرعية المبنيّة على هذه الأصول، أما هي فلا، إلا إن علموا أنها لا تنبني ولا يصحُّ القولُ بها إلا على تلك الأصول.

إذن، لا يصح أن يقال: إن الناس لا يحتاجون هذه الأصول ويحتاجون تلك الفروع، فهذا القول يحتوي على تناقض؛ لأنَّ الفروع مبنية على الأصول، لا يصح القول

ـ مع بعض حيطة عُلمت مما بيّناه قبلُ ـ بذلك إلا إن أريد: أنهم لا يحتاجونها ابتداءً، ولذاتها، بل لِـما يُبنى عليها من الفروع، وهذا هو ما يجب أن يُفهَم مِن قول مَن قال: إن علم الكلام لا يحتاجه العامة، أي: إنهم لا يحتاجونه مباشرة من حيثُ هو استدلالٌ على العقائد؛ لأنهم إنما يحتاجون العقائدَ لذاتها، والأدلّةَ للتوصل بها إليها.

وكذلك يقال في علم الفقه، فلا يجوز القول: إن الناس كلهم يجب أن يكونوا فقهاء، بل الفقهاء دائماً هم البعض الأقل، ولكن مِن هذا البعض ينتشر نورُ الفقه إلى العامة، وبناءً على تعليماتهم وفهمهم للأحكام الإسلامية يتحرّك العامة في حياتهم الدنيا.

وهذا هو الحال في أي علم من العلوم الدنيوية، فالطبُّ مثلاً لا يجوز أن يقال فيه: إن الجميع يجب أن يتعلموه، بل الواجب أن يتعلمه البعض؛ لأن الطب ـ كسائر العلوم ـ آلةٌ يكفي أن يتعلم استعمالَها البعض، ثم يطبقونها على البقيّة، ولا يمكن لواحد عاقل أن يُنكر مدى احتياج الناس إلى الأطباء، فهم على قلَّةِ عددهم بالنسبة إلى عامة البشر، يحتاجهم الجميع، بمعنى أن الجميع يمكن أن يحتاجهم في لحظة زمانيةٍ لعلاجٍ من مرض يطرأ على أيّ فرد.

وكذلك يقال في الرياضيات والطبيعيات (الفيزياء) وغيرها من العلوم، وهذه القاعدة عامة في العلوم كلها.

والمعنى نفسُه يقال في علم الكلام، بل إن ظهور هذا المعنى في الكلام أشدُّ وأقوى من ظهوره في غيره؛ لأن العلوم كلَّها تنبني عليه وتستمد مبادئها منه؛ لأنه علمٌ باحث في أصول المعلومات كلها ليبني الأحكامَ الدينية اليقينية عليها، ويظهر التطابق بين الدين وبين الوجود في ذاته.

ومعلوم أن الدين يعطي أحكاماً في مختلف نواحي الحياة، ولا تخرج جزئيةٌ عنه، وكل هذه الأحكام لا تصحُّ إنْ لم تكن العقيدة التي بُني عليها الدين صحيحة، والذي

يبين صحة هذه العقيدة إنما هو علم الكلام لا غير، ولذلك فإن الكلام أصل العلوم على الإطلاق، هذا عندَ مَن عَلِمَ حقيقتَه، أم عند الذين غلبت على أنفُسهم تصوُّرات عنه منافية له، فهم يُنكرون ما جهلوه، لا لعدم ثبوته في نفسِه، بل لانتفاء علمهم بثبوته في نفس الأمر!

ومن هنا فإننا نقول: إن الحاجة إلى علم الكلام من البشر عامّة هي الأصل الذي يجب أن يكون معلوماً عند العلماء؛ لأن سائر الأمور الدينية تنبني على ذلك، والذي يقدح من الناس في هذه الحقيقة الثابتة في نفسها، فإنه لا شك سيُواجه تناقضاتٍ في حياته وفي فكره لا يستطيع حلها ولا تحليلها تحليلاً صحيحاً، وبالتالي فإن منهجه للإصلاح سيظل ناقصاً لنقصان نظرته إلى أصل الوجود.

وما دمنا قد شبَّهْنا المتكلمَ بالطبيب وغيرِه من هذه الجهة، وهذا التشبيه إنما أردنا به تقويةَ العلم باحتياج الناس إلى المتكلم، ونفيَ لزوم تعلم جميع الناس لعلم الكلام، فيجب أن يعرف الناظر أن الناس يتفاوتون في احتياجهم إلى الكلام، كما يتفاوتون في احتياجهم إلى الأطباء لتفاوت أمراضهم! ولذلك فإن المتكلم يلزمه أن يستعمل مع كل واحد منهم أسلوباً يليق به، وإذا كانت أدويةُ الطبيب هي التركيبات الكيماوية والعشبية والطبيعية، فإن أدويةَ المتكلم هي كلُّ معلوم من شأنه تعليمُ وتعريفُ المريض بالغلط الذي وقع فيه، فإن صلحت الموعظة الحسنة مع واحدٍ ربما لا يصلحُ آخرُ إلا الجدال والنقاش، ومع ثالث ربما لا يفيد إلا البيان الصحيح المجرّد عن الجدل وعن المواعظ وهو الكلام بالحكمة، ومراتبُ ذلك تتفاوت تفاوتاً لا يكاد ينضبط.

فبعض الناس ربما يعتقدون بالدين والعقائد الصحيحة من أول سماعهم لِما يُلقى إليهم منه، ويبين لهم بعض البيان، وذلك بسبب متابعةِ الأهل، أو الوالدين، أو المعلم، أو اطمئنان لنفسه خاص، أو غير ذلك، فإن اكتفى هذا المعتقدُ بهذا القدر، ولم يكن طالباً

للتعلم والترقي إلى مراتبَ عليا في العلوم والمعارف، وكان منشغلاً بالوظائف الدنيوية من الشغل والتقاط الرزق، فينبغي أن يُترَكَ على ما هو عليه، ولا تُثارَ عقائده بإلقاء التشكيكات وإيراد الشُّبه عليها، ولا يُلفت نظره إلى البراهين التي ربما تصعُب عليه، أو تكون سبباً في إثارة الشك في نفسه.

وأما من اعتقدوا الحق تقليداً، وكانوا متصفين بشيء من التنبه والتفكير، بحيث إن حركة فكرهم في الموجودات والمعلومات في أنفسهم أدّت إلى إثارة بعض الشبه فيها، فهؤلاء لا ينبغي أن يسكت عنهم، بل يجب أن يُعلَّموا بالحكمة ويُعطَوا من البراهين بقدر ما فيه صلاح أحوالهم، ولا يُزاد معهم من التدقيقات العقلية والنقلية إلا بالقدر اللائق بهم وبحالهم، وإن أمكن الترقّي بهم ودفعُ نفوسهم إلى التأمُّل الصادق والتكامل في العلوم فلا ريبَ أن ذلك يكون أحسن.

وطائفةٌ من الناس مالوا إلى الباطل سواءاً كان كفراً صريحاً أو بدعةً جامدة بسبب تقليد، أو محبةٍ لِـمَن هو معتقدٌ بها، أو غير ذلك؛ كأن توافق ما عليه الواحد من الجهل والتعلُّق النفسيّ الباطل بالقضايا، وأغلقوا عليها نفوسَهم، ولم يطلبوا غيرها، بل تعصّبوا لِـما هم عليه، ونفروا من غيره، فهؤلاء قليلاً ما يجدي الحوار معهم، وغالباً ما يزيدهم تعصُّباً ومقتاً للمخالف، فهؤلاء تضرُّ بهم المعارف والعلوم كما تضر أشعة الشمس بالخفّاش!

والإنسان ـ على وجه العموم ـ إذا اندفع وراءَ نفسه وشهواته، فإنه يتعصّب لأول فكرةٍ تميل إليها نفسُه، وقليلٌ من الناس مَن يُساوون بين الأفكار والمعارف من حيث زمانُ معرفة النفس لها، فأغلب الناس عندما يرتبطون بفكرة، فإنهم يعتقدون بها لِـما يظنونه من أنهم يحقّقون ذواتِهم ويحصّلون على أقوى مراتبِ وجودِهم إذا تمسكوا بها، ولذلك فأنت عندما تُواجهُهم بإبطال هذه الأفكار، فإنهم لا يفهمون هذا الأمر على

أنه مناقشةٌ ومحاولة لمعرفة الحق وإبطال الباطل، أو التعرُّف على الحقائق من حيث ما هي هي، بل يتوهمون أنك إنما تريد إفناء ذواتهم؛ لأنهم ربطوا وجودَهم بهذه الفكرة، وصارت جزءاً من نفوسهم، فأنت عندما تُبطلها لهم، وتفي حقّيّتها في الوجود، فهذا يساوي عندهم أن تريد قتلَهم واستلابَ الحياة من أجسادهم! ولهذا فإنهم لا بد أن يعارضوك، ولن يُسلموا لك بالسهولة التي ربما ينتظرها كثيرٌ من الغافلين عن هذه الحقيقة.

ومن هنا فإن الداعيَ إلى فكرة معينة لا بدَّ له أن يعرف هذا الأمر، ويعتبره عندما يخالط الناس، ولا بدَّ له من دراسة أوضاعهم حتى يمكنه التغلغُل إلى نفوسهم، ومحاولةُ إفناء هذا الاعتقاد الكامن فيها، وإفهامُهم أن الكمال الحقيقي إنما يكون باعتقاد الأحكام الصحيح عن الوجود، لا الخاطئة والمخالفة له، وبالتدريج ربما يتمكن من تغيير مواقفهم.

وعلى كل الأحوال، فإن على الداعي أن ينتبه إلى هذه الظاهرة التي يسميها العلماء بالتعصب، والتقليد، وأن يعرف أن التعصب والتقليد ليس مذموماً مطلقاً لذاته، وإلا لكان كلُّ تعصُّب مذموماً، وليس الأمر كذلك، إذا أريد بالتعصُّب التمسُّك بالفكرة؛ لأن التمسُّك بالفكرة الصحيحة محمود، إذن فليس كل تعصُّب مذموماً، ولذلك فلا ينبغي للداعي أن يخاطب الإنسانَ من هذا الجانب، بل عليه أن يلفت نظرَه إلى أن الأساس الذي بنى عليه هذا التقليد والتعصب ليس صحيحاً، وبالتالي فلا يحسن له هذا الفعل، فيكون الأساس الأهم لا إلى مجرّد تمسُّك الفرد بالفكرة أو العقيدة، بل هو الدليل والأساس الذي بنى عليه ذاك الإنسان عقيدته وتمسّك بها. فإذا أمكن أن تَـهُزَّ نفس الإنسان ليعيد النظرَ في ذلك الأساس، فإنك تكون قد قطعتَ خطوةً مهمة في مساعدته على الاهتداء.

وبيانُ عدم صحة الحكم الذي يبني عليه المرءُ نفسه، يكون بأساليبَ ووسائلَ مختلفةٍ، بعضُها عقليةٌ محضة، وبعضها نفسية أو عادية، وهكذا.

والخلاصة: إن الإنسان الذي تواجهه هو ـ في عينِه وفي نفسِ الوقت ـ المشكلةُ التي يجب عليك حلُّها، ومعلومٌ أن المشكلات لا تُحلُّ كلُّها بنفس الأسلوب، ولذلك فإن مخاطبة الناس لا يجوز أن تكون بنفس الأسلوب لجميعهم، فإن هذا يكون تنزيلاً للحكم في غير محله، وهذا معارضٌ للحكمة، وهو قبيح! بل الواجب على الداعي أن يعرف الأسلوبَ المناسب للشخص الذي يخاطبه، فيستعملَه.

ومعلوم أن هذا التقدير والتنزيل لا يقدر عليه كل أحد، وهذا مُسَلَّمٌ، ولذلك فإن واجب الدعوة لا يجوز أن يكون عيناً على كل أحد، وبكل الأحكام.

بل التحقيق في هذا أن نقول: إن الدعوة لها أطراف:

الأول: الداعي، والثاني: المدعو، والثالث: الحكم المدعو إليه، والرابع: الفعل الذي هو الدعوة. وعندما نتكلم عن الدعوة فيجب أن نلاحظ هذه الأطرافَ كلها.

فالداعي يجب أن يكون عالِـماً بما يدعو إليه، حكيماً في توجيه الكلام إلى المدعو، عارفاً بالتأثيرات الكلامية على النفس الإنسانية، مقدّراً للعواقب التي يمكن أن ينحرف إليها المدعوُّ نتيجةَ المؤثرات الزمانية والعواطف النفسانية.

والمدعو لا بد أن يكون في حالٍ تؤهّله لفهم الدعوة، فلا يجوز أن يكون صبيّاً غرّاً أو غبيّاً أو مجنوناً، ولا بدَّ أن يكون مكلَّفاً.

وأما الدعوة ـ وهي: الفعل الإضافي الحاصل بين الداعي والمدعوّ ـ فلا بدَّ أن تكون مناسبةً للمدعوّ من حيث كونُها مؤثرةً به سائقةً له إلى الغاية من الدعوة، وذلك أن الدعوة فعلٌ، وكل فعل إنساني لا بد أن يكون له غاية، فإذا لم يكن الفعل مناسباً للغاية التي صدر من أجلها، فالفعل عبارةٌ عن عبث لا فائدةَ فيه، ولا مصلحةَ تُرجى منه.

وأما المدعوّ إليه فيجب أن يكون محلَّ خلاف؛ إذ لا يجوز أن يدعو الواحدُ غيرَه إلى

ما هما متفقان عليه، وعاملان من أجله، أو يكون محلّ غيبة عن الذهن، أو أن الناس قد تخلفوا عن العمل من أجل تحقيقه، أو غير ذلك.

ثم إن المدعوّ، قد يكون نبيهاً، وقد يكون أحمقَ، وقد يكون عنده بعض المعارف والعلوم، وقد يكون جاهلاً، وقد يكون متعصباً، أو عادلاً منصفاً، وأحواله عديدة، وهذه لا بدَّ أن يراعيها الداعي عند إجراء دعوته.

وهكذا يقال عن المجادلة والمناظرة، فهما أمران مطلوبان، ولكن كلّ واحد له أحكامه وقوانينه، والحكيم هو من ينزِّل كلَّ هذا منزلَه ولا يتعدّى به عنه.

فالتحقيق إذن: أن المتكلم لا بدله من معرفة النفس الإنسانية، أي: معرفة ما يُحرّكها وما يُبقيها خامدة، ومعرفة ما يُؤثر فيها فيدفعها إلى القيام بالفعل المعين أو الصدود عنه.

ولا بدَّ للمتكلم من أن يراعيَ ذلك كلَّه ويدرسَه دراسةً تحقيقية خالصة، ويستكشفَ قوانينه؛ لتكون أسلحة له تُمكّنه من التفاعل مع الناس بالصورة المؤثرة في تحصيل الهدف المنظور إليه. كلُّ ذلك من صلب وظيفة المتكلم.

ولا يجوز لواحدٍ من الناس أن يظن أن المتكلّم لا شغل له إلا في الأدلة العقلية الخالصة، والاستدلالات المنطقية الجامدة، بل إن وظيفتَه وميدانَ عمله أبعدُ من ذلك، إلى المدى الذي أشرنا إلى أطرافه فيما سبق.

فإن موضوع الكلام: هو كل معلوم من شأنه أن يكون دافعاً لتأكيد القضايا العقائدية والأحكام الدينية، فكما أن المتكلم لا بدَّ له من دراسة الطبائع الكونية في الأرض وفي السماء، فكذلك لا بد له من الخوض في غمار النفس الإنسانية لكي يتعرف إلى أطوارها وحقائقها؛ ليتمكن من الكشف عما يؤثر فيها من أدلةٍ وبراهينَ أو أساليبَ، ولهذا فإن علم الكلام هو سيد العلوم، والمتكلم هو الحاكم على سائر العلماء.

بيان بطلان الذمّ لعلم الكلام:

وقد ادعى بعض الذين تكلموا في هذا العلم، أن السلف ذمُّوا البحث فيه، واحتجوا بما ورد عن بعضهم؛ كأبي يوسف من قوله لبشر المريسي: العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم. وعنه أيضاً أنه قال: من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب.

ونحو ما رُوي عن الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام(١).

والحق أنَّ علم الكلام ـ كما وضحناه ـ واجبٌ وجوبَ كفاية على المسلمين، فلا بد من وجود من يقوم بكفاية المسلمين في هذا الجانب.

وأما ما ورد عن بعض السلف من الذمّ عليه، فما قاله أبو يوسفُ فإنما وجّهه إلى بعض المتكلّمين الذين اشتهروا بخلافهم لأهل السنة، وهو بشر المريسي، ولم يذمّ مطلَق علمِ الكلام، فيكون ذمُّه للكلام خاصّاً بالكلام الذي على شاكلةِ كلام المريسي، أي: الكلام المخالف لأهل الحق. وهذا الذمُّ صحيحٌ إذا توجّه على المخالفين.

---

(١) وقد تعلق ابن أبي العزّ ـ التابع لابن تيمية، المروج لأفكاره، المخالف لكثير مما في العقيدة الطحاوية ـ بنحو هذه الأقوال، في ذمّ علم الكلام.

ويمكن للمهتم بمعرفة التفاصيل لهذه الأقوال الصادرة عن بعض المتقدمين ومناقشتها أن يرجع إلى كتاب تدعيم المنطق، فقد بحثت في القسم الثاني منه جملة وافية منها، وقمت بتحليلها بقدر كافٍ، وكذلك فليرجع من أراد الاستزادة إلى كتابي موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، فقد بينت فيه جهات كثيرة تتعلق بهذا المبحث.

وكذلك نقول في ما ورد عن الإمام الشافعي، ويدُلُّ على ما فهمناه منه تعليلُه الحكم الذي حكم به على أهل الكلام بقوله: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة...إلخ، فيكون تركُ الكتاب والسنة هو السببَ في الذمّ الصادر عن الإمام الشافعي، فإن تحقّق لنا أنّ بعض المتكلمين مِن أهل السنة إنما بحثوا في هذا العلم متمسّكين بما قامت عليه الأدلّة من الكتاب والسنة، فلا يتوجّه على هؤلاء أيُّ ذمٍّ قطعاً.

وأيضاً، فإنما ورد هذا الذمّ على بعض المتكلمين في زمان معيّن، فلا يصحُّ تعميمُ الذمّ على كلّ زمان، وذلك لأن الذمَّ إذا وقع على بعض المتكلمين في زمان معين، فيحتمل أن يكون سببه أصل علم الكلام ومفهومه، من حيث هو الاستدلال على العقائد الإيمانية، بالأدلة المقبولة، ويحتمل أن يكون متعلقا ببعض من استغل بعلم الكلام، فأخطأ السبيل، ولما كان هذا المشتغل المخطئ مشهوراً في ذلك الزمان عُلِّق الذم بمن اشتغل بعلم الكلام، لتبادر هذا المخطئ إلى الأذهان عند الإطلاق، فهذا ن هما الاحتمالان الممكنان لتفسير الذم، وإذا نظرنا إلى السبب الأول، فلا يجوز أن نجعله مصححاً للذم، لأن علم الكلام بهذا المفهوم علم واجب على الكفاية، ولا أحد يستطيع ردّه ولا ذمه، سواء كان من المتقدمين أو كان من المتأخرين، ومن ذمه قاصدا هذا المعنين فذمه مردود عليه كائنا من كان، ويستحيل أن يكون الأعلام من السلف أرادوا هذا المعنى وهم يرون آيات القرآن تدفع همم الناس لتأييد أركان الدين عقائد وفروعاً بالأدلة المقنعة الباعثة على الطمأنينة والثقة بها، ولذلك وجب أن نحملها على أنهم أرادوا ذمّ طائفة معينة اشتغلوا بعلم الكلام، وأخطأوا. وإذا كان هذا هو الواقع، فلا يصح تعميم ذمهم لهذه الطائفة، أو لهؤلاء المتكلمين بأعيانهم، إلى أصل علم الكلام، فضلاً عن تعميم الذم على سائر المتكلمين، فهذا التعميم يكون عندئذ مجرد مغالطة مردودة.

ثم نقول: كما ورد عن بعض العلماء الذمُّ في علم الكلام، وإن كان بالمعنى الذي

وضّحناه، إلا أن غيرهم من العلماء مدحَ علم الكلام واعتبره علم أصول الدين[١]، وقال: إنه فرضُ كفاية على المسلمين.

فكيف يجوز أن نطلق الحكم بذم علم الكلام، ونحن نعرف أن بعضَ العلماء مدحوه؟ وهذا أقل ما يمكن أن نقوله في هذا المقام. والحقيقة أنا إذا قسنا من أطلق الحكم بمدح هذا العلم بمن أطلق القول بذمه عبر العصور، لقلنا بكل ثقة إن النسبة الغالبة هي التي مدحته وأقرت بفائدته، وأما الذين أطلقوا القول بذمه، فكانوا هم الأقلين عبر العصور. ولا يصح أن ندرج فيهم الأئمة الكبار الذين ذموا متكلمين معينين لأسباب ومسائل قالوا بها، كما قررناه، فهؤلاء الأئمة العظام، لا يمكن أن يحكموا ببدعية هذا العلم من أصله، ولكن بعض المجسمة والحشوية قاموا بتأويل أقوالهم، أو بالتعسف في فهم العموم منها، كعادتهم في التعلق بالشبهات والمحتملات، والعزوف عن الظواهر الراجحة، ولذلك فإن هؤلاء الكبار عند التحقيق يندرجون في مادحي العلم لا ذامِّيه.

إننا لا نأخذ أحكامنا من مجرد قولٍ منقولٍ عن إمام إلا إذا تبيّن لنا صحته بالدليل، أو تبين ذلك لأهل العلم! وقد صرّح أهلُ العلم أن الحقّ المنعُ من ذمّ علم الكلام على العموم، وعلى سبيل الكلية، وعلى أنَّ ما ألّفه أهلُ السنة من كتبٍ في علم الكلام هو فرضُ كفاية على الناس.

هذا كله إلزاماً، واستلزاماً، وأما التحقيق: فهو ما أوردناه سابقاً من بيان حقيقة علم الكلام، وأنه مهما كان اسمُ هذا العلم، إلا أن حقيقتَه واجبةُ الطلب، بنصّ القرآن الصريح الذي أمر الناس بالنظَر في الآفاق وفي الأنفُس؛ ليتوصلوا بالعقل إلى العلم

---

(١) كما سنبين ذلك قريباً.

بصحة الدين، ومطابقته لمصالح الأنام، وحقيقة الأمر الواقع في نفس الأمر، فلا يغترّ البعضُ بما يشيعه الجهلةُ من الذمّ لهذا العلم دون تحقيق المناط، أي: دون معرفة أنّ هذا الحكم بأيّ أمرٍ تعلّق؟

ونحن قد عرَّفناك ذلك، فالزمْهُ واحرصْ على تعلُّم هذا العلم؛ فإنه لا يقوم للمسلم شأن إلا به، وبمقدار ما تحقّقَ منه ارتفع قدرُه وثبتَت قدمُه في الإسلام.

ولا تلتفت لمن يقول: إن هذا العلم يُورث الشك والريبة؛ فإنما هذا للمبتدئين فيه، أو الذين لم يُحسنوا تعلمه، ومن هذا الذي قال: إن الشك والريبة يكون فقط لمن يتعلم علم الكلام؟ ألا تعرفون أن بدايةَ تعلُّم الإنسان لأي علمٍ أنه قد يبدأ بالشكّ في كثير من الأمور، ثم إذا رسخَت به قدمُه في العلم، سكنَت نفسُه، واطمأنَّ عقلُه؟ ولكن الشك لا يكون مقصود العلم، بل قد يكون فرض الشك[1] في المسائل المبحوث فيها أمراً ضرورياً لطلاب التعمق والتحقيق في العلوم، وقد يضطرب نظر الناس هنا عندما لا يفرقون بين طلاب العلوم الذين يخطط لهم ليكونوا محققين في هذا العلم، أو يرغبون في أن يكونوا كذلك، وبين عامة الناس الذين يكون مقصودهم في غالب الأمر هو حاصل نتائج العلم من البحوث والمسائل، فطلاب العلم لا بد في مرحلة معينة من طلبهم للعلم من إعادة البحث في كثير من المسائل التي تلقفوها في أوائل الطلب على سبيل التسليم من الأستاذ لحسن ثقتهم فيه، بل على الأستاذ الناصح أن يدفعهم دفعاً لذلك، ولكن يوجههم ليكونوا ملتزمين في أنظارهم بالطرق العلمية الصحيحة في البحث والتنقير والتنقيب. أما عامة الناس فلا يحسن أن يلقى إليهم إلا نتائج العلوم مع أدلة عامة إن لزم، وإذا رؤي واحد منهم ينقر ويبحث فيما لا سبيل له إليه، ولا وقت له لديه، فيحسن بالأستاذ أن

---

(١) وهناك فرق بين فرض الشك، وبين الشك بالفعل، كما يدرك بالتأمل.

يرشد الطالب لما فيه مصلحته من الاهتمام بالعلم النافع له، وترك فضول العلم، فالتعمق في المسائل الأدلة لعامة الناس من فضول العلم في حقهم، أما بالنسبة لطلاب ذلك العلم المتعمقين الدارسين، فهو واجب عليهم. وهذا هو حاصل مراد الإمام الغزالي من إطلاقه قولته الشهيرة (إلجام العوام عن علم الكلام) فهي قاعدة منهجية سديدة، إذا فهمت على وجهها، ولا يراد منها أقفال أبواب العلم والمعرفة أمام الناس، كما توهم بعض المغرضين، بل المراد إرشادهم إلى الطريق الصحيح في حقهم(١).

وسوف نتكلّم على هذا المعنى في محل آخر من هذا الكتاب.

وأنقل هنا بعض ما بينته في أحد كتبي مما له علاقة بمـا نحن فيه، وذلك بعدما أوردتُ تعريف علم الكلام(٢):

يؤخذ من تعريف العلماء لعلم الكلام أمور منها:

أولاً: أن هذا العلم يبحث في أصول الدين من حيث بيانُها وإثباتُها، ويبحث في فروع الدين من حيث تمييزُها عن الأصول، ويمهد بإثبات القواعد التي لا يمكن تقرير الفروع إلا عليها.

ثانياً: إذا صحَّ ما ذكرناه، وهو صحيح، فإنَّ لهذا العلم موقعاً عظيماً عالياً في العلوم الدينية، ويلزم عن ذلك أن يكون له تأثيرٌ بالغ في سائر العلوم، وذلك لأن الدين له مدخلية في أكثر العلوم البشرية، إما مباشرة أو بالعرض.

---

(١) أرجو من المهتمين الرجوع إلى كتابي (موقف الإمام الغزالي من علم الكلام)، فقد بينت فيه تفاصيل في غاية الأهمية في هذا المطلب المهم. طبعة دار الفتح، ومعه تحليل لكتاب المنقذ من الضلال، سميته (تأملات كلامية في المنقذ من الضلال).

(٢) فليرجع إلى كتاب موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، طباعة دار الفتح.

ولذلك اعتبره كثيرٌ من العلماء أهمَّ الأمور الدينية، كالغزالي[١]، والإمام العضد الإيجي حيث حكم على قول من قال بوجود علم أعلى من علم الكلام بالبطلان[٢]، والعلامة الأصفهاني حيث قال: «فإن قواعدَ الشرع ومعالِـمَ الدين أصلُها الكتاب والسنة، والاستدلالُ بهما يتوقف على إثبات أن الله متكلّمٌ، مرسلٌ للرسل، مُوحٍ إليهم، وهذه الأمور إنما تُعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسَها، ورئيسَ معالم الدين ورأسَها»[٣].

مع العلم أنَّ بعض العلماء من القدماء كالشافعي والإمام مالك وغيرهما[٤]، قد وردت عنهم كلمات في ذمِّ الكلام[٥]، ولكن حذّاق المتكلمين حملوا هذه الأقوال إما على

---

(١) انظر مثلاً: الغزالي، أبو حامد، (ط١: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، «الاقتصاد في الاعتقاد»، دار المنهاج، ص٧١. وقد ذكر ذلك في كثير من كتبه ككتاب «الإحياء» و«المستصفى» وغيرهما.

(٢) انظر: «شرح المواقف»، مرجع سابق، (١: ٢٩)، وأيده في ذلك الشارح المحقق الشريف الجرجاني.

(٣) انظر: الأصفهاني، شمس الدين، (١٣٢٣هـ)، «مطالع الأنظار- شرح طوالع الأنوار»، (بلا رقم طبعة)، المطبعة الخيرية بمصر (١: ١٦)، مرجع سابق، على هامش «شرح المواقف».

(٤) انظر كتاب: السيوطي، جلال الدين، (بلا تاريخ ولا رقم طبعة)، «صون المنطق والكلام»، ت: د. علي سامي النشار، طبعة دار الكتب العلمية.

وانظر أيضاً تحليل هذه الأقوال الواردة في هذا الكتاب في كتاب «تدعيم المنطق»، وتوجد دراسة جيدة لهذا الموضوع في كتاب «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»، مع ملاحظة أنَّ في هذا الكتاب بعضَ الآراء التي هي محل الاعتراض.

- فودة، سعيد، (٢٠٠٢)، «تدعيم المنطق»،(ط١)، دار الرازي، ص١١٥-١٩٨.

- سالم، أحمد محمد، (٢٠٠٨م)، «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»، (ط١)، دار رؤية.

(٥) ويوجد كتاب للهروي اسمه «ذم الكلام»، مطبوع في دار الفكر اللبناني، أورد فيه المؤلف العديد من هذه الأقوال والآراء، وقد تكلمت على جملة منها في كتاب «تدعيم المنطق».

متكلّمين معيّنين كالمعتزلة، أو أصحابِ آراءٍ باطلة غيرِهم كالقدرية الأوائل والجهمية، ولم يجوّزوا القول بأن هذه الآراء عامّة في جميع مواردها؛ لئلا يستلزم ذلك ذمَّ أعمال بعض الأئمة الكبار كأبي حنيفة والحارث المحاسبي وغيرِهما، وأيضاً فإن النقدَ الداخلي لهذه الكلمات يدلُّ على أن أصحابها إنما أرادوا كلامَ بعض المتكلمين المنحرفين، ولم يُعمّموا القولَ على جميع علم الكلام فيبطلوه[1].

ومن المعلوم أيضاً أنَّ أنصار بعض الفرق الإسلامية الأخرى كابن تيمية كتب كلاماً كثيراً في ذمّ الكلام[2]، ولكنه كان يريد ذمَّ كلام غيرِه من المتكلمين، لا إبطالَ أصل

---

(١) انظر مثلاً ما قاله الإمام: التفتازاني، سعد الدين، (بلا تاريخ أو رقم طبعة)، في «شرح العقائد النسفية»، طبعة مكتبة إسلامية ميزان ماركيت، ومعها «الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية». ص٢٢.

وأيضاً التفتازاني، سعد الدين، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، «شرح المقاصد»، (بلا رقم طبعة)، أي: «مقاصد الطالبين في علم أصول الدين»، دار المداد، وهي طبعة مصوّرة عن طبعة مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامة بالأستانة سنة ١٣٠٥هـ ص٦ - ٧.

وانظر: «إشارات المرام من عبارات المرام» للبياضي، مرجع سابق، ص٤٤ حيث ذكر أن المتقدمين كانوا يطلقون اسم الكلام على كلام المخالفين فقط، ولهذا ورد الذم مطلَقاً، فهو وإن كان مطلقاً لفظاً، إلا أنه مقيدٌ عرفاً بما اشتهر بينهم، ولذلك لم يتردد العلماء من بعدُ باستعمال هذا الاسم، لمعرفتهم حقيقة مراد المتقدمين، وأنهم لا يذمّون أصول العلم، بل بعض نتائج المخالفين.

(٢) انظر مثلاً كتابه «درء التعارض بين العقل والنقل» وكتاب «منهاج السنة»، وكتاب «بيان تلبيس الجهمية» الذي ألفه للرد على الإمام الرازي في كتابه «أساس التقديس»، وغيرها من كتب ابن تيمية، تجد أنه كان يحاول فيها معارضة كلام غيره بكلامٍ من عنده، فهو في الحقيقة متكلّم من بين المتكلمين.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤٢٦هـ)، «بيان تلبيس الجهمية»، (ط١)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأمانة العامة. ت. محمد عبد العزيز اللاحم، وآخرون. =

الكلام؛ لأنه عارض حُجَجهم بحُجج من عنده، وحاول إبطالَ استدلالاتهم بأدلة أخرى يقترحها، وهذا هو عينُ عمل المتكلم، وذلك خلافاً لبعض الباحثين[1] الذين زعموا أن ابن تيمية نقضَ أصل الكلام، أو أيّدوا هذا الموقف.

وقد قام بعض الفلاسفة القدماء كابن رشد بنقد علم الكلام نقداً جارحاً[2]؛ محاولةً منه لإحلال فلسفة أرسطو محلَّ هذا العلم، وتبِعَهُ على ذلك الكثيرُ من المفكرين المعاصرين محاولين إحلالَ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر محل الفكر الإسلامي[3].

ونعلم أيضاً أنَّ بعض المفكرين[4] ذوي الاتجاهات المعاصرة يحاولون قدرَ جهدهم

= ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م)، «درء التعارض بين العقل والنقل»، (ط١)، دار الكتب العلمية.

ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م)، «منهاج السنة»، (ط١)، دار الكتب العلمية.

(١) ومنهم الدكتور أبو يعرب المرزوقي في بعض مقالاته المنشورة على موقعه الإلكتروني، وبعض كتبه المطبوعة ككتاب «إصلاح العقل»، و«منزلة الكلي».

ووافقه في ذلك أيضاً د. طه عبد الرحمن كما صرَّح بذلك في كتاب «العمل الديني» القسم المتعلق بالعقل المجرد، وغيرهما.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (٢٠٠١)، «إصلاح العقل في الفلسفة العربية»، (ط٣)، مركز دراسات الوحدة العربية.

ـ المرزوقي، أبو يعرب، (١٩٩٤)، «منزلة الكلي في الفلسفة العربية»، (ط١)، نشر جامعة تونس.

ـ عبد الرحمن، طه، (١٩٩٧)، «العمل الديني»، (ط٢)، المركز الثقافي العربي.

(٢) انظر كتابه «مناهج الأدلة» مثلاً، وهو موضوع هذه الدراسة.

(٣) انظر مثلاً مقدمة فرح أنطون على «مناهج الأدلة»، وأعمال الكثير من أتباع مدرسته.

(٤) انظر مثلاً كتب: أركون، محمد، (١٩٩٩)، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، (ط١)، المركز الثقافي العربي. =

إبطال فائدة هذا العلم بحُجج مختلفة نحو أن الدينَ لا يُبرهن عليه أصلاً، وإنما يؤخذ بالإيمان والإرادة لا غير، ويعتمدون على أصولٍ فلسفية غربية معاصرة تنفي وجود تأصيلٍ عقلي للفكر الديني.

أو أن الدين ليس بحاجة لحجج أخرى من العقل البشري؛ لزعم هؤلاء أن في ذلك استنقاصاً للقرآن ولكلام الله تعالى[١].

ومع ذلك كله، فلعلم الكلام ـ أو علم أصول الدين ـ أهميةٌ عظيمة، وفائدة للإسلام والمسلمين، وذلك في مختلف الجهات العلمية الدراسية والبحثية التي يهتمّ بها البشر[٢].

هذا وقد نُقِلَ عن الأئمة المتقدمين من الأحناف ما يوضح مرامهم ومقصدَهم من الكلمات التي وردت عنهم في ذمّ علم الكلام بلا تقييد، لا سيما وقد اشتغل متأخّرو الأحناف ومحقّقو المذهب بتوجيه هذا اللفظ المطلَق الوارد عن بعض المتقدمين، وسننقل بعضَ عبارات عنهم فيها الكفاية بإذن الله تعالى[٣].

= ـ أركون، محمد، (١٩٩٦م)، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، (ط٢)، المركز الثقافي العربي. وغيرها.

(١) فودة، سعيد، (٢٠٠٨)، «محاضرة طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية»، (بلا رقم طبعة)، في ضمن مؤتمر الفلسفة الذي عقدته الجامعة الأردنية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ص٥. موقع الأصلين ـ الشبكة الدولية للمعلومات.

(٢) انظر: «موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، وأثره في الاتجاهات الفكرية المعاصرة»، دار الفتح، ٢٠٠٩. مبحث تعريف علم الكلام.

(٣) كنت قد طلبت من صاحبان الشيخ لؤي الخليلي أن يكتب رسالة موجوزة في موقف أعلام المذهب الحنفي من علم الكلام، وذلك لتخصصه في المذهب الحنفي واعتنائه بكتبه، فأجابني مشكوراً بكتابة رسالة لطيفة الحجم مليئة بالنقولات التي رأيت أن أنقل معظمها في هذا الكتاب لفائدتها. =

= وقدم د. لؤي بمقدمة مفيدة في كيفية فهم كلام علماء المذهب والتصرف فيه، وننقل هنا بعض ما وضحه:

قال العلامة المحقق قاسم ابن قطلوبغا في أول التّصحيح والتّرجيح:

(إني قد رأيت من عمل في مذهب أئمتنا ـ رضي الله تعالى عنهم ـ بالتشهي، حتى سمعت من لفظ بعض القضاة: هل ثمَّ حجر؟ فقلت: نعم، اتباع الهوى حرام والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع).

[التصحيح والترجيح على مختصر القدوري، تحقيق ضياء يونس، ط١ (٢٠٠٢)، ص ١٢١، دار الكتب العلمية].

قلت: حمل كلام أعلام المذهب على غير ما أرادوا قول بالتشهي، ومن يدلس به على الناس وجب الحجر عليه، فهو ترجيح بلا مرجح، وقول بلا أدنى معرفة بقواعد المذهب، وما نحن بصدد بيانه من أقوال أئمتنا من نهيهم عن الخوض في علم الكلام وحمله على ظاهره من هذا النوع.

قال العلامة ابن كمال باشا رحمه الله تعالى في رسالته على مسألة دخول ولد البنت في الموقوف على أولاد الأولاد:

(لا بدّ للمفتي المقلد أن يعلم حال من يُفتى بقوله، ولا نعني بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته إلى بلد من البلاد، إذ لا يسمن ذلك ولا يغني، بل معرفته بالرواية، ودرجته في الدراية، وطبقته من طبقات الفقهاء؛ ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين، وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين).

قلت: إذا كان حال من ينتسب إلى المذهب، ولم يصل إلى درجة تؤهله للتمييز بين قولين متعارضين في المذهب لا يؤبه بقوله ولا يؤخذ به، فكيف بمن لا يُعرف له انتساب ولا معرفة بأقوال علماء المذهب وقواعدهم، ويحمل أقوالهم على غير مرادهم، فلا بدّ من الرجوع إلى علماء المذهب في تفسير ما أجملوه، وتقييد ما أطلقوه.

قال ابن نجيم رحمه الله تعالى في بحره: إن فهم المسائل على التحقيق يحتاج إلى معرفة أصلين:

أحدهما: (أن اطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم، الممارس للأصول والفروع، وأنهم يسكتون عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب).

قلت: فإن كان هذا المدّعي الذي ينسب لأئمتنا غير مرادهم لا يُعرف له ممارسة لأصول أو فروع، فأنّى له ولأمثاله أن يعول على أقوالهم؟! =

ولا بدّ قبل الشروع من الإشارة إلى أن الإمام رحمه الله تعالى بلغ في علم الكلام مبلغاُ يشار إليه فيه بالأصابع كما ذكره الخطيب في تاريخه ونقله الموفق المكي في مناقبه في الباب الرابع: (سمعت أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ يقول: كنت أنظر في الكلام حتى بلغت فيه مبلغا يشار إلي فيه بالأصابع)(١).

وأيضاً: (كان أبو حنيفة أول أمره يجادل أهل الأهواء حتى صار رأسا في ذلك منظوراً إليه)(٢).

وفي مناقب الإمام الموفق المكي: (أن الإمام رحمه الله تعالى لم يزل يلتمس الكلام ويخاصم الناس حتى مهر فيه)(٣).

وفيه أيضاً عن حماد ابن أبي حنيفة: (كان أبو حنيفة يأمرني بطلب الكلام ويحدوني كثيراً عليه ويقول: يا بني تعلم الكلام فإنه الفقه الأكبر)(٤).

= الثاني: (أن هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام إلا بمعرفة وجه الحكم الذي تبنى عليه، وتفرع عنه، وإلا فتشتبه المسائل على الطالب ويحار ذهنه فيها؛ لعدم معرفة المبنى، ومن جهل ما ذكرنا حار في الخطأ والغلط). اهـ.

[البحر الرائق ١: ٧٧، ط٣، ١٩٩٣، دار المعرفة].

قلت: ما ورد عن الإمام وأصحابه من النهي عن الخوض في علم الكلام بنوْه على أصل عندهم، وسنبين مناسبة أقوالهم لما ذكروه كما ورد مفسراً في نصوص علماء المذهب، وأما من نسب إليهم اطلاق منعهم من الخوض في علم الكلام فهذا من اشتبهت عليه المسائل، وحار ذهنه في الخطأ والغلط.

(١) مناقب أبي حنيفة للموفق بن أحمد المكي، ص٥١، دار الكتاب العربي ١٩٨١.

(٢) المصدر السابق ص٥٣ – ٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧.

(٤) المصدر السابق، ص١٨٣.

وفيه أيضاً عن الزَّرَنجري: (أن أبا حنيفة كان صاحب حلقة في الكلام)[١].

وفي مناقب الكردري: (كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحماد ابن أبي حنيفة قوماً قد خصموا بالكلام الناس، وهم أئمة العلم)[٢]. وهي الخصومة المحمودة لإظهار الحق كما قال الله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾. فلا يرد عليهم ما قيل في حق قريش ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ حيث إن الخصومة لإثبات الباطل هي المذمومة، وقد قُطع احتمال الذم كونهم أئمة العلم.

فهذه النصوص تدل على مبلغ اهتمام الإمام وأصحابه بعلم الكلام.

وعنون أبو جعفر الطحاوي ـ رحمه الله ـ عقيدته المشهورة بقوله: «بيان عقيدة فقهاء الملة: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله».

وتفصيل دخول الإمام البصرة ومناظرته الخصوم ومدى اهتمامه بعلم الكلام مفصل في مناقب العلامة الموفق بن أحمد المكي[٣]، ومناقب الإمام حافظ الدين بن محمد المعروف بالكردَري[٤]، وعقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان[٥]، فلينظر بتفصيله هناك.

ولينظر شدة الإمام ـ رحمه الله ـ على أهل البدع والأهوال في فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه[٦].

---

(١) مناقب أبي حنيفة للموفق بن أحمد المكي، ص٥٧.

(٢) مناقب أبي حنيفة للكردري، ص٤٤، مطبوع مع مناقب المكي.

(٣) ص٥٤.

(٤) مناقب أبي حنيفة للكردري، ص١٣٧ وما بعدها مطبوع مع مناقب المكي.

(٥) وعقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان لمحمد بن يوسف الصالحي الدمشقي، ص١٦١ وما بعدها، مكتبة الشيخ، كراتشي.

(٦) فضائل أبي حنيفة وأخباره ومناقبه لابن أبي العوام، بعناية لطيف الرحمن البهرابجي القاسمي، ص١٢٤، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة.

ونقل الإمام الكوثري في مقدمته لإشارات المرام نقلاً عن أصول الدين للإمام عبد القاهر البغدادي، وكذا نقله البياضي في أول إشاراته: (وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه «الفقه الأكبر»، وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة: إن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال: إنها تصلح للضدين. وعلى هذا قوم من أصحابنا. وللشافعي كتابان في الكلام: أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء...)[1].

وفيه نقلاً عن أبي عبد الله حسين بن علي الصيمري: (أن الإمام كان متكلم هذه الأمة في زمانه، وفقيههم في الحلال والحرام)[2].

وقال الإمام أبو اليسر البزدوي في كتابه أصول الدين: (وأبو حنيفة ـ رحمه الله ـ تعلم هذا العلم ـ أي علم الكلام ـ وكان يناظر فيه مع «المعتزلة» ومع جميع «أهل البدع»، وكان يعلم أصحابه في الابتداء، وقد صنف فيها كتبا وقع بعضها إلينان وعامتها محاها وغسلها «أهل البدع والزيغ»، ومما وقع إلينا كتاب «العالم والمتعلم» وكتاب «الفقه الأكبر»، وقد نصَّ في كتاب العالم والمتعلم أنه لا بأس بتعلم هذا العلم)[3].

وردَّ على من منع من تعلم علم الكلام بقوله: (ونحن نتبع أبا حنيفة فإنه إمامنا وقدوتنا في الأصول والفروع، وإنه كان يجوّز تعليمه وتعلمه والتصنيف فيه...)[4].

ومن أراد الاستـزادة حول شرف علم الكلام، وكشف الصحابة عن العقائد

---

(١) انظر مقدمة الكوثري على الإشارات ص٥، وإشارات المرام من عبارات الإمام للقاضي البياضي ص١٩، ط١: ٢٠٠٤، زمزم ببلشرز، كراتشي.

(٢) المصدر السابق، ص١٩.

(٣) أصول الدين لأبي اليسر محمد البزدوي، تحقيق هانز بيترلنس وتعليق أحمد حجازي السقا، ص١٥، المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠٠٣.

(٤) المصدر السابق، ص١٦.

الباطلة ومناظرتهم الخصوم، وجانب من نصوص علماء المذهب وتفسيرها، فليراجع مقدمة العلامة القاضي كمال الدين أحمد البياضي الحنفي رحمه الله تعالى في كتابه: (إشارات المرام من عبارات الإمام).

قال الإمام العلامة طاش كبري زاده في مفتاح السعادة:

(واعلم أنَّ السلف من الفقهاء والمجتهدين قد ينقل عنهم النكير في حق علم الكلام، حتى أن كثيراً من فقهاء عصرنا أنكروا على المشتغلين بعلم الكلام أشد الإنكار، متمسكاً بما ورد في ذلك عن العلماء الأخيار، حتى انزعج منه المحصلون، وشوشوا اعتقادهم في حق علم الكلام، فوجب علينا الكلام في الكلام؛ ليتميز كلام أهل السنة عن كلام العوام، وبيان ما وقع من الفتاوى من الأحكام، ودفع ما سبقت إليه الأفهام من الأوهام وبالله التوفيق والإعلام)[1] اهـ.

وسنأتي إلى بيان قول الإمام طاش كبري زاده بعد نقل نصوص الأئمة.

وسننقل بداية ما نقل عن أئمة المذهب من النهي عن الخوض في علم الكلام ثم نتبعه ببيان المقصود منها وأن غير مرادة على ظاهرها.

قال الإمام ابن الهمام في فتحه[2] والزيلعي في تبيينه[3] والقاري في فتحه[4]:

وروى محمد عن أبي حنيفة وأبي يوسف أن الصلاة خلف أهل الأهواء لا تجوز، وبخط الحلواني تمنع الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر أصحاب الأهواء.

---

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، (٢: ١٣٥)، ط٢، ٢٠٠٢، دار الكتب العلمية.

(٢) فتح القدير (١: ٣٥٠ – ٣٥١)، ط٢: ١٩٧٧، دار الفكر، بيروت.

(٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (١: ١٣٤)، دار الكتاب العربي.

(٤) فتح باب العناية، علي القاري (١: ٢٨٣)، ط١: ١٩٧٧، دار الأرقم، بيروت.

وقال ابن نجيم في بحره: (وفي الخلاصة عن الحلواني يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر صاحب الأهواء)[١].

وفي حلبي صغير وكبير[٢] وفتح القدير[٣]: (وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال لا يجوز الاقتداء بالمتكلم وإن تكلم بحق).

في الاختيار: (كره أبو حنيفة تعلم الكلام والمناظرة فيه)[٤].

قال الإمام ابن الهمام رحمه الله تعالى في فتحه:

(وروى محمد عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله أن الصلاة خلف أهل الأهواء لا تجوز، وبخط الحلواني تمنع الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر أصحاب الأهواء كأنه بناه على ما ورد عن أبي يوسف أنه قال: لا يجوز الاقتداء بالمتكلم وإن تكلم بحق.

قال الهندواني: يجوز أن يكون مراد أبي يوسف رحمه الله من يناظر في دقائق علم الكلام.

وقال صاحب المجتبى: وأما قول أبي يوسف لا تجوز الصلاة خلف المتكلم فيجوز أن يريد الذي قرره أبو حنيفة حين رأى ابنه حماداً يناظر في الكلام فنهاه، فقال: رأيتك تناظر في الكلام وتنهاني؟ فقال: كنا نناظر وكأن على رؤوسنا الطير مخافة أن يزل صاحبنا وأنتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم، ومن أراد زلة صاحبه فقد أراد كفره فهو قد كفر

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١: ٣٧٢)، ط٣: ١٩٩٣، دار المعرفة، بيروت.

(٢) غنية المتملي شرح منية المصلي، لإبراهيم الحلبي، ص ٥١٥، دار السعادة، تركيا.

(٣) (١: ٣٥١).

(٤) الإختيار لتعليل المختار، (٤: ١٧١)، دار المعرفة، بيروت.

قبل صاحبه، فهذا هو الخوض المنهي عنه، وهذا المتكلم لا يجوز الاقتداء به)[١].

وفي البحر الرائق:

(وفي الخلاصة عن الحلواني يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر صاحب الأهواء. وحمله في المجتبى على من يريد بالمناظرة أن يزل صاحبه، وأما من أراد الوصول به إلى الحق وهداية الخلق فهو ممن يتبرك بالاقتداء به ويندفع البلاء عن الخلق بهدايته واهتدائه)[٢].

وقال الإمام الشرنبلالي في حاشيته درر الحكام:

(قوله: «دون علم الكلام» يعني فيها وراء قدر الحاجة لما قال في الاختيار كره أبو حنيفة تعلم الكلام والمناظرة فيه وراء قدر الحاجة)[٣].

قال ابن مازة في محيطه:

(تعلم علم الكلام والنظر فيه وراء قدر الحاجة منهي)[٤].

وفي حلبي كبير وصغير: (وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال لا يجوز الاقتداء بالمتكلم به وإن تكلم بحق. قيل المراد به من يناظر في دقائق علم الكلام وقيل من يريد زلة خصمه عند المناظرة في الكلام فإنه كفر لأنه محبة كفر خصمه)[٥].

---

(١) (١ : ٣٥٠) وما بعدها.

(٢) (١ : ٣٧٢).

(٣) غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام، مطبوعة بهامش الدرر والغرر (١ : ٣٢٣)، دار السعادة ١٣٢٩.

(٤) المحيط البرهاني، (٨ : ١٢٧)، ط١ : ٢٠٠٤، إدارة القرآن، كراتشي.

(٥) ص٥١٥.

قال الإمام العلامة قاضيخان في الفتاوى: (ويصح الاقتداء بأهل الأهواء إلا الجهمية والقدرية والرافضي الغالي ومن يقول بخلق القرآن وفي بعض الروايات إلا الخطابية وكذا المشبهة لا تجوز الصلاة خلفهم أما من سواهم يجوز الاقتداء بهم ويكره وكذا الاقتداء بمن كان معروفاً بأكل الربا والفسق مروي ذلك عن أبي حنيفة و أبي يوسف رحمهما الله تعالى لا ينبغي للقوم أن يؤمهم صاحب خصومة في الدين فإن صلى رجل خلفه جاز، قال الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى: يجوز أن يكون مراد أبي يوسف رحمه الله تعالى الذين يناظرون في دقائق الكلام وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى: من طلب الدين بالخصومات فقد تزندق ومن طلب المال بالكيمياء فقد أفلس ومن طلب غريب الحديث فقد كذب)[1].

قال الإمام محمد بن مصطفى بن عثمان الحسيني المفتي الخادمي أبو سعيد النقشبندي الحنفي في سراج الظلمات في شرح أيها الولد:

فإن قيل كون الكلام ممنوعاً وإن كان موافقاً لما في نحو الدرر من الشافعي رحمه الله تعالى أنه قال: لأن يلقى الله تعالى عبد بأكبر الكبائر خير من أن يلقاه بعلم الكلام فإذا كان حال الكلام في زمانهم هكذا فما ظنك بالكلام المخلوط بهذيانات الفلاسفة المغمورة بأباطيلهم المزخرفة انتهى. ولما في غيره من منع أبي حنيفة وكذا أبي يوسف رحمهما الله تعالى لكنه مخالف لما في التاتارخانية والبزازية واختاره في الطريقة المحمدية.

وقال الخادمي في البريقة شرح الطريقة: (وما نقل في نحو الدرر عن الشافعي: ملاقاة العبد ربه بأكبر الكبائر خير من ملاقاته بعلم الكلام فما ظنك بالكلام المخلوط بأباطيل الفلاسفة المتداولة في زماننا. ونقل الغير عن الشافعي أيضاً: لو علم الناس ما في الكلام لفروا منه كالأسد.

---

(١) (١ : ٩١) مطبوع بهامش الفتاوى الهندية، دار الفكر العربي ١٩٩١ .

وعنه أيضاً: لملاقاة الرجل ربه بكل ذنب ما خلا الشرك خير من ملاقاته بشيء من الكلام.

وعن أبيّ: لا يجوز النظر في الكتب الكلامية ولا إمساكها؛ لكونها مشحونة بالشرك، والضلال ولإيراث الشكوك والأوهام في عقائد الإسلام. وكذا كتب الأشعري في الاعتزال دون ما صنفه بعده لكونه مناقضا لما قبله.

وعن أبي حنيفة: يكره الخوض في الكلام ما لم تقع شبهة فيجب ولو بالمناظرة لدفعها، وفي البزازية: من طلب الدين بالكلام تزندق، وقد سمعت عن البزازي عن أبي يوسف من عدم جواز إمامة المتكلم ولو بحق.

ونحو ذلك كله فمحمول على كونها للغبي والمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد لإفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس الشرعيات.

وبالجملة أن علم الكلام في نفسه أشرف جميع العلوم الشرعية؛ لأنه أول الواجبات وموضوعه ذات الله تعالى وصفاته وأدلته قطعية يقينية ومأخذه كتاب وسنة وغايته معرفة الله تعالى وغاية غايته الفوز بسعادة الدارين وتفصيله في المواقف)[1].

فعلماء الأحناف قيدوا النّهي عن الخوض في علم الكلام بما ذكرناه، ولم يُجروا النّهي عن الخوض فيه على ظاهره؛ كما يفعله كثير من أهل الأهواء.

وحملُهم كلامَ الأئمة على ظاهره يحتمل أحد أمرين:

إما عدمُ اطّلاعهم على المذهب وقواعدِه، وإما قصدُهم التشويشُ على الناس

(١) بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية (١ : ٢٥٩)، مصطفى البابي الحلبي ١٣٤٨.

لإفساد عقائدهم. وكلا الأمرين قولٌ بالتـشهّي ورجمٌ بالغيب، وهو محرم، كما سبق وذكرنا حكم ذلك.

ونقل أيضاً كلام صاحب «بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية» بتمامه؛ لِـما فيه من فوائد جمة(١):

«(النوع الثاني) من الأنواع الثلاثة للعلوم (في المنهيّ عنها: وهو ما زاد على قدر الحاجة) سواءٌ لخاصّة نفسه أو لمحافظة عقائد أهل الحق كما عند ظهور معاند مكابر يقصد الإلحاد (من علم الكلام) كالتعمّق فيه، والتشبُّث بأذيال الفلاسفة (و) ما زاد على قدر الحاجة من (علم النجوم) كما سيذكره المصنف (أما الأول) فقد قال (في حقّه) في «الخلاصة»: (تعلم علم الكلام، والنظر فيه) أي: التعمق بالتأمل فيه (والمناظرة) أي: المجادلة لإظهار الصواب (وراء قدر الحاجة) من حيث تصحيحُ الاعتقاد وردُّ شبهة الخصم (منهيٌّ عنه) يُشكل بما في «العقائد العضدية»: أن النظر ـ أي: الفكر ـ في معرفة الله واجب شرعاً، وبما في شرحه لقوله تعالى: ﴿ فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ ﴾، ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ ـ وأن معرفة الله واجب ومطلق ومتوقّف على النظر، وما توقف عليه الواجب المطلق واجب.

ثم قال: المرادُ من المعرفة التصديقُ بوجوده وصفاته تعالى الكمالية، والثبوتية، والسلبية بقدر الطاقة البشرية، ولا شك أن قدر الطاقة لا يُحدّ بقدر حاجة بل يقتضي استيعابَ الكلّ.

(وقال في «البزازية»: ودفع الخصم) أي: خصم أهل السنة كعامة أهل الهوى، والفلاسفة (وإثبات المذهب الحق يحتاج إليه) سواء كان الخصم موجوداً بالفعل أو لا؛

---

(١) بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية (١: ٢٥٧ – ٢٥٨).

لاحتمال ظهوره بغتة، كأن هذا تفسيرٌ لقول «الخلاصة»: قدر الحاجة. فقدر الحاجة بدفع الخصم وإثبات المذهب (و«التتارخانية») وعبارتها: (وفي «النوازل»: قال أبو نصر: بلغني أن حماد بن أبي حنيفة) رحمهما الله (كان يتكلم) بالمناظرة، والمجادلة (في علم الكلام فنهاه عن ذلك) أبوه (أبو حنيفة فقال له ابنه) على طريق العرض، والاستفسار لا على طريق الرد، والمناقشة: (قد رأيتك تتكلم في علم الكلام) أي: في المناظرة في الكلام، وإلا فلا تحسن المقابلة (فما بالك تنهاني عنه؟) يعني إنما فعلنا ذلك؛ لأنا قد رأيناك تتكلّم، وإن شأنَ مثلِنا الاقتداءُ بك، وأنت تمنعنا فما وجه منعك أو كيف تمنعنا، وأنت تفعل ذلك؟

(قال له: يا بني) تصغير الابن للاستشفاق (كنا نتكلم) أي: بالمناظرة كما عرفت (وكلُّ واحدٍ منا) مَع من ناظَرنا معه على غاية التحفظ ونهاية التحرز حتى (كأن الطير على رأسنا) قيل: مثل لكمال التأني في الأمور والتدبر فيها؛ لئلا يقع في الهلكة وشيء من خطره كقصد تغليط الخصم وتخجيله، والتفوُّق عليه، وإيقاع الزلة عليه (مخافةَ أن نزل) من الزلل، أي: نقع في الزلل والخطأ لعظم خطئه، وهو الكفر (وأنتم تتكلمون اليوم وكلّ واحد) منكم (يريد أن يزل صاحبُه) ليغلب عليه بالحجة، (وإذا أراد) أحدُكم (أن يزلّ صاحبُه فقد أراد أن يُكفّر) من التكفير (صاحبَه). لا يخفى أن هذا إنما يكون إذا كانت المناظرةُ في أصول الكلام وأمهاته وإلا ففيما يتعلق بالخواصّ، والفضائل، وفيما يتعلق به النزاع، والغلبة إلى نحو الأولوية فظاهر أنه ليس بكفرٍ، وأنت تعلم أن الخطأ في العقائد ليس كله كفراً، فإزلال الخصم في هذا الجنس ليس بكفرٍ؛ لعدم الرضا بالكفر، (ومن أراد أن يُكفّر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه)؛ لرضاه بكفره. لا يخفى أن الإرادة لا تستلزم الرضا عندنا، وجعلُ علة الكفر شيئاً حاصلاً في الإرادة غير الرضا بعيدٌ، إلا أن يقال: هذه الإرادة غير منفكة عن الرضا، لكن لو كان الخصم من أهل الهوى، سيما ممن

وصل هواه إلى الكفر وظهر تعنُّته، فالظاهر أن إزلالَه ليس بكفرٍ، بل إعانةُ دين وغيرةٌ، بل يجوز استعمال المقدمات السفسطية، والمبادئ الشعبية عند عدم إلزامه بالأدلة اليقينية، والجدلية بل يجب ذلك عند تعيُّنه، فتأمل.

ثم لا يخفى أن كلام حضرة الإمام رضي الله تعالى عنه مُشكل من وجوه:

أما أولاً: فإنه سوء ظنّ، وحسن الظن بالمسلم، والحمل على الصلاح لازمٌ.

وأما ثانياً: فإنه كيف يُقدم حمادٌ ويجهلُ على ما يوجب الكفر، وهو من كبار العلماء، والمجتهدين، بل عُدّ هو من الطبقة الثانية منهم.

وأما ثالثاً: فإنه يلزم من هذا الكلام إكفارُ حمادٍ مع جميع من ناظر معه!

إذ حاصل ما ذُكر: أنتم في مناظرتكم في الكلام مُريدون كفرَ أصحابكم، وكل مريد ذلك كافرٌ، فأنتم في مناظرتكم كافرون.

أقول: يمكن أن يكون ذلك من الإمام بناءً على فهمه ذلك من القرائن، وعلى طريق النصيحة لكمال الشفقة.

وقوله: «وكل واحد يريد...» إلى آخره، قضيةٌ ممكنةٌ لا فعليةٌ، أي: لا يأمن من تلك الإرادة بل يتوقّع ذلك، والله أعلم».

ونذكر أقوالاً لبعض علماء الأحناف الذين تلقَّتهم الأمةُ بالقَبول فيها تأكيدٌ على المعنى الذي تم ذكره؛ ليكون بذلك كفاية لـمن أراد الاستزاده في فهم كلام أئمة أهل السنة.

قال الإمام عمر بن محمد السُّنامي في «نصال الاحتساب في باب الاحتساب» في باب العلم: «والمعلم لا يناظر في المسألة الكلامية إذا لم يعرفها على وجهها، من «الملتقط

الناصري». ومنه: (كره جماعة الاشتغال بعلم الكلام) قال السيد ناصر الدين: وتأويلُه عندنا: كثرة المناظرة والمجادلة فيه؛ بحيث تؤدي إلى إثارة البدع والفتن وتشويش العقائد، أو يكون المناظر فيه قليلَ الفهم، أو طالباً للغلبة لا للحق، فأما معرفةُ الله وتوحيده ومعرفةُ النبوة والذي ينطوي عليه عقائدنا فلا يمنع منه[1]».

وقال الإمام أبو اليسر البزدوي في «أصول الدين»: «اختلف العلماء في تعلُّم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه:

قال بعضُهم: يجوز ذلك كلُّه. وهو قول عامة المتكلّمين من أهل السنة والجماعة، وهو قول جميع الأشعرية، والمعتزلة.

وقال بعض العلماء: لا يجوز ذلك. وهو قول عامة المحدِّثين.

وعلمُ الكلام الذي اختلفوا في تعلُّمه وتعليمه والتصنيف فيه: هو بيانُ المسائل التي هي أصول الدين التي تعلمها فرض عين. وأبو حنيفة رحمه الله تعلّم هذا العلم وكان يُناظر فيه مع المعتزلة ومع جميع أهل البدع، وكان يُعلّم أصحابه في الابتداء، وقد صنّف فيها كتباً وقع بعضُها إلينا وعامّتها محاها وغسلها أهلُ البدع والزيغ، ومما وقع إلينا كتاب «العالم والمتعلم» وكتاب «الفقه الأكبر». وقد نصّ في كتاب «العالم والمتعلم»: أنه لا بأس بتعلم هذا العلم، فقد قيل فيه: قال المتعلم: رأيت أقواماً يقولون: لا تَدخلن هذه المداخل، فأصحاب النبي ﷺ ورضي عنهم أجمعين لم يدخلوا في شيء من هذه الأمور، فيَسَعُك ما وَسِعهم. قال العالم: قل لهم: بلى، يسَعُني ما وَسِعهم لو كنتُ بمنزلتهم، وليس بحضرتي مثل الذي بحضرتهم، وقد ابتُلينا بمن يطعن علينا ويستحلُّ دماءنا، فلا يسعنا

---

(١) نصاب الاحتساب، تحقيق مريزن عسيري، ص٢٥٧، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ١٩٨٦.

أن نعلم من المخطئُ منا ومن المصيب؟ فمثَلُ صحابة النبي ﷺ كمثل قومٍ ليس بحضرتهم مَن يقاتلهم فلا يتكلّفون السلاحَ، ونحن ابتلينا بمَن يقاتلنا، فلا بدّ من السلاح.

وأكثر فقهائنا وأئمتنا في ديارنا منعوا الناسَ عن تعلُّم هذا العلم جهاراً، وعن تعليمه، وعن المناظرة فيه، ونحن إذا لم نُعلمه ـ بحجة أن بين الفقهاء اختلافاً في مسائل التوحيد ـ تظهر بعضُ مذاهب أهل البدع.

ونحن نتبع أبا حنيفة؛ فإنه إمامنا وقدوتنا في الأصول والفروع، وإنه كان يُجوّز تعليمه وتعلُّمه والتصنيف فيه، ولكن امتنع في آخر عمره عن المناظرة فيه ونهى أصحابَه عن المناظرة فيه ـ (وقد سبق وبينّا سبب النهي فلا نعود إليه هنا) ـ وكان لا يعلّم أصحابه جهاراً، كما يعلّم الفقهَ، وهو مسائل الفروع.

ثم انتقل لتعلّم مسائل الأصول بلا دليل ثم قال: فإذا كان هذا هكذا، كان تعلّم علم الكلام مباحاً، بل يكون فرض كفاية. ومن أراد أن يتعلّم هذا العلم ينبغي ألا يتعلّم من كل أحد، بل يتعلم ممن هو معروف أنه من أهل العلم وأنه من أهل السنة والجماعة، وأنه يُعدّ في هذا العلم من أئمة الدين[١]».

وقال الإمام ميمون بن محمد النسفي في «بحر الكلام»: «ثم اعلم أن المناظرة في الدين جائزةٌ، بخلاف ما قالت المبتدعة: إنها لا تجوز. وإنما تُكره إذا كانت للرياء وطلب الجاه والثناء والدنيا[٢]».

وفي «مفتاح السعادة»[٣] نقلًا عن «غياث المفتي»: «رأيت بخط شمس الأئمة

---

(١) ص ١٥-١٦.

(٢) بحر الكلام، تحقيق ولي الدين الفرفور، ص٦١، ط٢: ٢٠٠٠، دار الفرفور، دمشق.

(٣) (٢: ١٣٧).

الحلواني عن أبي يوسف رحمه الله: أنه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم، وإن تكلّم بحق، فهو مبتدعٌ، ولا تجوز الصلاة خلف المبتدع، فعرضتُ هذه الرواية على أستاذي قال: تأويلُه: أن لا يكون غرضُه إظهارَ الحق».

* ونذكر أيضاً مقتطفات من كلام الإمام العلامة طاش كبري زاده في «مفتاحه»[(١)]:

ـ فأما المناظرة على وجه الاظهار للحق، على ما قال الله عز وجل: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾، فلا كراهة فيها بل هي المأمور بها، ويؤيده ما ورد في «التاترخانية» في كراهية جماعةِ الاشتغالَ بعلم الكلام. قال: وتأويله عندنا: أنه كره المناظرة والمجادلة؛ لأنها تؤدّي إلى إثارة الفتن والبدع وتشويش العقائد، أو يكون الناظرُ فيه قليلَ الفهم، أو طالباً للغلبة لا للحق.

وأما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينظر فيه من العقائد فلا يُمنع عنها وكان من فروض الكفاية.

ـ ولا يخفى أن معرفة هذه المباحث ـ أي: مباحث علم الكلام ـ على وجه الإجمال فرض عين على كل مسلم، وعلى وجه التفصيل: من فروض الكفاية، أو فرضُ عين على الاختلاف في ذلك بين الحنفية والشافعية، فإنه فرض كفاية عند الحنفية، وفرض عين عند الشافعية، فلا يجترئ أحدٌ من المسلمين على منعِه وتحريمِه فضلاً عن العلماء المجتهدين، والفضلاء المتورّعين، وإنما يتداخله الحرمة والكراهة لأحد أمور ثلاثة:

ـ إما من جهة إدخال مسائل لا توافق الكتاب والسنة، كخلطِ مباحث الفلسفة المخالفة للكتاب والسنة.

---

(١) (٢: ١٣٦) وما بعدها.

ـ وإما من جهة إثبات مسائله لا على وجهٍ يوافق الكتاب والسنة، بل يجري وفقَ العصبية والهوى، ككلام المعتزلة والمرجئة والروافض وأمثالهم.

ـ وإما من جهة أن علم الكلام له قوة قاهرة، وقدرته باهرة، في دفع الخصوم، وقمع الأعداء، فلعله يُداخل صاحبه العجب والهوى من حيث لا يشعُر، ولهذا يشترط أن لا يعلّم العالِـمُ علمَ الكلام إلا بعد تزكية أخلاق المتعلّم، وإخلائـه عن الهوى والبدعة، وإشرابِ قلبه عقائدَ واردةً في الكتاب والسنة تقليداً، ثم يُثبتها ببراهينَ واردةٍ في علم الكلام.

فهذه آفات ثلاث، الأُولَيان منها خاصّتان بعلم الكلام، والثالثة عامة له ولغيره، نجّانا الله عن الآفات القادحة في الاعتقاد والقول والعمل... إلخ.

ولا يخفى أن الكلام الـمَؤوفَ بالآفة الأولى لا يكون كلاماً أصلاً؛ لِـما عرفتَ في تعريف علم الكلام أن العقائد لا بد أن تُؤخذ من الكتاب والسنة، فتسميته كلاماً نزاعٌ لفظي، فلا مَغمَزَ في كلامنا بتحريمه والمنع عنه.

وأما الآفة الثالثة فلا اختصاصَ لها بالكلام أصلاً، فقد اتضح لديك أن نـهي أبي حنيفة رحمه الله ابنَه عن الكلام كان لأجل الآفة الثانية؛ لأنه جعل سبب الحرمةَ الجدالَ واتباع الهوى، وكذا ما حكاه عن نفسِه من المنازعة، فإنما وقعَت له مع الاعتزال والإرجاء وأمثالهما، فالمذمومُ كلام أهل العصبية والهوى، وأما كفُّه نفسَه آخِراً عن الجدال معهم ـ مع أن الجدال بالتي هي أحسن مأمور به في الشرع ـ فلإفضائه إلى الاشتغال به وراءَ قدر الحاجة، وذلك منهيٌّ عنه؛ لأن قدر الحاجة منه تأييدُ الكتاب والسنة بالأدلة العقلية، وليس وراءَه إلا المباحثُ الفلسفية... إلخ.

ـ وأما قول أبي حنيفة: مع أني رأيتُ من تنحل بالكلام، وتجادل فيه ليس سيماؤهم

سيماء المتقدّمين، ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسيةً قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفةَ الكتاب والسنة. يدلُّ دلالةً صريحة على أنه أراد بالكلام كلامَ أهل الاعتزال الشائعَ في زمانه، وأما الكلام الذي ظهر في العصر الأخير بالمساعي الجميلة من جهة أبي الحسن الأشعري فكلُّ الغرض فيه موافقةُ الكتاب والسنة واقتداءُ أهل السنة والجماعة، فكيف يسوغ القولُ بحرمته أو كراهته والحالة هذه؟

ـ وأما ما روي عن أبي يوسف: من طلب الدين بالخصومات فقد تزندق، فقد أراد به الآفة الأولى، كما فسره بذلك في «الخلاصة» و«مجمع الفتاوى»، حيث قال: أراد به كلام الفلاسفة. وأيضاً ما صدر عنه في مجلس هارون الرشيد، إما كلام الفلاسفة أو كلام أهل الاعتزال، لا كلام أهل السنة والجماعة؛ لِـما ستعرفه من أن أهل عصره كانوا على مذهب الاعتزال.

ـ وأما ما ذكره في «غياث المفتي» من أن المتكلم بحقٍّ فهو مبتدع، فقد أوّلوه بأن لا يكون غرضُه إظهار الحق... وكذا ما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله: «أن المنازعة في الدين بدعةٌ وإن تكلم بحقّ. فقد أراد الحكمَ بالبدعة لِـمن له الآفةُ الثالثة».

* وفي «فتاوى النوازل» للإمام المرغيناني؛ في فصل فيما يوجب الكفر وفيما لا يوجب:

«وقال الفقيه أبو الليث: من اشتغل بالكلام مُحي اسمُه من العلا، يعني: إذا كان يؤدي إلى تشويش العقائد وإثارة البدع والفتن، أما معرفة الله تعالى وتوحيده، ومعرفة النبوة واجب لا يمنع[1]».

---

(١) فتاوى النوازل ص٢٨٦ – ٢٨٧ تحقيق يوسف أحمد، وهي منسوبة لأبي الليث السمرقندي، دار الكتب العلمية ٢٠٠٤.

تنبيه: الكتاب مطبوع باسم (فتاوى النوازل)، ونسبه محققه «يوسف أحمد» لأبي الليث نصر بن =

* وفي «الملتقط في الفتاوى الحنفية» للإمام ناصر الدين أبي القاسم السمرقندي في كتاب الآداب: «كره جماعة الاشتغال بعلم الكلام.

قال العبد: وتأويلُه عندنا: كُره المناظرة والمجادلة فيه؛ لأنه يؤدي [إلى] إثارة البدع والفتن وتشويش العقائد، أو يكون الناظرُ فيه قليل الفهم طالباً للغلبة لا للحقّ، فأما معرفة الله تعالى وتوحيده ومعرفة النبوة والذي ينطوي عليه عقائدُنا فلا يُمنع منه[1]».

= محمد، وهذا من عجائب دار الكتب العلمية التي لا تحصى في مطبوعاتها، مع اختلال في ضبط عبارة الكتاب.

والمتتبع لما ينقله شراح الهداية عن مختارات النوازل للمرغيناني المتوفى (٥٩٣هـ) يجد هذه النقول في المطبوع باسم (فتاوى النوازل لأبي الليث نصر بن محمد) المتوفى (٣٧٣هـ)، ومنها هذا النص: (والدم إذا خرج من القروح قليلًا قليلًا غير سائل، فذلك ليس بمانع وإن كثر. وقيل: لو كان بحال لو تركه لسال، يمنع) (ص٣٠ من المطبوع ومنسوب للسمرقندي).

وكذلك: (ولو خرج منه شيء قليل ومسحه بخرقة حتى لو ترك يسيل فهو لا ينقض الوضوء) ص٤٨.

حيث صرح ابن عابدين بنقل النصين من مختارات النوازل للمرغيناني، وهي موجودة بالنص كما تم توثيقه، وعند مقارنة مخطوطة «مختارات النوازل» مع طبعة دار الكتب العلمية، والمطبوعة الهندية القديمة وجدنا توافقًا بينهما.

والخطأ الآخر: أنَّ معظم مخطوطات «مختارات النوازل» نسبت لأبي الليث خطأ، والمتتبع لنسخة دار الكتب العلمية يجد ص١٠٢ نقلاً عن أبي الليث نفسه، الذي نُسب الكتاب له، ويجد نقولاً عن متأخرين عن أبي الليث المتوفى منها: نقل عن القدوري المتوفى (٤٢٨هـ) ص٧٣، ونقل عن الدبوسي المتوفى (٤٣٠هـ) ص٩٦، وعن الحلواني المتوفى (٤٥٦هـ) ص٧٢، وعن السرخسي المتوفى (٤٨٣هـ) ص٢٤٢، وعن واقعات الصدر الشهيد المتوفى (٥٣٦هـ) ص٢٠٨. (هذه التعليقة كلها من صاحبنا الشيخ لؤي الخليلي الحنفي، ولفائدتها أحببت نقلها هنا دون اختصار).

(١) ص٢٦١ تحقيق محمود نصار ويوسف أحمد، ط١: ٢٠٠٠، دار الكتب العلمية.

* وفي «الفتاوى الولواجية في كتاب الكراهية»: «تعلم الكلام والمناظرة فيه ما وراءَ قدر الحاجة منهيٌّ عنه؛ لِـما رُوي أن حماد بن أبي حنيفة رحمة الله تعالى عليهما كان يتكلّم في الكلام فنهاه أبوه عن ذلك، فقال له حمادٌ: رأيتُك وأنت تتكلّم فيه فما بالك تنهاني؟ قال: يا بنيّ، كنا نتكلّم وكلٌّ واحد منا كأن الطير على رأسه مخافةَ أن يزل صاحبه، وأنتم اليوم تتكلّمون وكلّ واحدٍ منكم يريد أن يزل صاحبُه! فكأنه أراد أن يُكفره ومن أراد أن يُكفر صاحبه فقد كفر قبل أن يكفر صاحبه»[١].

وفي «الهدية العلائية» لمحمد علاء الدين عابدين: «تعلُّم علم الكلام والمناظرة والنظر فيه وراء قدر الحاجة منهي عنه لما روي أن حماداً... إلخ.

وعن أبي حنيفة قال: يُكره الخوض في الكلام ما لم يقَع له شبهة، فإذا وقع له شبهةٌ وجب إزالتُها، كمن يكون على شاطىء البحر ينبغي أن لا يُوقع نفسَه فيه، وإذا وقع فيه وجب علينا إخراجُه، والحاصل: أن الذي لا يعنينا إنما هو الاشتغالُ بكثرة المناظرة والمجادلة؛ لأنه يؤدي إلى إثارة البدع والفتن وتشويش العقيدة، أو يكون المناظرُ قليلَ الفهم أو طالباً للغلبة لا للتحقيق، فأما معرفة الله تعالى وتوحيده، ومعرفة النبي عليه الصلاة والسلام، وكذا بقية الأنبياء الكرام عليهم السلام، والذي ينطوي عليه عقائدنا، فهو مطلوب لا يمنع منه[٢]».

ونختم بمـا ذكره العلامة القاضي البياضي في إشاراته نـقلاً عن الإمام البيهقي وغيره:

(أنهم كانوا يطلقون الكلام على كلام المخالفين دون كلام أهل السنة، بل يميزونه

---

(١) (٢: ٣٢٠)، ط١: ٢٠٠٣ دار الكتب العلمية.

(٢) ص٢٣٩، تحقيق بسام الجابي، ط١: ٢٠٠٣، دار ابن حزم.

بتسميته: الفقه الأكبر وأصول الدين كما ذكره البيهقي وغيره[1])[2].

واعلم أنه لا اختلافَ بين السلف والخلف في الاعتقاد، ومن توهّم ذلك فقد أخطأ، وإنما التغايُر في التفصيل في البيان والإجمال، ومعلومٌ أن التفصيل والإجمال إنما هما أمران اعتباريان، تابعان لحاجة الناس في الزمان المعهود، ففي بعض الأزمان يكون التفصيلُ هو الواجبَ، وفي بعض الأزمان يكون الإجمالُ هو الأولى، وقد يختلف الحكمُ بينهما في مكان دون مكانٍ في الزمان الواحد، وقد يختلف بالنسبة للإنسان الواحد أيضاً بحسب أحواله وتدرجاته.

وأهم الأسباب الـموجبة للتفصيل هي ظهورُ الإشكالات في نـفوس الناس، واحتياجُهم إلى حلِّها، وإنما تظهر الإشكالاتُ عندما يُقصّر العلماءُ عن عملهم أو تقصّر بهم وسائلُهم، أو تدفعهم بعضُ القوى الظالمة إلى عدم العمل بما هو واجب عليهم، مما يترتب عليه تركُ الناس هملاً، فتتدافع الأوهام إليهم، وتتقلب بهم الآراء، فيجب على العلماء في هذه الحالة أن يتصدُّوا إلى حلِّ هذه الإشكالات ودفع النقود الواردة، وقد كان السلف ببركة صحبة النبي عليه السلام وقُرب عهدهم به بعيدين عن ثَوَران الشُّبه، وتوهُّم الأفكار الفاسدة، فقلّت الحاجةُ عندهم إلى التفصيل في هذا العلم وتأليف المؤلّفات فيه، بل كانت أسئلتُهم محدودةً معدودة، ولا نقول: إنهم لم يسألوا، بل إن الصحابة أنفُسَهم

---

(١) ص٤٤.

(٢) ملاحظة: استفدتُ هذه النقول عن الإمام أبي حنيفة وعلماء المذهب الحنفي من رسالة كتبها صاحبنا الشيخ لؤي الخليلي الحنفيّ، وكنت قد طلبت منه أن يدون تحرير آراء رجال المذهب الحنفي وأئمتهم وعلمائهم، ويبين وجه ما نقل عن بعض المتقدمين من الذم لهذ العلم، ذباً عنهم وبياناً للحق من مذهبهم ودفعاً لتشويش المغرضين والقادحين، وقد كتبها مشكوراً ونشرها على موقع «منتدى الأصلين» على الشبكة الدولية للمعلومات، اخترنا هذه النقول المفيدة منها وهي تمثل أغلب ما كتبه ولبَّه، فجزاه الله خيراً.

كانوا يسألون النبي ﷺ، وقد أوردنا عدة شواهدَ على ذلك في هذا الشرح، وأحياناً كانت الإشكالاتُ ترِدُ من لدُن المنكرين لهذا الدين كاليهود والمشركين، وكثيراً ما كانوا يسألون النبي عليه الصلاة والسلام عن الأدلة على وجود يوم بعث وحساب، واليوم الآخر، وكانوا يسألونه عن الإله الذي يعبده ما حقيقته؟ وكانوا يسألونه عن غير ذلك، فيجيب ويُبيّن لهم بما يناسبهم، فيُفحمهم ويُسكتهم ويُخرس ألسنتهم عن الطعن في هذا الدين.

وأما في العصور المتباعدة عن النبي ﷺ، فقد كثُر دخول الناس في الدين، وزادت إشكالاتُهم، فاحتاج العلماء إلى التفصيل أكثرَ مما فعل أسلافُهم، فلم يكن تفصيلهم مخالفةً للسلف، بل كان مؤكِّداً لهذا الدين، ونصرةً له، ولو كان السلف موجودين في هذا الزمان لكانوا أول من يتكلم دفاعاً عنه، وحلّاً للشبه الواردة عليه من الغربيِّين والأجانب عنه، ومن المنتسبين إليه انتساباً، وهم لا يعرفون عنه إلا رسوماً.

ولعمرُ الحقّ، إن السلف لو وُجدوا في هذا الزمان لكانوا أولَ من يؤلفون في هذا العلم، يدفعون الناس دفعاً إليه، وذلك بغضّ النظر عن تسميته لهم بعلم الكلام، أو علم أصول الدين، أو الفقه الأكبر، أو علم التوحيد... إلخ.

وبعضُ الناس يظنّون أن عقائد الدين يُمكن أن يكتسبها الإنسانُ بلا بحث ولا نظر، ولا تعلُّم ولا تعليم، ويدّعون بعد ذلك أن من فطرة الإنسان أن يكون مسلماً، وهذا غلط فلم يرد خبرٌ واحد يدلُّ على أن الدين يمكن أن يسلكه الواحدُ بلا تعلُّم، ولم يرد أن الفطرة هي عين الدين، نعم وردت بعضُ الإطلاقات التي يمكن أن تختلط على بعضٍ فيتوهّم منها أن الفطرة هي الدين الإسلامي. ولكن فهمَه هذا غير سليم.

وسوف نورد الآن بحثاً مختصراً عن الفطرة وبعض ما يتعلق بوسائل المعرفة عند الإنسان، كما يليق بهذا الكتاب.

بحث في مفهوم الفطرة وأنها ليست عين الدين
أعني: الإسلام

زعم كثيرٌ من الناس أن الفطرة هي الإسلام، واحتجوا على ذلك بالـمنقول، فاحتجوا بما روي عن النبي ﷺ نحو ما في «صحيح البخاري»: حدثنا أبو اليمان: أخبرنا شعيب: قال ابن شهاب: يصلى على كل مولود متوفًّى، وإن كان لغيّة من أجل أنه وُلد على فطرة الإسلام، يدّعي أبواه الإسلام، أو أبوه خاصة وإن كانت أمه على غير الإسلام، إذا استهل صارخاً صُلّي عليه ولا يُصلى على من لا يستهلّ من أجل أنه سقطٌ؛ فإن أبا هريرة رضي الله عنه كان يـحدث: قال النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانه، أو يمجّسانه، كمـا تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الآية [الروم: ٣٠][١].

وفي «صحيح البخاري»: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠][٢].

---

(١) كتاب الجنائز، باب إذا اسلم الصبي فمات، هل يُصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، (١٣٥٨).

(٢) كتاب الجمعة، باب من انتظر حتى يدفن، (١٣٥٩).

وفي «صحيح البخاري» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه، كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء؟ حتى تكونوا أنتم تجدعونها»، قالوا: يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير؟ قال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»[1].

وفي «صحيح البخاري» عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟» ثم يقول: «﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾»[2].

مناقشة الاستدلال:

ونحن نعرف أن الإسلام: هو عبارة عن مجموعة من الأحكام والمفاهيم والتعاليم التي أنزلها الله تعالى إلى نبيه عليه السلام. فإن قصدوا أنّ الفطرة هي عينُ الإسلام، وقالوا: إن هذه هي الفطرة التي يقصدونها وأنها عين الإسلام بهذا المعنى.

فقولهم لا دليلَ عليه من هذا الحديث.

أما من ناحية المنطوق: فلا يوجدُ في الحديث نصٌّ يدلُّ على أن الفطرة هي الإسلام بهذا المعنى.

وأما من ناحية المفهوم: فنقول لهم: ربما تستدلون على قولكم بقول النبي عليه السلام: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»،

---

(١) كتاب الجمعة، باب من انتظر حتى يدفن، (١٥٩٩).

(٢) «صحيح البخاري» (٤: ١٧٩٢) برقم (٤٤٩٧).

وأنه لم يذكر الإسلام، ففهمتم أنه أراد أن المولود إن لم يهوّده أو يمجّسه أو يُشركه أو ينصّره أبواه، فهو مسلم. فتكون الفطرةُ هي الإسلام بهذا الفهم.

ولكن هذا الفهمَ يعتمد على مفهوم المخالفة، بمعنى أنـّا نُثبت لغير المذكور الحكمَ المنفيّ عن المذكور، وما نُفي عن المذكور هو أن يكون الفطرة، وما لم يُذكر هو الإسلام، فيلزم أن يكون الإسلام هو الفطرة.

ولكن هذا الاستدلال غلطٌ محض، فالرسول عليه السلام لم يقل: إن الفطرة مضادّة أو مناقضة للمذكور، ولو كان الأمر كذلك لَـما أمكن أن يصير الإنسان نصرانياً أو يهودياً... إلخ؛ لأن المفروض أن فطرتَه تخالف مخالفةَ تضادٍّ ما ذكره؛ لأنه يستحيل أن يجتمع النقيضان أو المتضادّان في محل واحد.

ولكن هذا الكلام باطل؛ لأنه لو كانت الفطرةُ هي عينَ الإسلام لما اجتمع معها النصرانية أو اليهودية أو غير الإسلام، فيلزم أن تكون الفطرة إذن هي أمراً لا هو الإسلام ولا هو النصرانية ولا اليهودية، بل هو أمر ثالث، وهو حالةٌ تكونُ قبل أن يتّخذ الإنسان لنفسه ديناً أو قبل أن يُصيّره غيرُه متديّناً بدين معين.

فالفطرةُ ـ بناءً على الحديث ـ يمكن أن تكون حالة ثالثة غير الإسلام وغير الأديان الأخرى، وليست هي ديناً خاصاً، بل هي وصفٌ للإنسان، تقبَلُ الإسلامَ كما تقبل غيره، ولكنها تتوافق أكثرَ مع الإسلام.

ونحن نقول بذلك؛ لأن الفطرة لو كانت هي الإسلام؛ لَـما كُلّف الإنسان بأن يُسلم بعد رُشده وتمييزه؛ لأن الفرض أنه مُسلم، ولَـما حصل خلافٌ في أولاد المشركين: أنهم ما حُكمهم؟ ولَـما كان الحالُ ما قبل التمييز مغايراً للحال لما بعده، ولكن جميع ذلك ثابت بالأحاديث:

أما أنّ الإنسان بعد رشده يُؤمَر بالإسلام، فهو لا يحتاج إلى دليل.

وأما أن أولاد المشركين حصل فيهم خلافٌ، فلما رواه الحاكم في «المستدرك على الصحيحين» عن الأسود بن سريع رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ بعث سرية يوم خيبر، فقاتلوا المشركين، فأمضى بهم القتل إلى الذرية، فلما جاؤوا قال النبي ﷺ: «ما حملكم على قتل الذرية؟» فقالوا: يا رسول الله، إنما كانوا أولاد المشركين! قال: «وهل خيارُكم إلا أولاد المشركين، والذي نفس محمد بيده ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يُعرب عنها لسانها»(١).

فلم يوافق النبي عليه السلام على قتل أولاد المشركين، واحتجّ بأن بعض المسلمين كان من أولاد الكفار، والمراد من ذلك: أن يقول لمن قتلهم: وما أدراك أنه هؤلاء لو عاشوا لربما كان منهم مؤمنون كما صار بعضُكم مؤمنين، ولم يقل: إن هؤلاء الأطفال مؤمنون فعلاً، ولا مسلمون فعلاً، بل قال: «ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها»، ومعلومٌ أن إعراب اللسان معناه: الاختيار بين الكفر والإيمان.

ويؤيد ذلك ما ورد في رواية البخاري: قالوا: يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير؟ قال: «الله أعلم بما كانوا عاملين»(٢).

وهذا دليل على أنه لم يحكم عليهم بالإسلام وهم صغارٌ ولا بالإيمانِ، وإن اختار الواحدُ بين أمرين، فإنه يكون عارياً عنهما، ويكون في حالةٍ ثالثة غيرِهما، ولذلك فما قبل «حتى» مُغايرٌ لِـما بعدها، أقصد: أن ما قبل «حتى» ـ وهو الفطرة ـ مغايرٌ لِـما بعده، وهو حالة الإعراب، والتي ورد التعبيرُ عنها في بعض الأخبار بالقول: «إما شاكراً وإما

---

(١) (٢٥٦٦)، (٢: ١٢٣).

(٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الجمعة، باب من انتظر حتى يدفن، (١٥٩٩).

كفوراً»[١]. أي: إما الإيمان أو الكفران، فالإيمان والكفر إذن ليس هو عين الفطرة، بل الفطرة هي الخلقة الأصلية التي خلق الله تعالى الناسَ عليها.

ويؤيد ذلك ما رواه البيهقي في «سننه الكبرى» عن الأسود بن سريع، عن النبي ﷺ قال: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عن نفسه». زاد فيه غيره: «فأبواه يهودانه وينصرانه»، قال الشافعي في القديم ـ في رواية أبي عبد الرحمن البغدادي عنه ـ: قول النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة التي فطر الله عليها الخلق فجعلهم رسولَ الله ﷺ ـ ما لم يفصحوا بالقول، فيختاروا أحدَ القولين: الإيمان أو الكفر ـ لا حُكمَ لهم في أنفسهم، إنما الحكم لهم بآبائهم، فما كان آباؤهم يوم يولدون، فهو بحاله: إما مؤمنٌ فعلى إيمانه، أو كافرٌ فعلى كفره»[٢].

فلا حُكم للصغار في أنفسهم، وإنما لهم حكمٌ إلحاقيٌّ، أي: أنهم يُلحقون بآبائهم في الحكم.

ويؤيد ذلك ما رواه الإمام أحمد في «مسنده» عن جابر بن عبد الله قال: قال رسولُ الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانُه، فإذا أعرب عنه لسانه: إما شاكراً وإما كفوراً»[٣].

ويعارض أصلَ استدلالهم ما ورد في رواية أخرى للحديث، وفيها ذكر الإسلام مع النصرانية واليهودية، وهو ما رواه الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «كل إنسان تلده أمه على الفطرة، وأبواه بعد يهودانه وينصرانه

---

(١) سيأتي بعد سطور من رواية الإمام أحمد.

(٢) كتاب اللقطة، باب الولد يتبع أبويه في الكفر فإذا أسلم أحدهما تبعه الولد في الإسلام...، (١٢٥٠٤).

(٣) (١٤٨٠٥)، (١٣: ١١٣).

ويمجسانه، فإن كانا مسلمين فمسلم، كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها»[١].

ورواه الإمام البيهقي في «سننه الكبرى» عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «كل إنسان تلده أمه على الفطرة، أبواه يـهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، فإن كانا مسلمين فمسلم، كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها» رواه مسلم في «الصحيح» عن قتيبة[٢].

ففي هاتين الروايتين الصحيحتين ـ اللتين لا تُخالفان غيرَهما، فلا شذوذ فيهما ولا مخالفة للقواعد الإسلامية والثابت في القرآن، بل موافقتان لذلك كله ـ إثباتٌ أن الإسلام أيضاً، مما يُؤثّر به الوالدان على الأولاد، شأنُه في ذلك كشأن النصرانية واليهودية والمجوسية والشرك.

وهذا ما أردنا بقولنا: إن الحديثَ لا دلالة فيه على أن الإسلام هو الفطرة، ولو كان الإسلام هو الفطرة؛ لَـما ذكر الإسلام في هذا الحديث مطلقاً كأمرٍ مقابل للفطرة، أو يأتي بعدها، كأمر عارضٍ عليها من جرّاء التأثُّر بالوالدين.

وهذا كلُّه يُثبت أن الفطرةَ ليست هي الإسلام، ولكن نحن نقول: إن الفطرة هي الحالة التي خلق الله تعالى عليها الخلق، واختارها لهم، ثم أنزل الإسلامَ إلينا لكي نُـكمل هذه الفطرة ونرتقيَ بها في كمالاتِها التي قدرها الله تعالى لها، ويتدرج الواحدُ في الكمال بمقدار تمسُّكه بأوامر الله تعالى.

---

(١) كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت اطفال الكفار وأطفال المسلمين، (٢٥).

(٢) كتاب اللقطة، باب الولد يتبع أبويه في الكفر، فإذا أسلم أحدهما تبعه الولد في الإسلام، (١٢١٤٢).

ولذلك قال صاحب «تحفة الأحوذي»: «قوله: «طُبع يومَ طُبِعَ كافراً»[(١)] أي: خُلق يوم خُلق كافراً، يعني: خُلق على أنه يختار الكفر، فلا ينافي خبرَ «كل مولود يولد على الفطرة»؛ إذ المراد بالفطرة استعدادُ قَبول الإسلام، وهو لا ينافي كونه شقياً في جبلته»[(٢)]، وهذا القولُ قاله قبله أعلامُ الإسلام، وقد نص على ذلك العلامة الـمُناوي في «شرح الجامع الصغير»، وغيره.

وكل هذا الذي أثبتناه حول الفطرة، يوافق قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، فهذه هي الفطرة التي فطر الناس عليها، من حيث العلوم الكامنة في النفس الإنسانية، لا علوم حاصلة فيها بالفعل، بل هناك قدراتٌ أودعها الله تعالى في الإنسان، وبهذه القدرات يُمكن للإنسان أن يتدرّج في مراتب العلوم والمعارف، ولذلك فإن عليه أن يشكر الله تعالى أن أقدَرَه على ذلك.

وبناءً على ذلك لا يصحُّ الاستدلال بنفس مفهوم الفطرة على العلوم والشرائع، بمعنى أن هذه الفطرة هي عينُ هذه العلوم والشرائع، بل الإنسان مأمورٌ بأن يحقِّق كمالاتِ فطرته ـ أي: خِلقته ـ بأن يستعملها فيما خلقَها الله تعالى له، فإنه خلقَ لنا السمعَ والأبصار والأفئدة لكي نتعلم، فالموافقُ للفطرة أن نستعملها، وأما إن قلنا: إن هذه العلوم والمعارف مُودَعةٌ فينا بدون توسُّط استعمالنا لهذه الأسباب؛ فإن هذا ـ لعمري ـ مخالف للفطرة.

وقد يجوز القول بأن الإسلام موافق للفطرة؛ على معنى: أن الأحكام الشرعية

---

(١) أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب التفسير، باب ومن سورة الكهف، (٣١٥٠) من حديث أُبي ابن كعب رضي الله عنه.

(٢) «تحفة الأحوذي» (٨: ٤٧٣).

توافق الفطرة الإنسانية بما الإنسان مجبولٌ عليه، فالإنسان فيه مثلا حبُّ البحث عن الحقائق العليا من الوجود، وفيه حبُّ التملك، وفيه غضب، وفيه حبٌّ لمنفعته، وفيه حبٌّ لأولاده، فهذه كلها من الفطرة.

وفيه أيضاً صفات أخرى تُوجد فيه لا باختياره، بل بخِلقته التي خلقه الله تعالى عليها، كما ينبت فيه الشعر مثلاً، والأظفار، وغير ذلك.

فيُمكن أن يتم إطلاق اسم «الفطرة» على ما يصل به الإنسان من أفعال أو صفات إلى كماله اللائق به، وذلك بحسب اكتساب الإنسان من الجمال المعنوي والجمال الظاهري، فيقال: هذا من الفطرة، أو: هذا هو الفطرة، كما أُطلق على بعض الخصال أنها «من الفطرة»، فجاء الإسلام ملاحظاً هذه الخلقة للإنسان ولم يُهملها ووَضع لها من الأحكام ما يجعلها سبباً لسعادة الإنسان لا لبؤسه وشقاوته، فيمكن أن يقال من هذا الوجه: إن الإسلام هو الفطرة، بمعنى: يأخذ بالخلقة التي هي الفطرةُ إلى أعلى إمكاناتها.

فمن ذلك ما ورد في «صحيح البخاري» عن البراء بن عازب قال: قال النبي ﷺ: «إذا أتيت مضجعك فتوضّأْ وضوءَكَ للصلاة، ثم اضطجعْ على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمتُ وجهي إليك، وفوّضتُ أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، اللهم آمنتُ بكتابك الذي أنزلتَ، وبنبيك الذي أرسلت؛ فإن متَّ من ليلتك فأنت على الفطرة، واجعلهن آخرَ ما تتكلم به» قال: فردّدتُها على النبي ﷺ، فلما بلغتُ: «اللهم آمنتُ بكتابك الذي أنزلتَ» قلتُ: ورسولك، قال: «لا! ونبيكَ الذي أرسلت»[١].

وفي «صحيح البخاري» أيضاً: حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن سليمان

(١) كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، (٢٤٧).

قال: سمعت زيد بن وهب قال: رأى حذيفة رجلاً لا يتم الركوع والسجود، قال: ما صليتَ! ولو متَّ متَّ على غير الفطرة التي فطر الله محمداً ﷺ[١].

وأيضاً: ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليلةَ أُسري بي رأيتُ موسى، وإذا هو رجل ضرب، رجل كأنه من رجال شنوءة، ورأيت عيسى فإذا هو رجل ربعة أحمر، كأنما خرج من ديماس، وأنا أشبه ولد إبراهيم به، ثم أُتيتُ بإناءين: في أحدهما لبن، وفي الآخر خمر، فقال: اشرب أيَّهما شئتَ، فأخذتُ اللبن فشربتُه، فقيل: أخذتَ الفِطرة، أما إنك لو أخذتَ الخمرَ غَوَت أمتك»[٢].

وما رواه في «صحيحه» عن أبي هريرة: «الفطرة خمس:» ـ أو «خمس من الفطرة» ـ «الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار، وقص الشارب»[٣].

ووما رواه عن ابن عمر رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «من الفطرة: حلق العانة، وتقليم الأظفار، وقص الشارب»[٤].

فأُطلق في هذه الأخبار على الدعاء، وعلى إتمام الركوع، وعلى شرب اللبن، وعلى تقليم الأظفار، والاستحداد، وغيرها اسمُ «الفطرة».

فهذه الأفعال إنما أطلق عليها هذا الاسم لا لأن هذه الأمور موجودة أصلاً في الإنسان، بل لأنها توافق وصولَه إلى الكمال الباطني والظاهري، كالإسلام إنما أنزل إلى الناس ليوصلهم إلى كمالهم ظاهراً وباطناً، فأُطلق عليه اسم «الفطرة».

---

(١) كتاب الأذان، باب إذا لم يتم الركوع، (٧٩١).

(٢) كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ﴾ [طه: ٩] ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، (٣٣٩٤).

(٣) كتاب اللباس، باب قص الشارب، (٥٨٨٩).

(٤) كتاب اللباس، باب تقليم الأظافر، (٥٨٩٠).

ومما يطلق عليه اسم «الفطرة»: ما يوافق العقول السليمة، كمن يلتجئ إلى الله تعالى أثناء مواجهته لعاصفة أو إعصار أو مصيبة، فهذا تتحرّك نفسه نحو الله تعالى؛ لأن الكفرَ غطاءٌ سببُه التعالي والعجبُ بالنفس والجهلُ، والعنادُ والتعاظمُ على الخالق، والاعتدادُ بالنفس، وفي حال المصائب، تزولُ كلُّ هذه الموانع، فيصبح الإنسانُ أقربَ إلى إدراك الحقّ من وجود الله تعالى، وأنه هو المدبّر الرازق لا غيُره، فيصبح أقربَ إلى الاعتراف بذلك، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾.

وإذا ثبت أن الفطرة ليست عبارةً عن علوم ولا معارفَ مركوزةٍ في النـفس الإنسانية، فيجب على الإنسان السعيُ للتعلم واكتساب العقيدة الصحيحة، بما أودع الله تعالى فيه من وسائلَ لذلك، وهي السمع والأبصار والأفئدة، ولا يجوز له الركونُ إلى نفس ما يسميه البعض بالفطرة؛ ظانّين أن هذا الأمر يُغني الإنسان عن التعلُّم والسعي للعلم والمعرفة، فلا يصحُّ أن تكون الفطرة بديلاً عن التعلم.

الميثاق:

وقد يقال: إن الفطرة هي الـميثاقُ الذي أخذه الله تعالى على بني آدم إذ أخذ من ظهورهم ذريّاتهم، وقد ورد في تفسيرِ كثيرٍ من السلف أنه هو الإسلام والاعتراف بالله تعالى.

ومن ذلك ما ذكره الطبري في «تفسيره»: «حدثني علي بن سهل قال: ثنا ضمرة بن ربيعة قال: ثنا أبو مسعود: عن جويبر قال: مات بن للضحاك بن مزاحم ابنُ ستةِ أيام، قال: فقال: يا جابر إذا أنت وضعتَ ابني في لحدِه فأبرِز وجهَه، وحُلّ عنه عُقَده؛ فإن ابني مُجلَسٌ ومسؤول! ففعلتُ به الذي أمرني، فلما فرغتُ قلتُ: يرحمك الله، عمّ يُسأل ابنك؟ قال: يسأل عن الميثاق الذي أقرّ به في صلب آدم عليه السلام.

قلت: يا أبا القاسم، وما هذا الـميثاق الذي أقـر به في صلب آدم؟ قال: ثـني ابن عباس أن الله مسح صلبَ آدم فاستخرج منه كلَّ نسَمةٍ هو خالقُها إلى يوم القيامة، وأخذ منهم الميثاقَ أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، فلن تقوم الساعة حتى يولد من أعطى الميثاقَ يومئذ، فمن أدرك منهم الميثاق الآخِر فوفى به نفعَه الميثاقُ الأول، ومن أدرك الميثاق الآخِر فلم يفِ به لم ينفعه الميثاق الأول، ومن مات صغيراً قبل أن يدرك الميثاقَ الآخِر مات على الميثاق الأول على الفطرة». اهـ[1].

وأيضاً قال الطبري في «تفسيره»: «قال ابن جريج: عن مجاهد قال: إن الله لـما أخرجهم قال: يا عباد الله، أجيبوا الله، والإجابة الطاعة، فقالوا: أطعنا، اللهم أطعنا، اللهم أطعنا، اللهم لبيك! قال: فأعطاها إبراهيم عليه السلام في المناسك: لبيك اللهم لبيك.

قال: ضربَ متن آدم حين خلقه.

قال: وقال ابن عباس: خلق آدمَ، ثم أخرَجَ ذريته من ظهره مثل الذرّ، فكلمهم، ثم أعادهم في صلبه، فليس أحد إلا وقد تكلم فقال: ربي الله.

فقال: وكلُّ خلقٍ خُلق فهو كائن إلى يوم القيامة، وهي الفطرة التي فطر الناس عليها». اهـ[2].

ونُقل هذا التفسير عن كثير من المتقدمين، ولكن المعلوم أن هذا الميثاق لا يذكره أحدٌ في الحياة الدنيا، وربما يُكشف عنا الغطاءُ في الآخرة فنتذكر، وما لا نذكره في دنيانا فلا يُكلفنا الله تعالى به، وله جلّ شأنه أن يتفضّل علينا بأن يلحقَنا بالأصل الذي خلقنا عليه.

---

(١) «تفسير الطبري» (٩: ١١٢).

(٢) المصدر السابق (٩: ١١٥).

الصبغة:

ومنهم من فسر الصبغة الواردة في القرآن في قوله: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗ﴾ بالدين. قال ابن جرير الطبري في «تفسيره»: «القول في تأويل قوله تعالى: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِۖ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾:

يعني تعالى ذكره بالصبغة صبغة الإسلام، وذلك أن النصارى إذا أرادت أن تنصّر أطفالهم جعلَتهُم في ماءٍ لهم، تزعم أن ذلك لها تقديس، بمنزلة غسل الجنابة لأهل الإسلام، وأنه صبغة لهم في النصرانية، فقال الله تعالى ذكره ـ إذ قالوا لنبيه محمد ﷺ وأصحابه المؤمنين به: كونوا هودا أو نصارى تهتدوا ـ: ﴿قُلۡ﴾ لهم يا محمد أيها اليهود والنصارى ﴿بَلۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾، ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ التي هي أحسن الصبغ؛ فإنها هي الحنيفية المسلمة، ودَعُوا الشرك بالله، والضلال عن محجة هداه».

ثم قال: «ولكن على قوله: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾، ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ بمعنى: آمنـّا هذا الإيمان، فيكون الإيمان حينئذٍ هو صبغة الله.

وبمثل الذي قلنا في تأويل الصبغة قال جماعة من أهل التأويل....» اهـ[1].

ثم أسند إلى قتادة أن الصبغة هي الإسلام.

وعبّر عنها بعضُهم بقوله: هي دين الله، وروى ذلك عن قتادة وأبي العالية وأبي الربيع ومجاهد وعطية والسدي وابن زيد.

وقال آخرون: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾: هي فطرة الله، ونقله عن مجاهد قال: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾: الإسلام فطرة الله التي فطر الناس عليها[2].

---

(١) «تفسير الطبري» (١: ٥٧٠).

(٢) المصدر السابق (١: ٥٧٠).

وعلى القول بأن الفطرة هي الإسلام، فلا اختـلاف بين من قال: الصبغة هي الفطرة، أو قال: هي الدين أو الإسلام.

واعلم أن هذا القولَ لا يختلف مع ما قلناه من تفسير معنى الفطرة كما هو ظاهر، وهم لا يريدون بقولهم: الفطرة ـ أو الصبغة ـ هي الإسلام: أنّ الإسلامَ نفسَه مخلوقٌ مع الإنسان؛ لأن هذا القول لا يقول به أحد، بل يريدون أن خِلقةَ الإنسان لو فكّر وقدّر لاهتدى وآمَن بأن الدين الإسلامي هو الدينُ الذي تكون به سعادتُه وهداه وكمـاله، ولذلك عبّر عن الذي لا يؤمن بأنه كمن يُغيّر خلق الشاة وقد كانت سليمة. والله أعلم.

ولا بأس هنا أن ننقل بعض ما قاله العلماء في مفهوم الفطرة كتذييل لما مضى:

قال العلامة المناوي في «شرحه على الجامع الصغير» في شرح حديث «كل مولود يولد على الفطرة»: «والـمعهود فطرة الله التي خلق الناس عليها من الاستعداد عليها لقبول الدين والنهي للتجلي بالحق وقبول الاستعداد والتأبي عن الباطل والتميـيز بين الخطأ والصواب».

ثم قال: «قال الطيبي: «الفطرة» تدلُّ على نوعٍ من الفَطْر، وهو الابتداء والاختراع، والمعني بها هنا: تمكُّن الناس من الهدى في أصل الجِبِلّة بالتهيؤ لقَبول الدين، فلو تُرِك عليها استمرّ على لزومها ولم يفارقها لغيرها؛ لأن هذا الدين حسنه مركوزٌ في النفوس، وإنما يُعدَل عنه بآفة من الآفات البشرية والتقليد... والحاصل: أن الإنسان مفطور على التهيؤ للإسلام بالقوة، لكن لا بد من تعلمه بالفعل، فمن قدّر الله كونه من أهل السعادة قيض الله له من يعلّمه سبيل الهدى، فصار مَهْدِيّاً بالفعل، ومن خذله وأشقاه سبّب له من يُغيّر فطرته، ويثني عزمته، والله سبحانه هو المتصرف في عبيده كيف يشاء، فألهمها فجورها وتقواها». اهـ[1].

---

(١) «فيض القدير شرح الجامع الصغير» للعلامة المناوي (٥: ٣٣).

وهذا الكلام في غاية التقرير والتحرير، وهو جامعٌ لكل المحاسن التي يمكن أن يقولها إنسانٌ في هذا الباب، ولنكتف به فإن إطالةَ الكلام بعد تمام البيان فجاجة.

وقد يدّعي البعض أن الإنسان بأصل خلقته يكون عالِـماً ببعض المعلومات، ويدّعي المجسمة منهم أنه يكون عالِـماً أن الله تعالى في السماء، أو أنه على عرشه جالسٌ، تعالى عما يفترون، وهذا كله هراءٌ، ولا قيمة له، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

ولنا في هذه الآية كلامٌ كثير، واستنباطٌ لمحاسن في أصول الدين عديدة، ولكننا نقتصر هاهنا على أصول ذلك مما يتعلق بموضوعنا ويلائم هذا الكتاب، فنقول:

في الآية الشريفة نصٌّ من الله العلي العزيز على أن الإنسان لا يكون عالِـماً بأي شيء حين خروجه من بطن أمه، والدليلُ على ذلك: أنه نفى علْمَ أي شيء فقال: ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾، ومعلوم أن النكرة في سياق النفي تعمُّ.

فلا يجوز لواحد بعد ذلك أن يقول: إن الله تعالى قد أودع في نفوسنا بعض المعلومات؛ لأن الآية نصٌّ في أن لا معلومات فينا عند ولادتنا.

وأيضاً: فإن الله تعالى يدلُّنا على أن خروجنا في هذه الحالة عارين عن العلم والمعرفة، هي حالةُ نقص، فعرفنا أن العلمَ حالة كمال، ولذلك فإنه جلّ شأنه قد خلق لنا الوسائلَ التي بها يُمكننا أن نعلم، وهي السمع والأبصار والأفئدة، فإن العلم يترتب على هذه الوسائل، ترتُّباً عادياً بحسب خلق الله تعالى لنا وتقديره لوجودنا.

وكان يمكن أن يخلق فينا ابتداءً ما يشاء من معارفَ وعلومٍ، أو أن يخلق في بعض خلقِه ـ أو في جميعهم ـ بعض المعارف لا عن طريق تلك الوسائل، ولكنه دلّنا على أن

الطريق المعتادة للعلم إنما هي استعمال تلك الوسائل العادية، فعرفنا أن لا دليلَ إلا أن يأتينا عن طريقها.

فعرفنا من ذلك أن الكشفَ الذي يدّعيه بعض الناس، فيزعمون أنهم يُلهمون ببعض الإلهامات والمعارف اللدنية، ما لم يدلُّونا عليه بهذه الوسائل، أي: ما لم يقيموا عليه أدلةً باستعمال هذه الوسائل المعرفية التي خلقها الله تعالى لنا، فإن كشفَهم هذا لا يقوم حجةً علينا، ولا يصح لهم أن يحتجّوا هم به.

وقد يقول قائل: فما بالنا سلّمنا للأنبياء عليهم السلام وقد ادَّعَوا أنهم كُشف لهم عن عالَـم آخَرَ وأُلهموا إلهاماتٍ لم نرَ نحن شيئا منها.

فالجواب: إنا ما سلّمنا للأنبياء واتبعناهم لمجرّد أنهم ادَّعَوا أنه قد كُشف لهم عن بعض المعارف والعلوم، بل إنه قد قامت الأدلةُ التامةُ على صدقهم عندنا، ولذلك اتبعناهم، فاتباعنا لهم إنما هو اتباعٌ لِـما قام عندنا من الأدلة الإجمالية والتفصيلية على صدقهم، ولذلك فقد أقام اللهُ تعالى المعجزاتِ دلائلَ على صدقهم، وذلك لينظر الناسُ أجمعون فيما يُلقيه إليهم الأنبياءُ، فينظروا بعقولهم، فإنهم إذا فعلوا ذلك عرفوا أن الأنبياءَ عليهم السلام صادقون، فتقوم عليهم الحجة، فيلزمهم اتباعُهم.

وأيضاً: فإن الأنبياء لم يأتِ واحد منهم بما يخالف المعقول والعقول، وقد لطف الله تعالى بنا فلم يُكلّفنا بما يُناقض عقولَنا التي جعلها هو جل شأنه دليلاً لنا على الحق والصواب.

ولذلك؛ فإننا لا يصحّ لنا أن نسلّم لِـمَن يدعي أنه يُكاشَف، ثم يأتينا بأمور وأحكام مخالفة للعقول الصريحة، والأدلة البرهانية، وكلّ من يأتي بشيء من ذلك؛ فإنه دليل على بطلان حجته ودعواه، حتى لو ادّعى أنه خاتم للأولياء.

وقد أوجب الله تعالى علينا شكرَه؛ لأنه أودَعَ فينا من الوسائل التي تعود علينا بالنعم الجليلة من العلوم والمعارف، والشكر يكون في مقابل نعمة كما هو معلوم. ولذلك قال في نهاية الآية: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، أي: يجب عليكم شكري بعبادتي كما أمرتُكم، وذلك لأنني قد خلقتُكم، والخالق له على مخلوقيه حقُّ العبادة.

والسمع الوارد ذكرُه في الآية الكريمة فيه إشارةٌ إلى الأخبار الصادقة، والخبرُ الصادق ينقسم إلى قسمين

الأول: خبر الرسول الـمؤيَّد بالمعجزة، فكلُّ واحدٍ ادّعى النبوةَ، وأتى بمعجزة صادقة على ما يقول، فإن خبرَه يكون صادقاً.

والثاني: خبر التواتر، وتفاصيلُ خبر التواتر مذكورة في علم أصول الفقه.

والأبصارُ المذكورة في الآية الكريمة فيها إشارةٌ إلى كل ما يُمكن الوصولُ به إلى علمٍ كالبصر والسمع وسائر الحواس الخمس، أو ما يقوم مقامها كالتجربة.

أما الأفئدة؛ فإنها ـ بلا شكّ ولا ريب ـ إشارةٌ إلى العقول والطرق العقلية في الاستدلال.

وقد يقول قائل: لماذا ذُكرت الأفئدة بصيغة الجمع؟

قلنا: إن طُرق الاستدلال متعدّدة، وكلُّ واحد منها يُوصلنا إلى علومٍ ومعارفَ، فربما يكون الجمع مبنياً على هذا الملحَظ.

وقد يقال: إن الحس الوجداني يمكن أن يكون دليلاً على الصدق والكذب، وعلى الحق والضلال، وبضمّ هذا الطريق إلى العقل المجرّد، فإنه يجوز جمعه بمجموع ذلك، وربما يُضَمُّ إلى ذلك البعضِ الكشفُ، وغيره.

فنقول: لا دليل لنا على أن الوجدان بذاته يكون دليلاً على الصدق والحق، ولكنه قد يكون مساعداً على ذلك، ومقدمة له، ولا يقال: إنه ـ هو عينه ـ الذي يعرفنا الحق والصواب.

وأما الكشف والإلهام المدّعى، فلا نسلّم به دليلاً؛ ذلك لأنه لم تقم حجةٌ قطعية على اتخاذه دليلاً.

وقد يقول قائل: إن الرؤيا الصادقة التي قال فيها النبي: «إنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»(١) هي دليل على الحق والصدق.

قلنا: إن الرؤيا بذاتها، لا تكون دليلاً، بل صدقُها رَتَّبَ عليه النبي عليه السلام أن يكون جزءاً مما ذكر، ومعنى ذلك: أن الواحد إذا رأى رؤيا، فلا يصحُّ له بأي حالٍ من الاحوال أن يستدلّ بنفس هذه الرؤيا على الأحكام والعلوم والمعارف، ولكن، إذا تحقّق هذه الرؤيا بعد ذلك في الحياة ورأى أن ما شاهده في الرؤيا قد وقع في خارج الأمر وفي واقع الحياة، فإن وقوع وتحقق هذه الرؤيا عندئذ يكون دليلاً على حسن طويّة هذا الرائي، وتكون شاهداً له على سلامة باطنه، والله تعالى أعلم، ولذلك قال النبي عليه السلام: إن الرؤيا الصادقة هي التي تكون جزءاً من النبوة، وليس أي رؤيا، وصدقُ الرؤيا لا يتأتى معرفته إلا بعد تحقق الرؤيا خارجاً؛ إذ نفس الرؤيا ليس هو الدليل، على ما في الخارج، ولكن تحُقق الرؤيا خارجاً يكون دليلاً على سلامة باطن الرائي.

والمقصود: أن المدَّعيَ ادَّعى أنَّ الرؤيا تكون دليلاً على العلم بما في الخارج، وقد ثبت أن الحديث يدلُّ على خلاف مدعاه.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب التعبير، باب رؤيا الصالحين، (٦٩٨٣). وباب من رأى النبي ﷺ، (٦٩٩٤). وأخرجه مسلم في «صحيحه» من حديث أنس بن مالك وعبادة بن الصامت رضي الله عنهما، كتاب الرؤيا، (٧).

فانحصر بذلك وسائل المعرفة في الثلاثة التي ذكرناها، وهي السمعُ، أي: الخبر الصادق، والبصر أي: الحواس الخمس وما يتركب منها أومعها، والعقل.

فكلُّ حُكمٍ لم يأتنا عن طريق هذه الوسائل فلا اعتبارَ له.

فإن قال قائل: فبماذا ثبت الدين الإسلامي عندنا حتى قام حجةً في تفاصيله على البشر؟

قلنا: إن الإسلام ثبتَ أنه هو الدين الحقُّ بالمعجزات التي قامت دليلاً على نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

وأيضاً: بما اشتمل عليه من أدلّة داخلية على أنه يستحيلُ أن يكون من عند البشر، فثبت أنه من عند خالق البشر، وذاك لأنه يشتمل على تعاليمَ عاليةٍ ومعارفَ لا يمكن للبشر أن يتوصلوا إليها، ونحن كلَّ يوم ما زلنا نكتشف جانباً من جوانب إعجاز القرآن العظيم، وقد عرفنا ذلك كله بالعقل، وأدركنا وجود القرآن بالحسّ، فثبت أن الشريعة قد ثبتت حجيّتُها على البشر جميعاً بأساليب المعرفة التي تمّ الإشارة إليها.

قال الإمام الطحاوي: (ويدينون به ربَّ العالمين)

سنبين معنى كلمة «الرب» من خلال استحضارِ بعض النصوص من القرآن والسنة.

الرب: معناه في اللغة ـ كما نقله الإمام الطبري في «تفسيره» ـ:

«وأما تأويل قوله: ﴿رَبِّ﴾ [الفاتحة: ١]، فإن «الرب» ـ في كلام العرب ـ متصرِّفٌ على معانٍ، فالسيدُ المُطاع فيهم يدعى ربّاً، ومن ذلك قول لبيد بن ربيعة:

وأهلكنَ يوماً ربَّ كندةَ وابنَهُ ورَبَّ مَعَدٍّ بين خبتٍ وعرعرِ

يعني: رب كندة: سيد كندة، ومنه قول نابغة بني ذبيان:

تخبُّ إلى النعمان حتى تنالَه فدى لك من ربٍّ تليدي وطارفي

والرجل المصلح للشيء يُدعى ربّاً، ومنه قول الفرزدق بن غالب:

كانوا كسالئة حمقاءَ إذ حقَنت سلاءَها في أديمٍ غير مربوبِ

يعني بذلك: في أديم غير مُصلَح.

ومن ذلك قيل: إن فلاناً يرُبُّ صنيعته عند فلان: إذا كان يحاول إصلاحها وإدامتها.

ثم قال: والمالك للشيء يدعى ربَّه.

وقد يتصرف أيضاً في وجوهٍ غير ذلك، غير أنها تعود إلى بعض هذه الوجوه الثلاثة». اهـ[1].

إذن، يتحصل من ذلك أن المعاني الثلاثة لكلمة «الرب» ـ في اللغة ـ هي: السيد المُطاع، والمُصلح للشيء، والمالك للشيء. وهي الثلاثة التي ذكرها الإمام الطبري في «تفسيره».

وهذه المعاني لو تفكّرنا فيها لرأينا أنّ كلّ واحد منها يرجع إلى الآخَر وله صلة بغيره.

مثلاً: السيد المطاع، متى يحقُّ للواحد أن يأمر غيره؟ إذا مَلَكه، والمِلك نوعان: مِلك حقيقي وهو أن تملك الشيءَ وعوارضَه بكل ما فيه.

أما المِلك الإضافي فهو: ملكية المنفعة (استعمال الشيء)، فهذه ليست ملكية لحقيقة الشيء. وبناءً على ذلك إذا قلنا: إن الله مالكٌ لكل العالمين، فهو بالمعنى الأول لا الثاني.

---

(١) «تفسير الطبري» (١: ٤٧).

قال الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾: ﴿مَٰلِكِ﴾ بَدَلٌ من ﴿رَبِّ﴾ وظيفته البيان والتوضيح، يعني: لا يكون ربّاً إلا إذا كان مالكاً.

وبناء على نفس المعاني قال الإمام العلامة البيضاوي في «تفسيره» مع «حاشية الشيخ زادة» أيضاً: «الربُّ ـ في الأصل ـ: مَصدَرٌ بمعنى التربية، وهو تبليغُ الشيءِ إلى كمالِهِ شيئاً فشيئاً ثم وُصِفَ به للمبالغة، كالصوم والعدل. وقيل هو نعتٌ مِن رَبَّـه يَرُبُّـه فهو ربٌّ، كقول: نمَّ يَنُمُّ فهو نَمٌّ. ثم سمي به المالك؛ لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه»[١].

حين نقول: اللهُ ربّ العالمين، أي: إنّ الله يُدبّرُهم شيئاً فشيئاً إلى كمالاتِ كلِّ واحدٍ منهم في أعراضِهِمْ وذَواتِـهِمْ، يَدْخُلُ في هذا المعنى الأمر والنهي والإحكام وكل ما يتعلَّقُ بالتدبير من معانٍ بالإضافة إلى الخلق؛ لأن الخلق ناتجٌ عن أن الله مالكٌ حقيقي للأشياء، ومن يملك الشيء فإن الأمر فيه له وحده، بخلاف أن نقول: زيد صاحب البيت، وهو مستأجرٌ له، فهو يملك حق الانتفاع فيه، بينما حين نقول: الله رب العالمين، فهو الذي يربّيهم ويبلغهم إلى كمالاتهم شيئاً فشيئاً.

وقال الشيخ زاده في «حاشيته»: «قال الجوهري: ربَّ فلانٌ ولدَه يربُّه ربّاً وربّبَهُ تربيباً بمعنى ربّاه تربيةَ المربوب والمربي. والمصدر ـ وإن كان معنىً ـ حقُّه أن لا يُطلق على الذات، إلا أنه أُطلق هاهنا على الذات بقصد المبالغة في اتصافه به، مثل رجل صوم، ورجل عدل، أي: صائم، وعادل»[٢].

التربية معناها: متابعة الشؤون، وتستلزم الأمرَ والنهيَ والإيجاد والإعدام.

---

(١) «تفسير البيضاوي» مع «حاشية الشيخ زادة» (١ : ٣٢).

(٢) المصدر السابق (١ : ٣٢).

هذه هي التربية الحقيقية، أما التربيةُ وهي صفة للمخلوق من حيث اتصالُه بولده فهي تربية إضافية؛ لأنه لا يملك حقيقةَ ولَدِهِ، بل يملك شيئاً منها، وهي بعض عوارضها لفترةٍ ما، فالأب له سلطانٌ على ولده من جهة معينة وإلى زمن معين، أما الله سبحانه وتعالى فسلطانُه دائم على جميع المخلوقات وسلطانُه حقيقي.

كُلُّ معاني «الربِّ» تدور على معنى واحد، أجملتُها في عبارة: «نِسبةُ التَّصَرُّفِ المُطلَقِ الذي لا يُقيِّدُهُ قيدٌ إلى الله تعالى وحدَهُ في تدبيرِ شُؤونِ العالَمين»، وأنت تعلم أن هذا المعنى لا يجوز نسبته إلى غير الله تعالى.

ليس معنى «ربّ العالمين» أنه يأمرهم وينهاهم فقط، بل يُنشئهم ويَرعاهم، وهو معنى التدبير الحقيقي الذي أشار إليه البيضاوي في «تفسيره».

إنَّ الذي يؤمن بأن الله رَبُّ العالمين، عليه أن يؤمن بأنه متصرِّف تصرُّفاً حقيقياً في أصل ذوات المخلوقات، تصرُّفاً على الدوام، تصرُّفاً حقيقياً، ومن يعتقد أن الله ربّ العالمين لا يجوز أن ينسب هذا التصرُّف إلى غير الله تعالى، وهذا المعنى داخلٌ في حقيقة الربوبية وليس طارئاً عليها.

لاحظوا الآية التي في سورة الزمر: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ [الزمر: ٣]. لو أردنا أن ننظر في هذه الآيـة بأسلوب مَنْ يفهَـمُ اللغة العربية؛ ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾: حضٌّ على أن يكون الدين والتـديُّن خالصاً لله. ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ﴾: وأما الذين اتـخذوا من دونه أولياء يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾: حاصل كلامهم: نحن نعبد غير الله ليقربونا إلى الله، فهذا اعترافُ منهم بأمرين:

الأول: أنهم يعبدون غير الله، والثاني: أنهم ينسبون إلى غير الله حقّ التصرف، التقريب إلى الله نوع من أنواع التدبير والتربية، هذه الخاصية نسبها المشركون إلى غير الله.

فقولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ فيه أمران: إقرارٌ وادِّعاءٌ:

إقرار المشركين اعتقادَهم في المعبودين أنّم يستطيعون تدبيرَ شُؤونِ المخلوقات، وادّعاءٌ من المشركين بأنهم لا يعبدونهم إلا ليُقَرِّبُوهُمْ إلى الله.

تكملة الآية: كيف ردَّ اللهُ تعالى عليهم؟ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾، لماذا ذكر هذا الكلام؟ لأن الله في الحقيقة هو المتصرف ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ العبارة الأولى ردّ على الإقرار، والعبارة الثانية ردّ على الادعاء.

هذه الآية دليل قويٌّ على أن المشركين كانوا يعتقدون في بعض الموجودات التي هي غير الله سُلطانَ التّدبير مع التفرُّدِ فيه، ومِن هذه الناحية كانوا مشركين، ومن هذه الناحية دعواهم أنه يَحِقُّ لهم في زعمهم واعتقادِهم عبادةُ الأصنام، هذا هو الذي يحكم الله فيه بعد ذلك.

وقال النسفي في «تفسيره»: «وكَذِبُهم قولهم في بعض من اتخذوا من دون الله أولياء: بنات الله»[(١)].

يبين الله تعالى في هذه الآيات أن المشركين قد عبدوا غيره، ونسبوا إلى غير الله فعلاً من الأفعال التي لا يجوز نسبتها إلا إليه جلّ شأنه، وهو التقريب إلى الله، فهذان أمران اثنان لا يجوز صرفُهما إلا إلى الله تعالى، والمشركون قد نسبوهما إلى غير الله تعالى، فكانوا بذلك من المشركين.

---

(١) «تفسير النسفي» (٣: ١٦٩).

قال الإمام الطبري في تفسيره لآية الكرسي: «وأما قوله: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ يعني بذلك: من ذا الذي يشفع لمماليكِه إن أراد عقوبتَهم، إلا أن يُخلّيه، ويأذن لهُ بالشفاعة لهم؟ وإنما قال ذلك تعالى ذكره لأن المشركين قالوا: ما نعبد أوثاننا هذه إلا ليقربونا إلى الله زلفى! فقال الله تعالى ذكره لهم: لي ما في السماوات وما في الأرض مع السماوات والأرض ملكاً، فلا ينبغي العبادة لغيري، فلا تعبدوا الأوثانَ التي تزعُمون أنها تقرّبكم مني زلفى؛ فإنها لا تنفعكم عندي ولا تُغني عنكم شيئاً، ولا يشفع عندي أحدٌ لأحد إلا بتخليتي إياه والشفاعةَ لمن يشفع له، من رسلي وأوليائي وأهل طاعتي»(١).

وقال رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠]: «وقوله: ﴿وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾ يقول تعالى ذكره: واتـقوا قولَ الكذب والفرية على الله بقولكم في الآلهة: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ وقولكم للملائكة: هي بنات الله، ونحو ذلك من القول، فإن ذلك كذب وزور وشرك بالله»(٢).

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]: «وقوله: ﴿بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ [فاطر: ٤٠] وذلك قول بعضهم لبعض: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ خداعاً من بعضهم لبعض وغروراً، وإنما تُزلفهم آلهتهم من النار، وتُقصيهم من الله ورحمته»(٣).

وقال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ * إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨-١٣٩]: «أجمع

(١) «تفسير الطبري» (٥: ٣٩٥).
(٢) المصدر السابق (١٨: ٦١٨).
(٣) المصدر السابق (٢٠: ٤٨١).

كلُّ الأنبياء عليهم السلام على أن عبادة غير الله تعالى كفر، سواء اعتقد في ذلك الغير كونه إلهاً للعالم، أو اعتقدوا فيه أن عبادته تُقربهم إلى الله تعالى؛ لأن العبادة نهاية التعظيم، ونهاية التعظيم لا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام والإكرام»(١).

وقال الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآيات من سورة الزمر: «لا يبعُد أن يعتقد أولئك الكفار في المسيح والعزيز والملائكة أن يشفعوا لهم عند الله، أما يبعد من العاقل أن يعتقد في الأصنام والجمادات أنها تُقربه إلى الله، وعلى هذا التقدير: فمرادهم أن عبادتهم لها تُقربهم إلى الله، ويمكن أن يقال: إن العاقل لا يعبد الصنم من حيث إنه خشبٌ أو حجر، وإنما يعبدونه لاعتقادهم أنها تماثيلُ الكواكب، أو تماثيل الأرواح السماوية، أو تماثيل الأنبياء والصالحين الذين مضَوا، ويكون مقصودُهم من عبادتها توجيهُ تلك العبادات إلى تلك الأشياء التي جعلوا هذه التماثيل صوراً لها.

وحاصل الكلام لعُبّاد الأصنام أن قالوا: إن الإله الأعظم أجلُّ من أن يعبده البشر لكن اللائقَ بالبشر أن يشتغلوا بعبادة الأكابر من عِباد الله مثل الكواكب ومثل الأرواح السماوية، ثم إنها تشتغل بعبادة الإله الأكبر، فهذا هو المراد من قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾»(٢).

فحاصل معنى الآية: إن المشركين يقرون أنهم عبدوا غيرَ الله تعالى مع كلّ ما يتضمنه ذلك أن المعبودين يتصرّفون بالأمور، ولكنهم يدَّعون أنهم ما فعلوا ذلك إلا ليقرّبهم هؤلاء إليه تعالى. فانظر تعقيب الله تعالى على قولهم، فإنه سبحانه وتعالى قد كذّبهم في دعواهم، والتكذيب إما أن يكون في دعوى أنهم يعبدون تلك الأوثان، وهذا باطل؛ لأنا قد تحقّقنا عبادتَهم إياهم، أو أن يكون في دعواهم صحة ما ينسبونه إلى هذه

---

(١) «تفسير الفخر الرازي» (١٤ : ٣٥٠).

(٢) المصدر السابق (٢٦ : ٤٢١).

الأصنام، وهو أنها تتصرّف وتدبّر الأمر وتقرّبهم إلى الله، ثم حكم عليهم بالكفر لفعلهم.

وقد ورد خبر في «سيرة الإمام الحلبي»، هذا الخبر يشرحُ كيفية عبادة الكفار للأصنام، وكيفية عبادتهم لله.

قال العلامة الحلبي في «سيرته» أثناء كلامه عن عمرو بن لحيّ أنه: «أول من أدخل الشرك في التلبية؛ فإنه كان يلبي بتلبية إبراهيم الخليل عليه الصلاة السلام، وهي: لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك، فعند ذلك تمثل له الشيطانُ في صورة شيخ يُلبي معه، فلما قال عمرٌو: لبيك لا شريك لك، قال له ذلك الشيخ: إلا شريكاً هو لك، فأنكر ذلك عمرو، فقال له ذلك الشيخ: تملكه وما ملك، وهذا لا بأس به! فقال ذلك عمرو، فتبعته العرب على ذلك. أي: فيوحدونه بالتلبية ثم يدخلون معه أصنامهم ويجعلون ملكها بيده. قال تعالى توبيخاً لهم: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦]»[١].

هذه العبارة التي يقولونها مُطابِقةٌ لِـما ذَكَرَهُ الله عنهم، يزعمون أنَّ هذا الشريك يملك شيئاً، والله يملك هذا الشريكَ وما ملك، هذا الشريكُ إذن له ملكيةٌ خاصةٌ وتدبيرٌ وتصرفٌ خاصٌّ، في ضمن ملكية الله العامة.

وهذا نوعٌ من دعوى أن الله تعالى فوَّض لبعضِ مخلوقاته تدبيرَ العالم، فصار هؤلاء وسائطَ بين الله تعالى وخلقِه، لا يُتوصّل إليه ـ جلّ شأنُه ـ إلا بواسطتهم، وهذه هي حقيقة دعوى أهل الأوثان الذين اعتقدوا أنه لا يمكن أن يكون هناك اتصالٌ مباشر بينهم وبين الإله؛ لاستحالة ذلك في نفسه، فلا بدَّ من توسُّط وسائطَ روحانية، رمزوا لها بالأوثان أحياناً، وبالأصنام، أو الكواكب، ونحو ذلك.

---

(١) «سيرة الإمام الحلبي» (١: ١٠).

وذلك يعني أنَّ خلاصة هذه العقيدة التي يعتقد بها الكفار: هي أن الله فوّض إلى بعض المخلوقات تدبيرَ بعضِ شؤون مخلوقاته، هذه عقيدة المشركين.

ومن الآيات القرآنية الدالّة على ما نُقرّره هنا، وتُوضح معنى الربوبية، ما جاء في سورة آل عمران، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

قال أبو الليث السمرقندي في «تفسيره» المسمى بـ«بحر العلوم»: «﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾؛ لأنهم عبدوا عيسى ربّاً من دون الله، ويقال: لا يطيع بعضنا بعضاً في المعصية؛ كما قال: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة: ٣١] أي: أطاعوهم في المعصية، ويقال: لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً؛ كما قالت النصارى: إن الله ثالث ثلاثة»(١).

مسألة الأرباب من دون الله هي إذن مسألة اتخاذ، هي أمرٌ فيه نوعٌ من أنواع الطواعية والاختيار، قد يعتقد الإنسانُ في شيء معين أنه ربُّه عن طواعيةٍ منه، وتواطُؤٍ بين المربوب والربّ، وذلك بأن يتلبَّسَ هذا الذي ادّعى الربوبية بمعنى من معاني الربوبية المطلَقة، ويرضى به غيره ويتابعونه بناءً عليه.

قلنا: الربوبية تشمل معاني كثيرة جداً: الخلق، والتدبير، والأمر والنهي، فمن ادّعى لنفسه نوعاً من هذه الأنواع، ومعنى من هذه المعاني، فهو يكون قد اتخذ من نفسِه شريكاً لله وربّاً لغيره، وهذا هو المقصود في بعض معنى هذه الآية: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، فهذا فيه إشارةٌ إلى أن الربوبية يمكن أن تكون فقط في قسمٍ

---

(١) «بحر العلوم» (١: ٢٧٥).

ونوعٍ خاصٌّ من الأنواع التي لا يجوز أن تُنسَب إلا إلى الله سبحانه مثل الأمر والنهي، وسنبيّن لكم هذا بعد قليل.

وفي سورة آل عمران ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾.

قال السمرقندي: «﴿رَبَّٰنِيِّۦنَ﴾ أي: متعبدين، و﴿أَرْبَابًا﴾ يعني: عيسى وعزيراً والملائكة صلوات الله عليهم، ولو أمركُم بذلك لكَفَر، وتُنزَع النبوة منه»(١).

في سورة التوبة وردت الآيةُ المشهورة التي تُوضح قدراً كبيراً من معنى الربوبية، وقد وردت في ذكرِ حال اليهود والنصارى، والسبب الذي من أجله ضلَّ هؤلاء، قال الله تعالى: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ * وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ * ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩-٣١].

هذا الاتخاذُ إشارة إلى الرضى والتمالؤ والتواطؤ في جَعْلِ واحدٍ ربّاً والآخر مربوباً، فجماهير الناس من النصارى واليهود رضُوا بأن يكون الأحبارُ والرهبان أرباباً لهم.

---

(١) «بحر العلوم» (١ : ١٨٠).

ما معنى كونهم أرباباً لهم؟ هل هذا يعني أنهم رضُوا بأن يكون الأحبارُ خالقين لهم؟ لا؛ لأن هذا ليس فيه رضى، ومن ادّعى بأن غيرَه من الناس خالقٌ له، فهو قد سَفِهَ نَفْسَهُ، وقال ما لا يُصَدَّقُ فيه.

بل المعنى كما وضحه الرسول ﷺ في أحاديثه: هو تفرُّدهم بالأمر والنهي دون الله تعالى، وهو معنى التشريع بغير ما شرع الله تعالى، وهو ما رواه الإمام الترمذي وغيره.

روى الإمام الترمذي عن عديٍّ بن حاتم قال: أتيت النبيَّ ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب فقال: «يا عديُّ، اطرحْ عنك هذا الوثن» وسمعته يقرأ في سورة براءة ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ قال: «أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئاً حرّموه».

قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروف في الحديث[١].

ورواه الطبراني عن عدي أيضاً وفيه: فقلتُ: إنـّا لسنا نعبدهم! فقال: «أليس يُحرّمون ما أحل الله فتحرمونه، ويُحلون ما حرم الله فتستحلونه؟» قلتُ: بلى! قال: «فتلك عبادتهم»[٢].

ورواه الإمام البيهقي في «سننه الكبرى» بهذا اللفظ[٣].

فتوحيد الربوبية إذن أعمُّ من أن يكون في مجرّد الدعاء، أو مجرّد أن يعتقد الواحدُ

(١) كتاب تفسير القرآن، سورة التوبة، (٣٠٩٥).

(٢) «المعجم الكبير» (٢١٨).

(٣) كتاب آداب القاضي، باب ما يقضى به القاضي ويفتي به المفتي، فإنه غير جائز له أن يقلد أحداً من أهل دهره، ولا أن يحكم أو يفتي بالاستحسان، (٢٠٣٥٠).

بأن الله خالقٌ لهذا العالم، ولو من دون الاعتقاد بأنه مدبّره حقيقةً على الدوام، أي: إن من اعتقد أن الله هو الذي خلق العالم، ثم اعتقد مع ذلك أن غيرَ الله تعالى له تصرُّف في تدبير شؤون الكون، فإن هذا ليس محقِّقاً لتوحيد الربوبية على الإطلاق، وإلا لكان كثير من المشركين موحّدين للربوبية، وهذا باطلٌ مطلقاً؛ لِـما مضى من الأدلة الدالة على أن الربوبية أعمُّ من مجرد ذلك التصور.

التشريع (الأمر والنهي) أمرٌ خاصٌّ لله تعالى، بمعنى إنشاء الأحكام الشرعية ابتداءً، وهو لا يجوز لأحد أن يأمر وينهى إلا الله، والمعنى الذي نفاه عديٌّ حين قال: لم يكونوا يعبدونهم، هو نفيُ العبادة المشهورة عرفاً، التي تتألف من أفعال مخصوصة معهودة، تلك التي تستلزم الربوبية الحقيقية التامّة التي هي اعتقاد التدبير والأمر والنهي جميعاً.

ولكنه أثبت أنهم يعتقدون في الأحبار والرهبان جوازَ إنشاء الأحكام الأمر الذي لا يجوز نسبتُه إلا إلى الله تعالى، وهذا الأمر الذي من أجله حكم النبيُّ ﷺ عليهم بأنهم عبدوا غير الله.

واليهود والنصارى كانوا يعتقدون في أحبارهم بعضَ هذه المعاني، واعتقادُ هذا البعض كافٍ لإطلاق اسم العبادة لكن بالتقييد الذي أشرنا إليه.

نقد بعض ما قاله ابن باز:

سنناقش بعض التعليقات التي ذكرها ابنُ باز في تعليقاته على متـن «العقيدة الطحاوية» في هذا الـمحل بالتحديد، قال: «توحيد الربوبية القسم الأول من أقسام التوحيد». ما هو المعنى الذي فسّر به ابن باز توحيد الربوبية؟ قال: «توحيد الله سبحانه بأفعاله وهو الإيمان بأنه الخالق الرازق المدبر لأمور خلقه، المتصرف في شؤون خلقه بالدنيا والآخرة لا شريك له في ذلك».

إلى الآن هذا كلام جيد، ولكنه قال بعد ذلك: «كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣]، وهذا النوع قد أقرّ به المشركون عبّاد الأوثان وإنْ جحد أكثرُهم بالبعث والنشور».

هل فعلاً كان المشركون يعتقدون هذا المعنى؟ أي: هل كانوا يُنكرون أن هناك خالقاً ومدبراً غير الله تعالى معه؟! لاحظنا بوضوحٍ فيما سبق أنهم كانوا يُنكِرون هذا المعنى، بل كانوا يعتقدون مع الله سبحانه آلهةً أخرى، أرباباً أخرى.

والربوبية أعمُّ مما زعم ابنُ باز أنّ المشركين سلّموا به؛ لأن الربوبية تُطلَق على نسبتك إلى غير الله معنىً من المعاني الخاصّة بالربّ والإله، وليس الخلق من العدم فقط كما يُتوهّم، وقد أشار هو إلى ذلك في تعريفه للربوبية، ولكنه يبدو أنه غفل بعد ذلك عن المعنى حينما أراد الرد على من يخالفهم! والآية التي في سورة الزمر فيها تصريحٌ بأن المشركين كانوا ينسبون المعنى الحقيقي للربوبية إلى غير الله سبحانه وتعالى.

فنلاحظ أن ابن باز وغيره أخطؤوا حين قالوا: إنَّ المشركين كانوا محقّقين لتوحيد الربوبية، فقد نسب المشركون التدبيرَ إلى غير الله سبحانه وتعالى، فكيف بعد هذا يقال: إنهم كانوا موحدين توحيد الربوبية؟

ولكننا نعرف أنَّ ابن باز له هدفٌ آخرُ فهو يريد بهذا أمراً آخر، سنوضحه فيما يأتي.

قال ابن باز: «هذا النوع قد أقرّ به المشركون عباد الأوثان وإن جحد أكثرهم البعث والنشور».

وقد بَيَّنَّا أنَّ المشركين واليهود والنصارى لم يعترفوا بالوحدانية لله في الربوبية، وغيرهم كذلك ممن هم في هذا الزمان لم يعترفوا اعترافاً خالصاً بتوحيد الربوبية، وذكرنا

أن معنى توحيد الربوبية: إفراد الله سبحانه بالتدبير المطلق عن كل شائبة مخالطة ومشاركة مع غيره، لا مطلق بالتدبير الذي قد ينسب إلى غيره ولا يكون في ذلك شرك بالمعنى المحظور، ونقصد بالتدبير المطلق أي: الشامل لجميع الجزئيات والكليات، ولجميع الأنواع من أمر ونهيٍ، وخلق وإعدام، وإحياء وإماتة... إلخ.

ثم قال ابن باز: «ولم يدخلهم في الإسلام لشركهم بالله في العبادة وعبادتهم الأصنام والأوثان معه سبحانه، وعدمِ إيمانهم بالرسول محمد ﷺ».

فقوله بأن المشركين قد حقّقوا هذا النوع من التوحيد، باطلٌ لا شك فيه كما رأينا بالأدلة السابقة، فهم كانوا مشركين في توحيد الربوبية، ولذلك كانوا مشركين في توحيد الإلهية، أي: العبادة على حدِّ تعبيره؛ لأن هذين النوعَين راجعان إلى أمرٍ واحد على ما هو التحقيق، وكما سترى.

فيستحيل أن يكون واحدٌ موحّداً توحيد ربوبية ومشركاً في العبادة، وما هذا إلا وهمٌ توهّمه هؤلاء الوهّابيون ثم صدّقوا به، فكل من عبد أحداً، فإنه لا ريبَ يعتقد فيه معنى الربوبية والتدبير.

وأما شركهم بالله في العبادة فهو فرعٌ عن شركهم في أصل الألوهية، ولم يعبد المشركون الأصنامَ بلا سببٍ.

وسنرى أن الإمام الطحاوي ينصّ بعد قليل على أنّ الله تعالى كان ربّاً قبل أن يخلق الخلق، فالربوبية وصف تطلق على الله تعالى، ليست مشتقّة من فعلٍ يفعلُه عبادُه، وكذلك صفة الألوهية، فالله لا يستفيد كونه ربّاً من اعترافِ خلقه له بذلك، ولا من مجرد كونه آمراً ناهياً، ولا من تحقُّق عبادة الخلق له، بل الربوبية وصفٌ لازمة له قبل ذلك كله. وكذلك لا يستفيد كونَه إلهاً من اعتراف المخلوقات بأنه الإله، بل هو الإله الواحد ولو

كفَر به جميع الخلق وأنكروه. ولا نظنُّ أن أحداً ينكر أن الله تعالى يقال عليه أنه إله، حتى قبل أن يخلق الخلقَ، وقبل أن يقوم الخلق بعبادته، وقبل أن يعتقدوا ألوهيته، لأنه لو قال أحد ذلك، للزم أن الله تعالى يتوقف في كونه موصوفاً بالألوهية على تحقق وقوع العبادة بالفعل من بعض خلقه، وهو باطل، وهو إله ربٌّ قبل الخلق، وإن اختلفت طرق العلماء في توجيه ذلك لغةً.

معنى كلمة (الإله):

كُلُّ هذا الكلام يُقصَد منه تعميقُ معنى عبادةِ الله على بصيرةٍ في النفس، ولنهرب من الخطأ الذي يتعلّق به بعض الناس، فإنهم يقولون: يمكن أن يكون الإنسان مُحقِّقاً لتوحيد الرُّبوبيّة ولا يكونَ محقّقاً لتوحيد الألوهية، هذا كله مبنيٌّ على زعمهم بأن توحيد الربوبية ليس أكثر من الاعتراف بأن الله خالقُ هذا الكون من الأصل، ولا يشتمل ـ في زعمهم ـ الاعترافُ بالربوبية على الاعتراف بأنَّ الله مدبّرٌ تدبيراً حقيقياً.

سنورد بعض الآيات التي لها علاقة ببعض المعاني التي نحن بصدد بيانها: وهي قصة إبراهيم عليه السلام في سورة الأنعام: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [الأنعام: ٤٧].

أَصْلُ اعتراض إبراهيم عليه السلام على قومه أنّ قومَه يتخذون الأصنام آلهة:

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۞ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٦]، شُروعٌ من سيدنا إبراهيم عليه السلام في بيان كيفية الاستدلال من أجل مناقشة قومه: هل الأصنام تصلح لكي تكون آلهة أم لا تصلح؟! مَنشأُ الخلاف أنّهم يُشرِكون معَ الله آلهةً غيرَهُ في خصائص الألوهية.

يقول لهؤلاء: هذا الذي تزعمون أنه ربٌّ ومدبِّر يأفل! والأفول: هو الاحتجاب والتغيّر، فالكوكب في حركته يحتجب عن غيره، والاحتجابُ عبارة عن شيء يحدُث على الكوكب.

﴿ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾:

إنهم كانوا يشركون بالكواكب، فتدرّج معهم سيدنا إبراهيم عليه السلام بالنظر، وقال لهم: هل تعبدون هذا الكوكب؟ هذا الكوكب لا يصلح لكي يكون إلهاً؛ لأنه آفِلٌ، وكذلك القمرُ والشمس! فدلَّهم سيدُنا إبراهيم عليه السلام على أن هذه التي يعبدونها لا تصلُح لأن تكون آلهةً.

ما معنى أن ما يعبده هؤلاء المشركون لا يصلح لأن يكون إلهاً؟

يعني: أن للإله صفاتٍ معيَّنة لا يصحُّ لنا عبادة ما لا يكون متصفاً بها، معنى هذا الكلام: أنهم لو آمنوا بأن هذه الكواكب والأصنام التي يعبدونها ليست صالحةً لأن تكون آلهةً لَـمَا عبدوها؛ لذلك كانت أول طرقِ سيدنا إبراهيم في الاحتجاج على قومه هي بيان أن هذه الكواكب ليس فيها الصفات التي تؤهّلها لكي تكون آلهة، أي: إن قوم سيدنا إبراهيم عليه السلام كانوا يعتقدون أن هذه الأشياء فيها الصفاتُ التي تؤهّلها لكي تكون آلهة، فإن أثبتَ لهم خلافَ ذلك، بطلت الشبهاتُ التي يتمسكون بها في عبادتهم لها.

إذن العلاقة بين قوم سيدِنا إبراهيم وبين ما يعبدون ليست مجرّد دعاء، بل دعاءٌ مبني على اعتقادٍ بأن المدعوّ قادرٌ على التأثير والتصرف، وإلا فكيف يعبدونها؟ فكان غاية

ما يريده سيدنا إبراهيم عليه السلام هو إثبات أن هذه الكواكب ليست فيها الصفاتُ الخاصة بالإله، فلا يجوز عبادتها.

ثم قال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، أي: لست من الذين يشركون مع الله غيره، ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾: هل بقي بعد ما قلتُه لكم كلام تتعلقون به في عبادة غير الله تعالى؟

وتأمل في قول النبي عليه السلام: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي﴾ حيث سمّى الله ربّاً، وقد ذكر له اسمين، ففي أول الآية سماه «الله» وفي آخرها سمّاه «الربّ»، فالربُّ هو الله، والله هو الرب، ولا يكون إلهاً ما لا يكون ربّاً، وبالعكس، لا يكون ربّاً ما لا يكون إلهاً.

وقد ذكر الله تعالى قِصّةَ سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه في غير هذه الآيات، فقال في سورة الأنبياء: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ * قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ * قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء: ٥١-٥٧] للتماثيلِ هم عاكفون لا لغير التماثيل.

هم يعبدونهم، ولكن يزعمون أنهم يعبدونهم ليقربوهم إلى الله زلفى، فالله بيّن كذبَهم، قال سيدنا إبراهيم: ﴿بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦]، و«بل» للإضراب، يعني: ليس ربكم هو هذه التماثيل، بل ربكم هو الله.

وانظر كيف قال: إن رب السماوات ـ أي: الذي يدبِّرها ـ هو الذي خلقَها، فلا يصح أن تنسبوا الربوبية لغير الله تعالى إلا إذا كان خالقاً لها.

محلُّ الخلاف بين إبراهيم عليه السلام وبين قومِه هو تكثيرُ الآلهة، وهو نفسُه تكثيرُ الأرباب، الخلاف كان أصلاً في الربوبية؛ إذ لو كانوا معترفين بتوحيد الربوبية لَـمَا عبدوا غيرَ ما كانوا يزعمون بأنه رَبٌّ لهم.

وتأملوا أيضاً قصةَ سيِّدِنا موسى مع فرعون، لما قال له فرعون: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٨].

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾: سؤال استنكاريٌّ من فرعون؛ لأن فرعون كان يعتقد ويقول لرعيته: إنه هو نفسُه رَبُّ العالـمين، فحكى عنه الله تعالى في آية أخرى أنه قال: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾، وقال كما في سورة القصص: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى﴾ [القصص: ٣٨]، فهو يعتقد أنه ربٌّ وإله.

إذن لا يجوز أن يُفـرَّق فيقال: إن مشركي قريش مُحقِّقون لتوحيد الربوبية، ولكنهم اختلفوا في توحيد الألوهية، كما زعم ابن تيمية وغيرُه.

قـال الله تعـالى حكايـة عن فـرعون: ﴿قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء: ٢٩]، وذلك بعد أن تحدّث عن نسبة الربوبية لنفسه، فقد كان فرعون إذن يعتقد أنه رَبٌّ وإله، وهو لجهله يعتقد أن الإله يُـتَّخَذُ اتخاذاً، والاتخاذ ينافي الألوهية لو كان عاقلاً، فإن الإله الحقيقيَّ إلهٌ لذاته لا لاتخاذِ مَن يتَّخِذُه.

قال الله تعالى في سورة الشعراء: ﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ * قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ [الشعراء: ٤٥-٤٨]، إذن

هؤلاء السحرة لم يكونوا مؤمنين برب العالمين، فقد كانوا نافين لتوحيد الربوبية، بل كانوا نافين لربوبية الله تعالى أصلاً؛ لأنهم إنما آمنوا بعد رؤيتهم هذا البرهان على صدق موسى عليه السلام، ثم ميَّزوا الإله الذي آمنوا به، فقالوا: ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾، لا الربِّ الذي تزعمه أنت يا فرعون. قال فرعون: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ حتى في الإيمان، يعتقد فرعونُ أنه لا بد من استئذانه؛ لأنه كان يعتقد أنه مدبِّرٌ، والمدبِّرُ لا بُدّ أن يكون له سلطانٌ على جميع الأشياء، فرعونُ إذن يفهم معنى الربَّ، وأنه يجب أن يكون سلطانه ممتدّاً على جميع الأشياء حتى فِعْلِ القُلوب، وربما كان يفهمُه أكثرَ من بعض الحشْوية الذين انتسبوا بهتاناً إلى السلف الصالح.

زعم ابن باز وغيرُه أن توحيد الربوبية ليس كافياً في النجاة، مع أنَّ فرعون كان يعتقد أنَّ توحيد الربوبية مُنْجٍ عنده؛ لأنَّ السحرةَ لو آمنوا به ربّـاً لنجَوا، وقد دلت الآيات والأحاديث على أن الإيمان بالربوبية على وجهها الذي ذكرناه منجٍ من الإشراك.

وقول ابن باز مخالفٌ للآيات والأحاديث، تأمّلوا في الآية التالية، قال الله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، إذنْ مجرد الشهادة بأنَّ الله سبحانه ربٌّ هي كافيةٌ للنجاة.

قال العلامة القضاعي: «فأول ما خاطب اللهُ الأرواحَ قال: ألستُ بربكم، واكتفى منهم بالإقرار بوحدانيته في الربوبية، وأول ما تُسأَلُ الموتى في قبورها: من ربُّك؟ واكتفى منهم بالإقرار بأنه ربهم»[1].

(١) «فرقان القرآن» ص٨٩.

وهذا مأخوذ من الحديث الشريف الذي رواه الإمام مسلمٌ عن البراء بن عازب: عن النبي ﷺ قال: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾ قال: «نزلت في عذاب القبر، فيقال له: من ربك؟ فيقول: ربي الله ونبي محمد ﷺ، فذلك قوله عز وجل: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾»[١].

في رواية الترمذي: عن البراء: عن النبي ﷺ في قول الله: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾، قال: «في القبر إذا قيل له: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح[٢].

فالملكان يسألان الميت في القبر: مَن رَبُّك؟ فإذا قال الميت: ربي الله، كان هذا كافياً لنجاته. ولم يَرِدْ أنّهم يسألونه كذلك: من إلهك؟ لأن السؤالَ عن الربوبية كافٍ في النجاة، فمن أقر بالربوبية لله فهو مقرّ له بالألوهية.

أولئك التابعون لابن تيمية ولابن عبد الوهاب يقولون: إنّ توحيد الربوبية هو الاعتراف فقط بأنّ الله سبحانه هو الخالق، وتوحيد الألوهية معناه: هو أن تعبد الله، أي: أنَّ الإله هو المعبود، هكذا يقولون، إذنْ كلمة «الربُّ» معناها: الخالق، و«الإله» معناها: المعبود.

ولكنَّ القرآن استعمل «الإله» لنفس المعاني التي تدل عليها كلمة «الرب»، قال سبحانه في سورة المؤمنون: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١] أي: لانفرد كل إله بتدبير مخلوقاته، ﴿لَّذَهَبَ﴾ أي: لاستقلَّ، ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾، أي: لتنازعوا في ما يدبّرونه؛ لأن الإله يناسبه العلو في الاقتدار والتدبير، وليس التشارُك مع غيره.

---

(١) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، (٧٣-٧٤).

(٢) كتاب التفسير، سورة إبراهيم، (٣١٢٠).

فنرى أن اللوازمَ التي تترتّب على صفة الربوبية تترتّب أيضاً على صفة الألوهية أيضاً، وذلك؛ لأنهما متلازمتان.

فرتّب على تعدّد الآلهة العلوّ والاختلاف، والاستقلال في التدبير والسلطان. وكذلك قال الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فرتب الله تعالى وقوعَ الاختلاف وفسادَ الكون على مجرد وجود أكثر من إله، وهذا يعني أن الإلهَ هو المدبّر، وقد بيّنا ـ فيما سبق ـ أن الربَّ هو المدبِّر أيضاً، فإذن يتحصل أنّ من اعتقد بوجود آلهةٍ غير الله، فإنه يعتقد بوجود أربابٍ غير الله تعالى فيستحيل أن يكون موحّداً توحيدَ ربوبية كما يزعم بعض الجهلة.

ومن أَخَصِّ خصائص الإله: القدرةُ؛ لأنَّ بها يتمّ التدبير والتصرف.

ومن تَدَبَّـرَ النُّصوص يعلم أن من كان إلهاً يجب أن يكون ربّـاً، ومن كان ربّـاً يجب أن يكون إلهاً، ويستحيل أن يكون الربُّ ليس إلهاً، وأن يكون الإله ليس ربّاً.

وقد فرَّقَ بعض الناس بينهما، ولا دليل لهم على هذا، وقد قسّموا التوحيد إلى: توحيد الألوهية، والربوبية؛ وهذا خطأ.

يقول ابن باز: «من أقسام التوحيد: توحيد العبادة، ويسمى توحيد الألوهية، وهي العبادة».

قوله: «وهي العبادة» أي: (والألوهية هي العبادة) لأن الضمير يعود (هي) عائد على الألوهية) ولا يعود على (توحيد الألوهية)، كما هو ظاهر، لأنه عرف توحيد العبادة بأنه توحيد الألوهية، وعلل ذلك بأن الألوهية هي العبادة بحسب ما بيناه، وتعليله هذا خطأ من حيث اللغة؛ لأن الألوهيةَ دالة على صفةِ الله، والعبادة فعل للإنسان، فكيف تكون الألوهيةُ هي العبادة؟

ثم قال: وهذا القسم هو الذي أنكره المشركون في قول الله عنهم في سورة ص: ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ ۞ أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ﴾، فاستنبط ابن باز مِن هذه الآية وغيرها أنَّ المشركين كانوا مُقِرِّين بتوحيد الربوبية ومُشركين بتوحيد الألوهية، ومحلُّ استدلاله قوله تعالى: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًا﴾.

بعد أن نُعلن أنه لا يجوز الخلافُ فعلاً في أن الآية تُثبت أنهم أشرَكوا في الألوهية، تُرى هل يُفهمُ بالفعل من قوله: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًا﴾ أنهم موحدون توحيدَ ربوبية؟

الجواب: بالطبع لا؛ لأن «آلهة» جَمْعٌ، ولا تُطلِقُ الجَمْعَ إلا إذا تساوى الأفرادُ في صفة الجمع: إله وإله وإله.. إذا قال لهم الرسول عليه الصلاة والسلام: إن الإله واحدٌ لا يرضَون بذلك لأنهم عدّدوا الآلهة.

وتراهم في الآية الكريمة يستنكرون جعلَ الآلهة التي يعبدونها ويلجؤون إليها إلهاً واحداً، أيقال في صاحب هذا الحال: إنه موحد توحيد ربوبية بعد أن عرفنا وعرفوا أن الربّ مدبرٌ؟

بماذا عرّف ابن باز الألوهية؟ عرّفها بالعبادة، والمشركون يريدون أن يعبُدوا أكثر من واحد؛ لأنهم يعتقدون أنّ أكثر من واحد يستحقّ العبادة. فهذه الآية لا تدلُّ على أنهم موحّدون في الربوبية، بل تدلُّ على أنهم قد عدّدوا الأرباب كما هو ظاهر، فكيف جاز له أن ينسب للآية أمراً آخر منافياً لِما تُقرّره وتُبيّنه بهذا الوضوح؟

ثم قال: «وهذا القسم يتضمن إخلاص العبادة لله وحده، والإيمان بأنه المستحق لها»[1].

---

(١) «تعليقات ابن باز على العقيدة الطحاوية» ص٣.

كلمة «المستحق للعبادة» نسأل ابن باز ومن يتبعه: يستحق العبادة بناءً على ماذا؟ أليس يستحقُّ الواحدُ العبادةَ إذا اتّصف بصفاتٍ تجعله مستحقاً للعبادة، وهي صفات الربِّ والإله؟ إذا كان الكفّار يعتقدون الألوهية في غير الله، أليس معنى هذا: أنهم يعتقدون أنهم يستحقون العبادة وأن لهم صفاتِ الإله؟ كيف بعد هذا يقال: إنهم يوحدون توحيد الربوبية؟!

فهذا هو ما قاله ابن باز، والحقيقة:أن ما ذكره من آياتٍ تدل على خلافِ ما يريد إثباتَه، فإن الله تعالى نسب إلى الكفار أنهم يعتقدون بمجموعةٍ من الآلهة، لا بإلهٍ واحد، فهم يجمعون الآلهة و يُكثرونها، ولا يُوحدونها، ولا يتأتّى منهم الجمع إلا بعد إيمانهم بالتماثل من جهة كونهم آلهة، لا في حقيقتهم المخصوصة، أي التماثل في أن كل واحد منها يقال عليه إله، ولذلك أطلقوا على كلِّ واحدٍ من هذه المعبودات أنه إله، وهذا يعني أنَّ له نفسَ خصائص الإله الآخر التي تسوِّغ كونه إلهاً، وهذا هو عين الكفر والشرك في الربوبية.

وأما الآية الأخرى التي استشهد بها فهي أيضاً عليه لا له، فإن الله تعالى يحكُم على ما يدّعيه هؤلاء المشركون بالبطلان، والبطلان هنا يعني أنه غير موجود، أو أن الحكم الذي ينسبونه إليه باطل، أي: القول بأنه إله، وهذا النفيُ يستلزم أنهم كانوا يثبتون أنه إله، وقد مرَّ بيان معنى الإله. وليس المرادُ بطلان عبادتهم فقط، بل إن بطلانها سببُه بطلانُ إلهية ما يدّعونه.

وبهذا يتبين أنَّ جميع ما يستدلُّ به هؤلاء معكوس عليهم، وهو حجةٌ عليهم لا لهم، وأن الأدلة الظاهرة قد قامت على بطلان تفريقِهم بين الأمرين، وأن قولهم بأن المشركين كانوا موحّدين توحيدَ ربوبية إنما هو قولٌ باطل، لا أساسَ له في الدين.

فكلامه إذن يدلُّ على أنه لم يحقق ما قاله، ولم يُتقن الاستدلال على ادّعائه، بل كان مخالفاً لظاهر الآيات، وقد دفعَهُ إلى هذا ميلُه الشديد إلى نُصرة ما قاله ابن تيمية، ولو لم يكن موافقاً مدلولَ الآيات!

فائدة أخرى في توحيد الأسماء والصفات:

أما النوع الثالث من أنواع التوحيد الذي يقول به طائفة الوهابية فهو ما يسمى عندهم بتوحيد الأسماء والصفات، وهو عندهم كما وضحه ابن باز أيضاً بقوله: «الإيمان بكل ما ورد في كتاب الله العزيز وفي السنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ من أسماء الله وصفاته، وإثباتها لله سبحانه على الوجهِ الذي يليقُ به من غير تحريفٍ ولا تعطيل، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيل..» إلخ.

وحاصل هذا النوع من التوحيد عندَهم: هو إثبات بعض الصفات والأسماء الوارد إضافتها إلى الله تعالى بنفس معانيها اللغوية الحقيقية في العرف العامِّ الشائع إلى الله تعالى، وهذا هو عين التشبيه والتمثيل. وهم وإن كانوا يفرُّون منه في اللفظ، فهم قائلون به معنىً، وسوف نبرهن على صحة قولنا هذا في أثناء شرحِنا وتعليقنا على كلام الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى.

نكمل الآن شرح كلام الإمام الطحاوي: (نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إنَّ الله واحدٌ لا شريك له).

قال العلامة البابرتي: «إنما ابتدأ بالتوحيد؛ لأن أولَ خطاب يتوجّه على المكلف هو الخطاب بإثباته، وإليه بعثت الأنبياء، وبه أنزلت الكتب السماوية، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء:٢٥].

وإنَّما قال: «معتقدين» ـ وهو حال عن الضمير في «نقول» ـ تحقيقاً للإيمان؛ لأن مجرد الإقرار باللسان بدون الاعتقاد بالجنان لا يكون إيماناً، بل يكون ذلك نفاقاً، على ما أخبر الله تعالى عن حال المنافقين بقوله: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة:٤١].

وإنما قال: «بتوفيق الله» إشارة إلى قول أهل السنة والجماعة: إن الوصول إلى التوحيد بهداية الله على ما قال تعالى: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ لا بصنع ـ أي: بخلق ـ العباد كما زعمت المعتزلة»[1].

كلمة «إنَّ» يؤتى بها للتوكيد، ويُلجأ إلى التوكيد إذا كان هناك من ينكِرُ، أو للحاجة إلى التأكيد، فإن لم يكن هناك من يُنكر فلا داعي للتأكيد. وعبَّر هنا بقوله: «إن الله واحد»، خلافاً لمن ينكر وحدانية الله، وبناءً على أن الله واحد، فهذا يستلزم أنه لا شريكَ له.

ولذلك قال الله تعالى في سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾.

لأن بعض الناس من المنكرين والمشركين يقولون: إن الله تعالى مركَّب، وإن غيرّه من الموجودات غيرُ محتاج إليه من بعض الجهات، وبعضُهم ينسب إلى الله تعالى الولدَ، وبعضهم يدّعي أن ابن الله الذي يدّعيه إلهٌ مثل الله، تعالى عن قوله، وبعضُ الجهلة يزعُم أنه يوجد هناك مثيلٌ لله تعالى في صفاته، أو ذاته، أو أفعاله، فجاءت السورةُ مُنكِرةً لذلك كلّه، وآمرةً المؤمن بالإنكار لذلك ليحصل له التميز عمن يقول بذلك.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «فائدة: قال إمام الحرمين: أجمع العلماء على وجوب معرفة الله تعالى، واختلفوا في أول واجب، فقيل: المعرفة، وقيل: النظر، وقال

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» للعلامة أكمل الدين البابرتي، ص٢٨.

المقترح: لا اختلاف في أن أول واجب خطاباً ومقصوداً المعرفة، وأول واجب اشتغالاً وأداءً القصدُ إلى النظر، وفي نقل الإجماع نظرٌ كبير، ومنازعةٌ طويلة، حتى نقل جماعةٌ الإجماعَ في نقيضه، واستدلّوا بإطباق أهل العصر الأول على قَبول الإسلام ممن دخل فيه من غير تنقيبٍ، والآثار في ذلك كثيرة جداً.

وأجاب الأولون عن ذلك بأن الكفار كانوا يذبُّون عن دينهم، ويقاتلون عليه، فرجوعهم عنه دليلٌ على ظهور الحق لهم. ومقتضى هذا: أن المعرفة المذكورة، يُكتفى فيها بأدنى نظر، بخلاف ما قرّروه. ومع ذلك فقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠] وحديث: «كل مولود يولد على الفطرة»، ظاهران في دفع هذه المسألة من أصلها.

وسيأتي مزيد بيان لهذا في كتاب التوحيد إن شاء الله تعالى، وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة: عن أبي الوليد الباجي: عن أبي جعفر السمناني ـ وهو من كبار الأشاعرة ـ أنه سمعه يقول: إن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب، والله المستعان». اهـ[١].

وأما كلام الإمام المقترح شارح الإرشاد بأن في نقل الإجماع نظراً، فالإمام الجويني ما نقل الإجماع إلا على وجوب معرفة الله تعالى، ولم يحدّد تفاصيل هذه المعرفة: هل هي بدليل تفصيلي، أو بإجمالي كما هو معتمد أهل السنة؟ وعلى كل الأحوال؛ لا يجوز الاعتراض على نحو هذا الإجماع، فلا اعتراض صحيحاً على ما قاله الإمام الجويني. وأما ما ادعاه من نقل الإجماع على نقيضه، فنقيض النظر التقليد، فمن قال أحدٌ بأن المسلمين أجمعوا على وجوب التقليد في الإيمان بالله تعالى فقد أبعد النجعة، وما نقله من قَبول إسلام الناس من غير تنقيب، فغايةُ ما يفيده قَبول الإسلام من غير توقُّف على الفحص

---

(١) «فتح الباري»، للحافظ ابن حجر العسقلاني (١ : ٧٠).

عن علمِهم بالأدلة التفصيلية، ولكنه لا يُفيد عدم وجوبِ معرفة الدليل، ولو لاحقاً، أي: أن أول ما يُحكم بدخول به المرء في الدين يكون بها يدلُّ على معرفته، وهو الشهادتان، ثم بعد أن تثبت له أحكام الإسلام، فأيُّ دليل يدلُّ على أنه يحرُم عليه ـ أَوْ لا يجب عليه ـ معرفة الدليل؟ ثم من يستطيع أن يقول: إنهم آمنوا ـ أي: جميعهم ـ بلا دليل، وهل نستطيع تجاهل كثير من طرق الاستدلال التي صدرت عن أفواههم حتى من الكفار؟ وذلك عن طريق النظر في إعجاز القرآن على الأقل! فهذا نوع من الاستدلالات التي يقبلها العلماء.

وهو ما أقرَّ به الإمام المحقِّقُ المقترح وعبر عنه بقوله: «إن المعرفة المذكورة يكتفى فيها بأدنى نظر»، فهذا معناه: لزوم المعرفة الإجمالية، وهو موافق لِـما قرّره سائر أهلُ السنة من الأشاعرة، وعدمُ وجود معرفة التفاصيل إلا عند الحاجة على المكلف.

وأما قوله: «خلافاً لِـما قرّروه»، فهم لم يقرروا خلاف ما ذكَره! والآيةُ والحديث المشار إليهما لا يفيدان دفعَ المسألة من أصلِها، كما ادّعاه، وقد بينا ذلك في مبحث الفطرة.

وأمّا كون هذه المسألة مما بقي في المذهب من المعتزلة، فغاية ما يفيده أنه قد حصل الاتفاق بين الأشاعرة وأهل السنة على وجوب المعرفة ولو إجمالاً، وما يضير القوم إن وافقوا غيرَهم على الحق؟ والقول بوجوب النظر أو القصد إلى النظر، وأنه أول واجب أو غير ذلك ليس مما يختص به الاعتزال، ولا يخالف به معلوماً من الدين بالضرورة، خصوصاً إذا لاحظنا ما فصَّله الإمام المقترح، فبه تنحل العقد والإشكالات التي يتمسك بها المخالفون.

قال البابرتي ما حاصله: «قيل: إن الواحد والأحد مترادفان، وقيل: كل واحد منهما يفيد ما لا يفيده الآخر، فإن الواحد يستعمل لإفادة الصفات، والأحد يرجع إلى الذات،

يقال: فلان واحد في ذاته، يعنون بذلك: تفرُّده بصفات كماليةٍ لا يشاركه فيها أحد، ولهذا قيل: إن الله أحد في ذاته، وواحد في صفاته.

قال الأزهري: الواحد في صفة الله تعالى له معنيان:

أحدهما: أنه واحد لا نظير له، وليس كمثله شيء. والعرب تقول: فلان واحد قومه، إذا لم يكن له نظير.

والمعنى الثاني: أنه إله واحد، وربٌّ واحد، ليس له في ألوهيته وربوبيته شريك». اهـ[1].

قال الأزهريُّ في تهذيب اللغة تحت مادة (وحد): «والواحد بني على انقطاع النظير وعوَز المِثْل، والوحيد بني على الوَحْدَة والانفراد عن الأصحاب، من طريق بينونته عنهم، وقولهم لست في هذا الأمر بأوحدَ؛ أي: لست عادم لي فيه مثلا وعِدلاً. وتقول بقيت وحيدا فريداً حريداً، بمعنى واحد، ولا يقال: بقيت أوحَدَ، وأنت تريد فرداً»، ثم قال: «وأما اسم الله جل ثناؤه أحد فإنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره، لا يقال رجل أحد ولا درهم أحد، كما يقال رجل وَحَدٌ، أي فردٌ، لأن أحدا صفة من صفات الله التي استأثر بها، فلا يشرَكه فيها شيءٌ».

وقال الأزهريُّ بعد ذلك: «وأَما قول الله تعالى ﴿هُوَ ٱللَّهُ﴾ فهو كناية عن ذكر الله المعلوم قبل نزول القرآن المعنى الذي سأَلتم تبيين نسبه هو الله، وقوله تعالى ﴿أَحَدٌ﴾ مرفوع على معنى: هو الله هو أَحد. وروي في التفسير أَن المشركين قالوا للنبي ﷺ انْسُبْ لنا ربَّك فأَنزل الله عز وجل ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ قلت: وليس معناه أَنّ لله نَسَباً انْتَسَبَ إِليه، ولكن معناه نفي النسب عن الله تعالى الواحدِ؛ لأَن الأَنسابَ إِنما

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» للعلامة أكمل الدين البابرتي عند شرحه لهذه العبارة.

تكون للمخلوقين، والله تعالى صفته: أَنه لم يلد ولداً ينسب إِليه، ولم يولد فينتسب إِلى ولد، ولم يكن له مثل ولا يكون فيُشبه به، تعالى الله عن افتراء المفترين، وتقدَّس عن إِلحادِ المشركين، وسبحانه عما يقول الظالمون والجاحدون علوّاً كبيراً. قلت: والواحد في صفة الله تعالى معناه أَنه لا ثاني له، ويجوز أَن ينعت الشيء بأَنه واحد، فأَما أَحَد فلا ينعت به غير الله تعالى؛ لخلوص هذا الاسم الشريف له جل ثناؤه[1]». اهـ.

وأكمل العلامة البابرتي قائلاً: وعبّر بعض أصحابنا عن التوحيد فقال: هو نفيُ الشريك والقسيم والشبيه، فالله واحدٌ في أفعاله لا يشاركه أحد في إيجاد المصنوعات، وواحدٌ في ذاته لا قسيمَ له ولا تركيبَ فيه، وواحد في صفاتِه لا يشبه الخلقَ فيها.

وقبل إقامة البرهان على التوحيد، لا بد من ذكر إثباتِه ووجوب معرفته، وكيفيه الوصول إلى ذلك، فنقول:

اختلف الناس في وجوب معرفة الله:

فذهبت الحشوية الذين يتعلقون بالظواهر إلى أن معرفة الله تعالى غيرُ واجبة، بل الواجب الاعتقادُ الصحيح المستفاد بالظواهر، وأنكَروا على المستدلين بالدلائل العقلية.

وقال أهل التعليم من الإسماعيلية: لا يحصل إلا بتعليم الإمام المعصوم، فهم يُوجبون نصب الإمام، ويُحيلون خلوّ الزمان عن وجود إمام معصوم يهدي الخلق إلى معرفة الله.

وذهب جمهورُ المسلمين إلى أن معرفةَ الله واجبةٌ، لكن اختلفوا في طريقها.

فذهب الصوفية وأصحاب الطريقة إلى أن معرفة الله تعالى إنما هو الرياضة وتصفية

---

(١) تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهريّ (٢٨٢ - ٣٧٠هـ)، دار المعرفة، (٤: ٣٨٤٤ - ٣٨٤٧).

الباطن؛ ليستعدّ للواردات والشواهد والمعرفة التي يعجز العقل عن تعبيرها، فعمدتهم على الذوق في إدراك المعارف.

وقالت طائفةٌ: لا تحصل المعرفة إلا بالإلهام.

وقال جمهور المتكلمين: إن طريق معرفة الله إنما هو بالنظر والاستدلال؛ إذ العلم بوجوده ليس بضروري فلا بد له من دليل، والدليل النقلي من الكتاب والسنة فرعٌ على ثبوتِه وثبوتِ النبوة، فلا يمكن الاستدلالُ به في الأصول، فتعيّنَ الاستدلالُ بالدلائل العقلية التي ورد النقل أيضاً بتصحيحِها. فالطريق إلى إثباته تعالى: إما إمكانُ العالَـم، أو حدوثُه، وإما مجموعُهما، وكل ذلك: إما في الجواهر، أو في الأعراض.

فالإشـارة إلى الاستـدلال بإمكان الذوات في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]؛ لأن الممكن مفتقر في ذاته إلى من يُوجده، والواجبُ غنيٌّ عن غيره في وجوده.

والإشارة إلى الاستدلال بالحدوث في قوله في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق، وذلك محصور في أمرين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق المشار إليهما في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

أما دلائل الأنفس، فهي: أنّ كل أحد يعلم ـ بالضرورة ـ أنه لم يكن موجوداً ثم وُجد، وكل ما وُجد بعد العدم لا بدّ له من مُوجد، وذلك الموجد ليس هو نفسُه، ولا الأبوان، ولا سائر الخلق، لأنّ عجزهم عن مثل هذا التركيب معلومٌ بالضرورة، فلا بد من صانعٍ قديمٍ مخالفٍ لهذه الموجودات.

وأما دلائلُ الآفاق: فلأن العالَـم يتغيّر، ويُدرَكُ التغيُّر بالمشاهدة من اختلاف الفصول، والليل والنهار، والطلوع والأفول، والرعد والبرق والسحاب... وغير ذلك، وكلُّ متغيِّر حادثٌ، فلا بدَّ من مُحدِث قديم؛ إذ لو كان حادثاً لاحتاجَ إلى مُحدِث آخَرَ فيدور، أو يتسلسل، وهما محالان.

وهذا الاستدلال هو طريقة الأنبياء عليهم السلام والمتقدمين من العلماء والعقلاء، وذلك لأن آدم عليه السلام إنما أظهر اللهُ حجّته على فضله بأن أظهر علمهُ على الملائكة، وذلك محض الاستدلال.

وقال الله تعالى إخباراً عن نوح: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَءَاتَىٰنِي رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِهِۦ فَعُمِّيَتۡ عَلَيۡكُمۡ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ﴾ [هود: ٢٨]، وأخبر عن قومه بقوله: ﴿ قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا ﴾ [هود: ٣٢]، ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في الفروع، بل في التوحيد والنبوة ونصرة الحق بالدلائل القطعية.

ولإبراهيم عليه السلام مقامات:

أولها: مع نفسه، وهو قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٦]، وهذه هي طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيُّرها على حدوثها، ثم إن الله تعلى حمده على ذلك، فقال: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وثانيها: حاله مع أبيه وهو قوله: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢].

وثالثها: مع قومه بالقول وبالفعل وهو قوله: ﴿فَجَعَلَهُمۡ جُذَٰذًا إِلَّا كَبِيرٗا لَّهُمۡ لَعَلَّهُمۡ إِلَيۡهِ يَرۡجِعُونَ ﴾ [الأنبياء: ٥٨].

ورابعها: حاله مع ملك زمانه نمرود، وهو قوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، فاستدل على الربوبية بفعلٍ يعجز عنه غيره من الإحياء والإماتة، وإتيان الشمس من المشرق.

وموسى عليه السلام عوَّل في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم، وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه قال: ﴿فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۞ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٤٩-٥٠]، وهذا بعينه هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهۡدِينِ﴾ [الشعراء: ٧٨]، وقال في سورة الشعراء: ﴿رَبُّكُمۡ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦]، وهذا هو الذي قال إبراهيم: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، فلما لم يكتف فرعون وطالبه بشيء آخر قال موسى: ﴿رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [الشعراء: ٢٨]، وهذا هو الذي قال إبراهيم: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وأما نبينا ﷺ فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أكثرُ وأظهرُ من أن يحتاج إلى ذكر، فإن القرآن مملوءٌ منه.

وقد قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ولا شك أن المراد بقوله: ﴿بِٱلۡحِكۡمَةِ﴾ أي: البرهان والحجة، فكانت الدعوة بالحجة والبرهان مأموراً بها، وقوله: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ ليس المراد منه: المجادلة في الفروع؛ لأنهم ينكرون أصل الشريعة، فتعيّن أن المراد: المجادلة في التوحيد والنبوة.

وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الحج: ٨]، يُفهم منه أن الجدال بالعلم ليس بمذموم، بل هو ممدوحٌ.

والله تعالى أمَـرَنا بالنـظر والتـدبر والتفكر، فقال: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس: ١٠١]، وذكر التفكر في معرض المدح فقال: ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [النور: ٤٤]، وذمّ الإعراض عن الآيات فقال: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقـال: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وذمَّ الله تعالى التـقليدَ فقال حكاية عن الكفار: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾، وقـال: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ﴾ [لقمان: ٢١]، وكل ذلك يدلُّ على وجوب النظر والفكر وذمّ التقليد.

والمقصود من هذا: رفع إنكار الحشوية على من يشتغل بأصول الدين، مع أن أصول الدين ليس إلا التمسّك بهذه الدلائل، ودفع الشبهات عنها، وهي حرفة الأنبياء المعصومين، والتقليد حرفةُ الكفار المخذولين.

على أن شرف العلم بشرف الـمعلوم، ولما كان ذاتُ الله تعالى وصفاتُه أشرف المعلومات كان العلم المتعلق به سبحانه ـ وهو علم أصول الدين ـ أشرف العلوم، ولأن العلم: إما دينيٌّ، أو غيره، والديني أشرفُ من غيره.

والديني إما أصول الدين، أو ما عداه، وما عداه يتوقـف عليه؛ لأن المفسّر إنمـا يبحث عن معاني كلام الله، وذلك فرعٌ على وجود الصانع المختار المتكلّم الذي لا يعرفُ إلا في أصول الدين، والمحدّث إنما يبحث عن كلام الرسول، وذلك فرعٌ على التوحيد والنبوة، فدلَّ على أنَّ هذه العلوم مفتقرةٌ إلى أصول الدين، وهو غني عنها، فيكون أشرفَ، ووجوهُ ترجيحه على سائر العلوم كثيرة لا يُمكن ذكرُها في هذا المختصر.

ولنذكر شيئاً من طريقة السلف في إلزام المنكرين بالأدلة الضرورية:

روي أن بعض الزنادقة أنكر الصانعَ عند جعفر الصادق، فقال له: هل ركبتَ البحر ورأيت أهوالَه؟ قال: نعم! ركبتُ البحر وهاجت رياحٌ هائلة، فكسرت السفينةَ وغرّقت الملاحين، فتعلقتُ ببعض الألواح، ثم ذهب على ذلك اللوح، فإذا أنا مدفوعٌ بتلاطم الأمواج، حتى وصلت الساحل، فقال: جعفر: قد كنت ترجو السلامة؟ قال: نعم. فقال: ممن كنتَ ترجوها؟ فسكتَ الرجل، فقال جعفر: إن الصانعَ هو الذي كنتَ ترجوه في ذلك الوقت، وهو الذي أنجاك من الغرق! فأسلَمَ على يده.

وروى أن أبا حنيفة كان سيفاً قاطعاً على الدهرية، وكانوا يطلبون الفرصةَ لقتله، فهجموا عليه وهو قاعدٌ في المسجد بسيوف مسلولة، فهمّوا بقتله فقال لهم: أجيبوني عن مسألة، ثم افعلوا ما شئتُم. فقالوا: هات، فقال: تقولون في رجل يقول لكم: إني رأيتُ سفينةً مشحونةً في لجّة البحر قد احتوَتها أمواجٌ متلاطمة، ورياحٌ مختلفة، وهي مع هذا تجري مستويةً ليس لها ملّاحٌ يُجريها، هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا: لا، هذا شيء لا يقبلُه العقل. فقال أبو حنيفة: سبحان الله، إذا لم يجُز في العقل سفينةٌ تجري مستويةً من غير ملّاح! فكيف يجوز قيام هذا العالم العلوي والسفليّ مع اختلاف أحوالِه من غير صانع؟! فبكَوا جميعاً، وتابوا وأسلَموا على يده.

وسأل بعضُ الحكمـاء الشافعيَّ: ما الدليلُ على وجود الصانع؟ فـقال: ورقة الفرصاد، طعمها وريحها ولونها واحدٌ عندكم، فقالوا: نعم. قال: فيأكلها دودةُ القزّ فيخرج منها الإبريسم، والنحلُ فيخرج منها العسل، والشاة فيخرج منها البعر، والظبي فيعقد في نوافجها المسك، فمن ذا الذي جعلَها كذلك مع أن الطبعَ واحد؟ فاستحسَنوا منه ذلك الكلامَ، وآمنوا على يده.

وتمسّك أحمدُ بن حنبل بقلعةٍ حصينة ملساءَ لا فُرجة فيها، ظاهرُها كالفضة المذابة وباطنُها كالذهب الإبريز، ثم انشقّت الجدران وخرج من القلعة حيوانٌ سميع بصير، فلا

بد من الصانع! عنى بالقلعة: البيضة، وبالحيوان: الفرخ.

وسأل هارونُ الرشيد مالكاً عن ذلك؟ فاستدلّ باختلاف الأصوات، وتردُّد النغمات، وتفاوُت اللغات.

وسئل أبو نواس عنه فقال:

تأمّلْ في نبــاتِ الأرض وانظُر ... إلى آثــار مــا صنَــعَ المليــكُ

على قُضُبِ الزبرجَدِ شاهداتٌ ... بــأن الله ليــس لــهُ شريــكُ

وسُئل أعرابي عن الدليل؟ فقال: البعرة تدلُّ على البعير، والروث يدلُّ على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فِجاج، وبحار ذات أمواج، أما تدلُّ على العليم القدير؟

قيل لطبيب: بم عرفتَ ربك؟ فقال: بهليلجٍ مجفّف أطلق، ولعابه بلبن أمسك.

وقال آخر: عرفتُه بنحلةٍ بأحدِ طرفيها تعسل وبالآخر تلسَع. والعسلُ مقلوب اللَّسع[1].

ولنرجع إلى شرح كلام الطحاوي، قال: (لا شريك له).

الشّركة[2] معناها: مخالطة الشريكين، وأصلها: أن يكون هناك اثنان ـ فأكثرَ ـ لهما حقُّ التصرُّف في شيء معيَّن، وكونُ الاثنين لهما حقُّ التصرف في شيءٍ ما يستلزم اشتراكَ هذين الاثنين في منشأ الحقّـيّة، أي: في منشأ التصرف.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، للعلامة أكمل الدين البابرتي.

(٢) ومثلها الشرِّك، قال الزبيدي في شرح القاموس مادة [شرك]: «والمعروف أن كلا منهما بفتح فكسر وبكسر أو فتح فسكون، ثلاث لغات حكاها غير واحد من أعلام اللغة كإسماعيل بن هبة الله على ألفاظ المهذب، وابن سيده في المحكَم، وابن القَطَّاع وشراح الفصيح وغيرُهم».

فاشتراك اثنين في البيع والشراء لازمٌ عن كونهما مالكَين ملكاً تامّاً لحق التصرف، وعبادةُ واحدٍ لاثنينِ لازمٌ عن اعتقادِهِ اشتراكَهما في الصفات التي تُوجب عليه عبادتَهما.

والشِّرْكُ يمكن أن يكون في الذات، أو في الصفات، أو الأفعال:

فلما عبدت العربُ الأصنامَ، وسمَّوها آلهة، كانوا قد أشركوا مع الله تعالى آلهةً أخرى، وعلمنا أنهم كانوا يعتقدون في هذه الأصنام مشابهتها له تعالى في الغرض الذي من أجله عبدوها له، وهو تدبيرُ أمورهم ونُصرتهم.

واعتقادُهم باشتراك الأصنام مع الله تعالى في هذه الناحية، مناقضٌ لكون الله تعالى واحداً، ومناقضٌ لقولهم بأن الله تعالى هو الخالق؛ لأن الخالق هو الذي ينبغي أن يكون المدبّر، وهم أثبتوا التدبير لغير الله الخالق.

والشركة في الصفات، منها تشبيهُ الله تعالى بغيرِه في الصفات، كمن يقول: إن الله تعالى جسمٌ، أو في جهة، أو أن له حدّاً، أو أن يقول: إن عِلم فلانٍ كعلم الله تعالى، أو أن قدرتَه كقدرة الله تعالى ولو في أصل فعلها.

ومثل هذا ما زعمته المجسمة بأن الله تعالى جالسٌ على العرش، ويُعبّرون عن هذا تحايلاً على الناس الغافلين بأنه تعالى متمكّن على عرشه، أو أنه مستقرٌّ عليه، أو أنه مماسٌّ له.

ويتفرع على التسوية والشرك في الصفات الشركُ في الأفعال، كما لا يخفى، كم يقول: إن قدرتنا خالقةٌ من العدم.

ومعلوم أن الحكم على الواحد بالكفر إنما يكون بدليل شرعيّ خاصّ، أو عام.

ولا يصح أن يكون مبنياً على مجرد استدلال عقليّ محض، ولا يترتب الحكم بالتكفير على كلّ خطأ مهما كان، بل إن هناك تفصيلاً في كتاب الفقهاء لا بدّ من معرفته.

ويترتب على التسوية والشرك في الذات الشركُ في الصفات والأفعال؛ فأعظم أنواع الشرك الشرك في الذات، ويترتب على الشرك في الصفات الشركُ في الأفعال.

والواحد إنما يكون شريكاً لِـمن يكون له مضارعاً ومساوياً في أصل ما هما مشتركان فيه من حيث حقيقتهما، وأما مَن لا شبيه له، فيلزم أن لا يكون له شريكٌ قطعا؛ لأن الشراكة تستلزم انقسامَ الملك وعدمَ التمكن من التصرف فيه إلا بإذن الآخر، وهذا باطلٌ لا يجوز في حقّ الله تعالى؛ لِـما ثبت من كونُه هو الملك لا ملك سواه.

ولما ثبت من عدم إمكان وجود مالك غيره؛ لأن المالكُ يجب أن يكون مستقلًّا في ملكه، والمستقلُّ في مُلكه يجب كونه مستقلًّا في وجوده، ولا مستقلّ في الوجود إلا الله عزّ شأنه، فكيف يكون له شريك؟

وبناءً على ذلك، نقول: لو اعتقد واحدٌ وجود شريك لله تعالى؛ بناءً على ذلك المعنى، ألا يستلزم ذلك ادعاءَ وجودِ غير الله مستحقّـاً لصفات الألوهية؟ وهو ما كان عليه المشركون.

قال الغنيمي: «والوحدانية صفة سلبيةٌ تُقال على ثلاثة أنواع:

الأول: الوحدة في الذات، والمراد بها: انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى، بمعنى عدم قبولها الانقسام.

والثاني: الوحدة في الصفات، والمراد بها: انتفاء النظير له تعالى في كل صفة من صفاته، فيمتنع أن يكون له تعالى علومٌ وقدرات متكثّرة بحسب المعلومات والمقدورات، بل علمُه واحد ومعلوماته كثيرة، وقدرُته واحدة، ومقدوراتُه كثيرة، وعلى هذا جميع صفاته.

والثالث: الوحدة في الأفعال، والمراد بها: انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات

عموماً، وامتناعُ إسناد التأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات أصلاً»[١].

ما دام الإمام الطحاوي قد قال: «إن الله واحد» يعني ويستلزم أنه «لا شريك له»، وإلا لصار لكلٍّ واحدٍ حق التصرف في الكون.

وأما الدليل على التوحيد، فقال البابرتي: «صانعُ العالم واحد؛ إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانُعٌ، وذلك دليل حدوثِهما، أو حدوثِ أحدهما؛ لأن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخصٍ حياةً والآخرِ موتاً: فإن حصل مرادُهما، فهو محال؛ لاجتماع الضدين في محل واحد، أو لم يحصل مرادُهما فهو دليل عجزهما، أو حصل مرادُ أحدهما دون الآخر، فهو دليلُ عجزِ من لم تنفُذ إرادته، والعاجزُ لا يصلح إلهاً، وهذا يسمى دليل التمانع المأخوذ من قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]»[٢].

وهذا هو الدليل المسمى بـ«دليل التمانع» المفيد لوحدانية الله تعالى في صفاته، وفي ذاته، وفي أحكامه.

كلمة «الله» تدل على الواجب الوجود، المنفرد بالكمال، المحتاج إليه كلُّ ما عداه، المستغني عن كل ما سواه، وهي لا تطلق إلا على الله الواحد.

وقولنا: «الله لا شريك له» تدلّ حقيقتُها على نفي كل ما سوى الله تعالى من الآلهة المدّعاة، والأرباب المفتراة، ولا نحتاج بناء على المعنى المذكور لكلمة الله إلى أيّ تقدير لكي يتم المعنى المراد؛ فهي تدلُّ على نفي الشريك عن الإله من حيث كونُه إلهاً.

وهذه العبارة ـ بالتحديد ـ ردٌّ على مَن قال: إنَّ المشركين موحّدون توحيد ربوبيَّة؛ لأن الشِّركةَ تستلزم حقَّ التصرف أو حقَّ العبودية، أي: أن يكون معبوداً، ولم يكن

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» للعلامة الغنيمي الميداني، ص٤٧.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» للبابرتي، ص٣٧.

المشركون ليعبدوا غير الله إلا لأنهم اعتقدوا أن الإله أكثرُ من واحد، واعتقدوا أن هناك أكثـرَ من واحد يستحق العبادة، فعبارة «لا شريك له» كاشفة عن قوله: «إنه واحد» ولازمة عنها.

قال الطحاوي: (ولا شيءَ مِثْلُهُ)

بمـا أن الله واحد، فهو واحد في ذاته وصفاته من حيث إنه إله، فصفاتُه ليست كصفات غيره، ووجودُه ليس كوجود غيره، أي لا شيء مثله. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

ويوجد فرق في الخصوص والعموم بين المثل والشبه، فالمثيل أخص من الشبيه، والشبيه أعمُّ. فنفي المثيل لا يستلزم نفي الشبيه مطلقاً بل من الوجه الذي به التساوي في الذاتيات، أو التساوي التامّ؛ لأن المثيل يطلق على المساوي في الصفات الذاتية، بخلاف الشبيه، فقد يكون مساوياً فيها أو في غيرها. ولذلك فإننا نجد في بعض كلام الحشوية الإعلان عن نفي المثيل، ولا نراهم يوافقون على نفي الشبيه من كل وجه وجوديّ.

كلمة «شيء» تطلق على ما أمكن وجوده، ولو إمكاناً عاماً؛ ليدخـل الممكنُ بالمعنى الأخصّ، وهو الذي استوى الوجودُ والعدم بالنسبة إليه، ويدخل الواجب فيه أيضاً، ولو في الذهن إطلاقاً لغوياً، وعلى الموجود بالفعل اصطلاحاً، وهو المعتمَد عند أهل السنة، وقد تطلق على الله تعالى في بعض الاستعمالات.

فاختلفوا في إطلاق كلمة «شيء» على الله، فمِمَّن أجازها الإمامُ الرازي، ومَنْ منع احتجّ بأنها لم تَرِدْ، ولكننا نعرفُ أن إطلاق الأسماء متوقّف على السمع، أما الأوصاف فلا، كما قرره الإمام الغزالي.

قال الإمام الرازي: «ذهب الأكثرون إلى أن اسم «الشيء» واقع على الله تعالى، وقال جهم بن صفوان: لا يجوز إطلاقُ هذا الاسم عليه. لنا القرآن واللغة، أما القرآن فآيتان: إحداهما قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩]، وثانيتهما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، والمراد بالوجه: ذاته، فقد استثنى ذاتَه من لفظ «الشيء»، والاستثناء من خلاف الجنس خلاف الأصل.

وأما اللغة، فهي: أن من قال: المعدوم ليس بشيء، قال: الموجود هو الشيء، فهما لفظان مترادفان، فإذا كان موجوداً كان شيئاً.

ومن قال: المعدوم شيء، قال: الشيءُ: ما يصح أن يُعلَمَ ويُعبَّر عنه، فكان الموجود أخصّ من الشيء، وإن صدق الخاصُّ صدق العامُّ، فثبت أنه تعالى مسمى بالشيء»[1].

ثم ذكر أن الجهم احتج بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] فلو كان تعالى يُسمى بلفظ «الشيء» لزم أن يكون مخلوقاً لنفسه، وهو محال، وقال: إن لفظ الشيء لا يفيد حُسناً، وأسماء الله يجب أن تكون حسنة لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فلا ينبغي تسميته بالشيء.

والجواب عن احتجاج الجهم: أن من الواضح أن الآية مخصوصةٌ بما سوى الله؛ لاستحالة أن يخلق الله تعالى نفسه، ولظهور إرادة الشيء الموجود سواه.

وأما استدلالهم العقلي فليس بعقلي في الحقيقة، فإن كان الشيء مرادفاً للموجود كان حسناً، فحسُن إطلاقه على الله، على أنّـا لا نُطلقه عليه على سبيل التسمية، بل على سبيل الوصف، فبطل احتجاجه.

---

(١) «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى وبالصفات»، الإمام فخر الدين الرازي، دار الكتاب العربي، ت. طه عبد الرؤوف سعد (٢٥٧-٢٥٨).

ولخص الإمام الرازي مذاهب العلماء في إطلاق الأسماء والأوصاف على الله تعالى فقال: «مذهب أصحابنا أنها توقيفية، وقالت المعتزلة والكرامية: إن اللفظ إذا دلّ العقل على أن المعنى ثابتٌ في حق الله سبحانه جاز إطلاقُ ذلك اللفظ على الله تعالى؛ سواءٌ ورد التوقيف به أو لم يرد، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني من أصحابنا، واختيار الشيخ الغزاليّ أن الأسماء موقوفةٌ على الإذن، أما الصفاتُ فغير موقوفة على الإذن، وهذا هو المختار»[1].

والإمام الباقلاني قيّد جوازَ إطلاق الاسم على الله تعالى بأن لا يُوهم نقصاً، فإن أوهمه امتنع، والغزالي فرّق بين الاسم والصفة: بأن الاسم لا يُطلقه على الذات إلا من له الولايةُ، أو كان بهذا الاعتبار؛ لأنه فيه زيادةُ اختصاص على مجرد الوصف، بخلاف الوصف؛ فإنه مجرد إخبارٍ عن الأمر، فمن هنا لم يتوقّف على الإذن.

قال الطحاويُّ: (ولا شيءَ يُعجِزهُ)

ولا شيء يُعجز الله جلّ شأنه، فما معنى الإعجاز؟

الإعجاز: من العَجز، والعجُز: آخر الشيء، أي: إنه قاصر عن أن يكون في المقدمة، فهناك ما يمنعه، فالعَجْز: هو الضعف عن تحقيق المراد، والتأخُّر عنه، فلا شيءَ يُعجز الله بهذا المعنى، أي: لا شيء يمنع اللهَ من تحقيق ما يريده.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَيْءٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ [فاطر: ٤٤]، فنبه الله تعالى على أن أصل العجز عن الشيء ينشأ إما بعدم علمه، أو بعدم القدرة عليه، ولكن هذه الأسباب منتفيةٌ عنه جلّ شأنه، فهو عليمٌ بكل شيء، وقديرٌ على كل شيء، فلا يُعجزه شيء.

---

(١) «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات»، الإمام الرازي، ص٤٠.

قال البابرتي: «(ولا شيء يعجزه) هذا وصفٌ له بكمال القدرة؛ لأن وجود كل موجود سواه بإيجاده، فمحالٌ أن يعجزه شيء؛ فإن العجز نقص، والله تعالى مُنزَّه عن النقائص، ولأنه تعالى موصوف بكمال القدرة على كل شيء، فلا يوصف بالعجز، وإلا يلزم اجتماعُ النقيضين، ولأنه تعالى خالقٌ لجميع الأشياء، ولا يتصور الخلقُ مع العجز»(١).

ثم نقول: لا شك أن العجز يتوقف على استقلال إرادة الفاعل، وعدم توقُّفها على شيء غير ذاتِ الفاعل واتصافه بها، ولا يتحقّق هذا الأمر إلا لله تعالى، فإن العباد، وإن تحققت لهم الإرادة، لكنها مقيدة، وفي ضمن إرادة الله تعالى وموقوفةٌ عليها، كما سنبين في محله.

فإرادة العبد غير مستقلة؛ لأنه لا شيء من الإرادات والحركات يتمُّ إلا بإرادة الله.

إذن لكي يمنعَ غيرُ اللهَ اللهَ جلّ شأنه من تحقيق مراده، يجب أن يكون له إرادةٌ مستقلة، ويجب أن تكون إرادةُ الله تعالى متوقفةً على إرادة ذلك المانع، ولا شيء في الكون له إرادةٌ مستقلة، ولا شيء في الكون يمكن أن يُعجزه سبحانه عن تحقيق مراده، وتوقف إرادة الله تعالى على إرادة غيره نقصٌ صريحٌ لا ينبغي التوقُّفُ في تنزيه الله تعالى عنه.

قال الطحاوي: (ولا إله غيره)

وهذا ثابتٌ لله تعالى، مِن قَبلِ أن يخلق المخلوقات ومِن بَعْدُ؛ لأن كونَ الله إلهاً ليس مُستمَدّاً من المخلوقات، فسواء عَبَدْنا اللهَ أم لم نعبُدْهُ، فإنَّ الله هو الإله، وسواء خَلَقَنا اللهُ أم لم يَخْلُقْنا، فإنَّ الله هو الإله، فكونُهُ إلهاً ليس مستمَدّاً من عبادتنا له مطلقاً، ولا من إيجاده لنا، ولا من وجودنا بعد ذلك، وذلك؛ لأن معنى «الإله»: هو الموجود الواجب الوجود، ويترتّب على ذلك كونه مستغنياً عن كلّ ما سواه، مُفتقراً إليه جميع ما عداه، وهذا هو المعنى الحقيقي للإله، قال الله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، للبابرتي، ص٣٨.

ويترتب على ذلك كونُه معبوداً، أي: أن يكون بحيث يستحق العبادة، فكونه معبوداً ـ بهذا المعنى ـ لازمٌ عن كونه إلهاً.

لو فرضنا أن «الإله» معناها فقط: «المعبود»؛ فإن هذا يحتمل أن يُراد به المعبود بالفعل، أو المستحقّ للعبادة، فعلى الأول: يصبح معنى كلمة التوحيد «لا معبود بالفعل غير الله»، وهذا المعنى غير صحيح، إلا إذا قدَّرنا محذوفاً، كأنْ نقول: لا معبود ـ أي: بحقٍّ ـ إلا الله؛ لأن هناك معبوداتٍ غير الله.

أما إذا قلنا: إن الله هو الخالق والرازق والمدبر وإن لم يُعبَد ـ بناءً على هذا المعنى ـ تكون الجملة صحيحة.

وعلى الثاني: يقال: لا مستحقّ للعبادة إلا الله تعالى، وهذا المعنى صحيحٌ بلا ريب، ولكنه لا يساوي قولنا: «لا إله إلا الله»، بل هو أخصُّ منه، وتابعٌ له، فقولنا: «لا إله إلا الله» أعمّ دلالة وأقوى في الدلالة على صفات الإله الحقّ من قولنا: «لا معبود بحق» أو «لا مستحق للعبادة إلا الله تعالى».

لهذا قلنا في أكثر من موضع: إن «لا إله إلا الله» معناها: **لا مستغنياً عن غيره، ولا مفتقراً إليه كلُّ ما سواه إلا هو سبحانه وتعالى.**

قال الطحاوي: (قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء).

الابتداء: هو الافتتاح والأولية، وأن يكون له بداية، أي: أن يسبقه عدم، لاحظْ كيف عرّف الإمام الطحاوي القِدَم بتقييده بقوله: «بلا ابتداء».

وكما لم يكن قول المصنف: «لا شريك له» بعد قوله: «إن الله واحد» بياناً لكلمة تحتمل أكثر من معنى، ولكن كان زيادة إيضاح وبيان عن طريق إظهار ما يلزم الكلام

المتقدم وهو أنه واحد، فكذلك حين قال: ولا شيء مثله ولا شيء يعجزه ولا إله غيره. وهنا حين قال: «قديم بلا ابتداء»؛ لأن المراد بالقديم القديم مطلقاً هنا: وهو الذي لم يسبقه عدم نفسه، فلا يكون الشيء قديما على الإطلاق إلا بهذا القيد، ولذلك قال «بلا ابتداء».

قال الإمام الغزالي: «والقديم المطلق: هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أول، ويُعَبَّرُ عنه بأنه أزليٌّ، وقولك: واجب الوجود بذاته متضمن لجميع ذلك. وإنما هذه الأسامي بحسب إضافة هذا الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل.

وإنما يدخل في الماضي والمستقبل المتغيراتُ؛ لأنهما عبارتان عن الزمان، ولا يدخل في الزمان إلا التغير والحركة؛ إذ الحركة إنما تنقسم إلى ماض ومستقبل، والمتغير يدخل في الزمان بواسطة التغيُّر، فما جل عن التغير والحركة فليس في زمان، فليس فيه ماض ومستقبل، فلا ينفصل فيه القدم عن البقاء، بل الماضي والمستقبل إنما يكون لنا إذا مضى علينا وفينا أمورٌ، وستتجدد أمور، ولا بد من أمور تحدث شيئاً بعد شيء حتى تنقسم إلى: ماض قد انعدم وانقطع، وإلى راهن حاضر، وإلى ما يُتوقّع تجدُّده من بعد؛ فحيث لا تجدُّد ولا انقضاء فلا زمان، وكيف لا! والحق سبحانه وتعالى قبل الزمان، وحيث خلق الزمان، لم يتغير من ذاته شيء، وقبل خلق الزمان، لم يكن للزمان عليه جرَيان، وبقي بعد خلق الزمان على ما عليه كان»[1].

معنى كلمة «القديم»:

«القديم» عند العلماء:

يقولون: قِدَمُ الله يعني نفيَ الأولية، أي: سلب الأولية، بمعنى: لا بداية لوجوده، ولو كان لوجوده بداية يصبح حادثاً، أي: طرأ عليه تَغَـيُّرٌ.

---

(١) «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى»، ص١٤٨ في شرح اسمه تعالى «الباقي».

و«القديم» يُطلق في اللغة على معنيَين:

الأول: القديم بالإضافة، وهو: تقدُّم وجود الشيء بالنسبة إلى غيره؛ كتقدُّم الأمس على اليوم، وميلادِ الجدّ على ميلاد الحفيد، فهذا قدم إضافيٌّ.

والمعنى الثاني: القديم المطلق، وهو: الذي لم يسبقْهُ عدمُ نفسه، وهذا المعنى المراد هنا.

فوصفُ الله تعالى بالقديم ثابتٌ له قبل أن يخلق المخلوقات، وبعد أن خلَقها، وليس أمراً إضافياً محضاً لا يتحقّق إلا بالنسبة إلى غيره.

قال البيهقي في شرح لفظ الأول: «قال الحليمي رحمه الله: فالأول: هو الذي لا قبْلَ له، والآخِر: هو الذي لا بعد له، وهذا؛ لأن «قبلَ» و«بعد» نهايتان، فـ«قبل»: نهاية الموجود من قبل ابتدائه، و«بعد»: غايته من قبل انتهائه، فإذا لم يكن له ابتداء ولا انتهاء لم يكن للموجود قبل ولا بعد، فكان هو الأول والآخر».

«دائم بلا انتهاء»: دونَ تغيُّر أيضاً، إذن قِدَمُهُ ودَوامُهُ ثابتان دون أن يحدث عليه أدنى تغيّر، وأيّ واحد من المخلوقات كان له أول، أي: بدايته طارئة، وبقاؤه له انتهاء.

والدائم هو الباقي، أو الذي استمرّ وجوده، وهو الذي انتفى انقطاع وجوده، وانتفى أن يلحق وجودَه عدمُ وجوده، فكما أراد نفيَ تقدُّم العدم على وجود الله تعالى، بقوله: «قديم بلا ابتداء» أراد هنا نفيَ لحوق العدّ على وجود الله تعالى.

ولذلك، فإن العلماء حقّقوا أنَّ «القديم» و«الدائم» بمعنى «الباقي» من الأوصاف السلبية، لا الإضافية المحضة، ولا التي لها معنى زائدٌ على الذات في الخارج، بل إننا عندما نفي تقدُّم العدم عليه تعالى وننفي لحوقَ العدم له جلّ وتنزّه، فإنما ننفي ما يتوهّمه بعض الناس، أو ما يقع في أنفُسهم من إمكان فرْضِ ذلك، فنقول لهم: لا يمكن أن يكون ذلك الفرْضُ والتوهُّم صحيحاً بالنسبة لله تعالى، أما في الخارج فلا عدمٌ سَبَقَ ولا لَـحِق.

ولا يغيب عن بال الفَطِن أن وصف القديم المطلق على الله تعالى لا يُراد به القِدمُ الزماني، بمعنى: أن هناك أزماناً كثيرة مرّت على وجود الله تعالى، فلذلك كان قديماً، فهذا معنىً باطل لا يليق بالله تعالى؛ لأن الزمان مأخوذ من التغيُّر، ولا يمكن حصول التغيُّر على الله تعالى، ولذلك يقول العلماء: إن قِدم الله تعالى ليس قِدماً زمانياً، كما أن بقاءه ودوامه ليس زمانياً كذلك.

قال الإمام الأشعري كما نقله عنه الإمام ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري: «وكان يقول إن الحدوث أحد وصفي الموجود، وذلك أن يكون وجوداً عن عدم، فأما القدم فهو وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية، بل كان يقول إن المحدَث يوصف بأنه قديم على الحقيقة، إذ أريد به تقدُّمه على ما حدث بعده، كقوله: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وإن العرجون كان قديماً على الحقيقة على معنى أنه تقدم العراجين التي حدثت بعده. وكان يقول إن القديم الذي لم يزل موجوداً هو أحد وصفي القدم ونوعَي معناه، وبه كان يبطل قول من يقول إن حقيقة معنى القديم أنه إله، وإنه لو كان كذلك كان يجب له من الإلهية بقدر ما يجب له من التقدم لكل ما يكون قديماً حتى يكون كل ما يوصف بأنه قديم على وجه يكون إلهاً على وجه[1]». اهـ.

فقِدمُه عبارة عن نفي العدم السابق، وهو مستلزم لتقدمه على جميع ما سواه، فكل ما سواه حادث، وبقاؤُه عبارةُ عن نفي العدم اللاحق، فهما راجعان إلى عين الوجود الإلهية، لا يثبتان شيئاً زائداً على الوجود في الخارج، وفي نفس الأمر، ولكن الفائدة منهما هي في الذهن كما قررناه.

---

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، للإمام أبي بكر محمد بن الحسن ابن فورَك (ت٤٠٦هـ- ١٠١٥م)، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق. بيروت.

دفعُ اعتراضٍ على وصف الله تعالى بالقديم:

كلمة «قديم» استعملها الإمام الطحاوي وقد توفي (٣٥١هـ)، وكان حين يقول كلمةً ما، يتلقّفها العلماء، فينتقدونها إن كانت موضع انتقاد، ويرُدُّونَها عليه إن كانت محلَّ ردٍّ، ولكن لم أجِدْ أحداً اعترض على الإمام الطحاوي باستعماله كلمة «القديم» إلا في هذا الزمان، زمان ابن باز والألباني وابن عثيمين، مقلِّدين بلا تحقيقٍ ابنَ قيم الجوزية وشيخَه ابنَ تيمية فيما ذهبا إليه بخصوص (القديم)، فقالوا: إن كلمة «قديم» لم ترِدْ ولا يجوزُ استخدامها، وادَّعَوا أن معناها لا يليق بالله تعالى.

مع أن الإمام الطحاوي إذا تكلّم بكلمة هي غلطٌ في موضعها، لم يكن العلماءُ المحيطون به ليسكتوا عليها، بل كانوا يُحَذِّرون منها، إذن مضت حوالي ألفُ سنة لم يعترضْ أحدٌ على هذه الكلمة.

إذا لم يعترض أحدٌ من العلماء المعتبرين في زمانه ولا ممن بعدهم على هذه الكلمة فهذا يُسمى إجماعاً واتفاقاً، والإجماعُ حُجَّةٌ معتبرة عند العقلاء من المسلمين.

وبقي الأمر كذلك إلى أن جاء ابن تيمية، فقدح في صحة إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى، وتبعه ابن باز في تعليقاته على كلمة الطحاوي «قديم» فقال: «هذا اللفظ لم يرد في أسماء الله الحسنى كما نبّه عليه الشارح وغيره».

لنحلّل عبارته: «هذا» اسمُ إشارة عائد على «قديم»، قوله: «لم يرد» نفيٌ، ألا يحتاج النفي إلى استقراءِ كلام الشارع، والكتب الستة على الأقلّ ليُعلَمَ أنه لم يَرِدْ؟ فهل استقرأ ابنُ بازٍ هذه الكتب ليتجرّأ على القول بأنها لم ترد؟!

إنه لم يفعَل ذلك! بل كانت حجّته في نفي أن هذا الوصف لم يرد: أنَّ الشارح

-يعني ابن أبي العز-وغيره-يعني ابن قيم الجوزية وشيخه-نبه عليه، فصار تنبيهُ الشارح وغيرِه كافياً في أنه لم يرِد، وليست الحجةُ الاستقراء!

لو رجعنا إلى «الشارح» لرأينا أنه يُرجع التنبيهَ إلى غيره أيضاً، وهو ابن قيم الجوزية، وهو يأخذ كلامَه في أغلب أحواله من شيخه ابن تيمية.

قوله: «لم يرد»؛ نفيٌ، وهو لا يستلزم المنعَ إلا بدليل آخر، لو جاءت هناك قاعدةٌ تقول: «إنه لا يجوز استخدام لفظٍ في حق الله سبحانه وتعالى إلا إذا ورد»، نقول بعد ذلك: إذا استقرأنا ألفاظَ الشريعة ولم نجِد هذا اللفظ، فإنه يُمنع استخدامُ هذا اللفظ، ليس لأجل الاستقراء، ولا لأجل مجرّد عدم ورودها، بل لأجل القاعدِة التي تنصّ على أنه يمتنع استعمالُ لفظٍ في حقّ الله إلا إذا ورد.

ولكن هل فعلاً توجد قاعدة شرعية متفق عليها تنص على هذا؟

قال: «وإنما ذكره كثير من علماء الكلام ليثبتوا به وجوده قبل كل شيء».

فلنتوقف قليلاً عند هذا الكلام: أنه لم يرد في أسماء الله.

هل لم يرد هذا الوصف فعلاً في أحاديثَ نبويةٍ؟ إن جوابَ هذا السؤال لا يتأتى إلا بعد الاستقراء، أي: استقراء الأحاديث، وبأقل جهد يتبين لنا أنه قد ورد.

فقد وردت هذه اللفظة في «سنن ابن ماجه»، وأبي داود، والترمذي، و«مسند الإمام أحمد»، لاحظوا الرواية التالية:

في «سنــن أبي داود»: حديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص: حدثنا إسماعيل ابن بشر بن منصور (ثقة): حدثنا عبد الرحمن بن مهدي (إمام): عن عبد الله بن المبارك: عن حيوة بن شريح (وهو أيضاً ثقة) قال: لقيت عقبة بن مسلم (ثقة) فقلت: بلغني أنك حدّثتَ عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه كان إذا دخل المسجد قال:

«أعوذُ بالله العظيم وبوجهه الكريم **وسلطانه القديم** من الشيطان الرجيم». قال: أقطّ؟ قلتُ: نعم، قال: «فإذا قال ذلك، قال الشيطان: حُفظ مني سائر اليوم»[(١)].

هذا الحديث سنده قوي لا ينزل عن مرتبة الحسن بوجه من الوجوه، كلُّ رجال الحديث ثقات، ومن كبار العلماء، إلا حيوة فهو ثقة، وليس من كبار العلماء، وبعضهم قدَحَ فيه بأنه قدري، وهذا ليس بقادح كما هو المعتبر عند علماء الجرح والتعديل، الحاصل: أن هذا السند قويٌّ لا علة فيه.

ووجه الاستدلال أن رسول الله عليه الصلاة والسلام وصف سلطان الله تعالى بأنه قديم، وسلطانه وصفه، فهذا يقتضي أن الله تعالى يقال عليه قديم أيضاً، لأن المانع من الإطلاق أولاً أن لا يرد اللفظ على طريقة الأشعريّ، وأن لا يوهم النقص على طريقة الباقلاني مطلقاً، والإمام الغزالي في الأوصاف، وقد تحقق الورود، وعدم الإيهام، فلا مانع من إطلاق اللفظ. وأقل ما يلزمنا جواز وصفه بهذا اللفظ، بأن نقول: إن الله تعالى قديم، لا تسميته بذلك بعدّ اللفظ اسماً له، لئلا يرد علينا أن التسمية تحتاج لخصوصية أكثر مما بينت حتى الآن.

فينتج من ذلك إذن أنَّ كلام ابنِ بازٍ غيرُ صحيح، وهذا الحديث من الأذكار المشهورة على الألسنة، وكان ينبغي لابن باز أن يعرفَهُ، ومن قبله ابنُ تيمية وكلُّ من نفاه.

وورد لفظ «القديم» أيضاً في حديث عند الحاكم في «المستدرك» عن أبي هريرة، وهو الحديثُ الذي فيه عَدُّ الأسماء الحسنى، ومن ضمن هذه الأسماء «القديم»: **«إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة:... التواب القديم ...»**[(٢)].

---

(١) كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل عند دخول المسجد (٤٦٦).

(٢) كتاب الإيمان (٤٢)، (١: ١٧)، وقال «هذا حديث محفوظ من حديث أيوب وهشام عن محمد =

وفي «سنن ابن ماجه» في حديث أبي هريرة بسند آخر، ولكنه حديثٌ يشبه الذي تقدم، وفيه ذكر: «**التام القديم**»(١).

وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً، إلا أنه يثبت كون (القديم) على هذا النحو، وبانضمامه إلى ما تقدم من الحديث القويّ الذي فيه وبسلطانه القديم، نعرف أنه لا يصح أن يقال على سبيل الإطلاق في (القديم) إنه لم يرد. فإن قيل: هذه مسألة في العقيدة، لأنها في أسماء الله، فكيف تحتج فيها بحديث ضعيف، أو حديث آحاد. فالجواب: أولاً: إن نفس إطلاق الأسماء على الله تعالى ليست من أصول التوحيد، بل هي من فروعه، ولها أحكامها وقوانينها، وفروع التوحيد يكفي الآحاد للاحتجاج عليها، خصوصاً مع انضمام الإجماع عليه، وعدم وجود معنى يرد هذا الاستعمال. وثانياً: إن ما هو من العقيدة مفاهيم الأسماء لا أعيانها، فاعتقاد كون الله تعالى لم يسبقه عدم، هو الذي من أصول العقيدة، أما الاعتقاد بإطلاق هذا الاسم أو ذاك، فأمر فرعي.

وتنبه إلى دقة تعبير الإمام البيهقي حيث أشار إلى الورود، فقال: «باب ذكر الأسماء

= ابن سيرين عن أبي هريرة مختصراً دون الأسامي الزائدة فيها كلها في القرآن و عبد العزيز بن الحصين بن الترجمان: ثقة وإن لم يخرجاه و إنما جعلته شاهدا للحديث الأول».

قال الذهبي قي التلخيص: بل ضعفوه يعني عبد العزيز بن حصين الترجمان.

وقال ابن الملقن في البدر المنير: «قلت: إنَّما لم يخرجَا لَهُ؛ لأَنَّهُما جرحاه، قال مُسلم فيه: ذَاهِب الحَدِيث. وقال البُخاريّ: لَيْسَ بالقَوِيّ. وقال: مَتْروك الحَدِيث. وضَعفه عَلّي ويَحْيَى، وقال يَحْيَى مرّة: لا يُسَاوي حَدِيثه شَيْئاً لَيْسَ بشَيْء».

(١) كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل (٣٨٦١).

وقال البوصيري في «الزوائد» لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من هذا الوجه ولا من غيره غير ابن ماجه والترمذي. مع تقديم وتأخير. وطريق الترمذي أصح شيء في الباب.

قال البوصيري: وإسناده طريق ابن ماجه ضعيفٌ؛ لضعف عبد الملك بن محمد. ا.هـ.

التي تتبع إثباتَ الباري جلّ ثناؤه والاعترافَ بوجوده جل وعلا منها «القديم» وذلك مما يؤثر عن رسول الله ﷺ»(١).

وقال الإمام البيهقي: «قال الحليمي رحمه الله تعالى في معنى «القديم»: إنه الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء، والموجود الذي لم يزل، وأصل «القديم» في اللسان: السابق؛ لأن القديم هو القادم، قال الله عز وجل فيما أخبر به عن فرعون: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [هود: ٩٨] فقيل لله عز وجل: «قديم»، بمعنى: أنه سابق للموجودات كلِّها، ولم يجز ـ إذ كان كذلك ـ أن يكون لوجوده ابتداء؛ لأنه لو كان لوجوده ابتداءٌ لاقتضى ذلك أن يكون غيرٌ له أوجَده، ولوجب أن يكون ذلك الغيرُ موجوداً قبله، فكان لا يصحُّ حينئذٍ أن يكون هو سابقاً للموجودات، فبان أنّا إذا وصفناه بأنه سابقٌ للموجودات، فقد أوجبنا ألا يكون لوجوده ابتداء، فكان «القديم» في وصفه جل ثناؤه عبارةً عن هذا المعنى»(٢).

فالمجازفة في إطلاق القول بأن «هذا اللفظ لم يرد» لا تجوز، يجب أن يعرفوا أنَّ ما يتكلمون به دين!

وينبغي أن نتأمل في السبب الحقيقي الذي دفع هؤلاء إلى محاولة نفي الاسم عن الله تعالى!

وأما اعتراضه على هذا اللفظ من حيث العربية؛ وسنرى مدى اختلال تدقيقة في العربية أيضاً! يقول: «**ولفظ القديم لا يدل على المعنى الذي أراده أصحاب الكلام**»

يشير إلى معنى عدم الأولية والسابقية لكل شيء.

---

(١) «الأسماء والصفات» ص٩، دار إحياء التراث، بتصحيح الإمام الكوثري رحمه الله.

(٢) المصدر السابق ص٩.

كيف علَّل قوله بأنَّ هذا اللفظ لا يدلُّ على المعنى الذي أراده أصحاب الكلام؟ قال: «**لأنه يقصد به في العربية: المتقدم على غيره وإنْ كان مسبوقاً بالعدم**».

سلّمتُ له أن تعريف «القديم»: هو المتقدّم على غيره، وإنْ كان مسبوقاً بالعدم، ولكن هذا التعريف هل يُعارض المعنى الذي يقول به المتكلمون؟ بأيّ وجه ـ أسأله بالله العلي العظيم ـ يُعارضه؟

لقد نظرتُ في هذا، فلم أرَ إلا أنه يظُنُّ أنَّ عبارة «وإنْ كان مسبوقاً بالعدم» هي التي تُعارض ما أراده المتكلمون، يظنُّ أن سبقَهُ بالغير شرطٌ، وهذا فهم ساذجٌ، معارض أصلاً لمعنى الكلمة، والصحيح أن كلمة «وإنْ» تعني: «حتى وإنْ»، وتدل على الغاية، أي: أضعف حالات القِدم أن يكون مسبوقاً بالعدم وهو سابق لغيره، **يُستدلّ من هذا أن «القديم» يطلق على السابق لغيره وإنْ سبقه عدم، ويطلق على السابق لغيره وإنْ لم يسبقه هو عدمٌ**، وليس شرطاً من شروط القديم أن يكون مسبوقاً بالعدم كما فهم ابن باز، فكيف يكون ليس هو ما أراده علماءُ الكلام؟

ومن جهة أخرى: إنَّ مَن استعمل لفظَ «القديم» يمكن أن يستعمله على أنه وصفٌ لا اسم، هذا على فرْضِ عدم وروده، وفرقٌ كبير بين الاسم والصفة، ولكن ماذا يقول بعدما بينا له أنه قد وردَ؟ وقد منع مَن منع مِن إطلاق الاسم إن لم يرد، فها هو قد ورد في حديث ثابت، فلا أقل من أن يجوز نسبته إذن، إن لم يكن على سبيل الاسمية فعلى طريق الوصف، فالوصف لا يُوهم نقصاً لكي يُمنَع على مذهب مَن يمنع منه في ذاك الحال كما بيناه.

ويتبين أنه توجد مغالطاتٌ كثيرة في كلامه، منها:

الأولى: جَزْمُه بعدم ورود «القديم» في النقل، وهو وارد كما ذكرناه.

الثانية: ادعاؤه أنَّ علماء الكلام هم فقط من استعمل هذا اللفظ، وهو باطل؛ لأن كثيراً من المحدّثين استعمله أيضاً، بل استعمله أيضاً شيخهم الذي يقتدون به؛ أعني: ابن تيمية الذي يكادون يعتقدون فيه العصمةَ.

الثالثة: أنه قال: إن اسم القديم يُطلق على ما سبق غيرَه وإن كان مسبوقاً بالعدم، إلا أنه ادّعى أن هذا اللفظ لا يدلُّ على المعنى الصحيح في حقّ الله تعالى، إلا بالزيادة التي أشار إليها، مع أن أصل المعنى الذي ذكره كافٍ في الدلالة على المراد.

على أنا لا نسلم أنه لا يدلُّ إلا بتلك الزيادة؛ لأنه صار مشهوراً عند أصحاب الفنّ ـ أي: علم التوحيد ـ في الدلالة على عدم الأولية، لا مجرّد السبق، كما ذكر.

الرابعة: ادعاؤه أنَّ مَن استعمله فإنه جعله اسماً من أسماء الله تعالى الحسنى، وهذا غير ضروريّ، فقد نصُّوا على أنَّـهم لا يريدون بذلك أكثرَ من الوصف، وذلك كما بيّنه الإمام العلامة الغزالي في «شرح أسماء الله الحسنى» حيث فرق بين إطلاق الاسم فاشترط له الإذن الشرعي، وبين إطلاق الوصف أو الصفة واشترط لذلك عدم إيهام النقص بعد ثبوت المعنى بالأدلة الصحيحة.

فيتبين لنا أن نفيه لهذا الاستعمال فيه مغالطاتٌ وأخطاءٌ عديدة، وقد قلد ابن باز في ذلك ابنَ أبي العز الحنفي في «شرحه»، وهذا تلقى هذه الأغاليطَ عن شيخهم الأكبر ابن تيمية.

ولم يذكر السقّاف في «شرحه» في هذا الموضع ما يشفي الغليل، بل اكتفى بإيراد كلام للإمام البيهقي يذكر في أن الأمة أجمعت على جواز إطلاق لفظ «القديم على الله تعالى»، ولم يبين الأصل الذي قام عليه هذا الإجماع عندهم.

وربمـا يكون اعتراض هؤلاء على اسم القديم لما له من دلالة ظاهرة على نفي

التسلسل في المخلوقات، لكونها مسبوقة كلها بالله تعالى، فهذا المعنى مقتضى اسم القديم، وليتأمل في ذلك.

قوله: «دائم بلا انتهاء».

اسم «الدائم» ورد في بعض الروايات وسبق ذكرها، وإن كان فيها كلام، ولكن قد ثبت عند المحقّقين أن استعمال لفظٍ في حق الله تعالى ليس أمراً عقائدياً خالصاً، بل هو أمر عملي، يكفي فيه دليلٌ يُعتَمد في مجال الظنّ، خصوصاً إذا عضَده معناه، أي: إذا لم يكن في معناه إشارة إلى نقص، بل كان دالًّا على الكمال، فإنه يجوز استعمالُه في حق الله تعالى خصوصا على مذهبي الباقلاني والغزالي.

واستعمالُه إن لم يكن على سبيل التسمية فإنه يكون على سبيل الوصف، وعلى هذا ينبغي أن يكون جائزاً، وهو ما اختاره حجّة الإسلام الغزالي، وإن لم يرد هذا التفصيلُ عن الإمام الأشعري، فهذا لا يضرّ.

والمقصود بالدوام هنا ليس الدوامَ بزمان، بل بلا زمان؛ لأن الزمان هو التغيّر، والتغير مستحيلٌ على الله تعالى، وكذلك القِدَمُ فليس المرادُ به القدمَ الزماني بل المراد به هو نفي الأولية، فهو معنىً سلبيٌّ، أي: يسلب وينفي عن الله تعالى ما لا يليق به، وأما القول بأن معنى القِدم هو أن الله تعالى كان موجوداً منذ زمان أزليّ فلا يقول به عاقلٌ، وقد قال بهذا بعض المجسمةِ، ولكن أهل السنة على خلاف هذا الانحراف، ومعهم سائر فرق المسلمين.

ولهذا المعنى ترى الإمام أبا جعفر الطحاوي قد وضّح الدوام بقوله: «بلا انتهاء»؛ لأن الدوام الذي يكون بالزمان لا بدّ أن تنتهي فيه آناتٌ زمانيةٌ متوالية، وأما دوام الله تعالى فلا انتهاء فيه. وكذلك قال في القِدم أنه «بلا ابتداء»؛ لأن القدم الزماني لا بد أن تبتدئ فيه آنات زمانية متوالية، وأما قدم الله تعالى فلا ابتداء فيه مطلقاً.

وهذا المعنى لم أرَ من نبَّه إليه من شُرَّاح الطحاوية، بل اكتفَوا بسياق المعاني المشهورة على ألسنة العلماء، ولم يتبادر هذا المعنى إلى ذهن بعض من زعم أنه يجدد في هذا العلم وصنف شرحاً متخابطاً للعقيدة الطحاوية اهتم فيه بإيراد آرائه هو، ولم يبذل جهداً كافياً في تحقيق معاني المتن كما هو مقتضى كونه شارحاً؛ ولم يفعل ذلك في الدوام ولا في القِدَم؟! علماً أنه عاب على المتأخرين أنهم لا يُعملون عقولَهم في تأليفاتهم العقائدية، بل يكتفون بإيراد كلامٍ مما قاله الشُّرّاح قبلَهم مقلِّدين لهم.

و«الدائم» بمعنى «الباقي»، قال الله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

ووصف «الدائم» ورد في الحديث نفسِه الذي ورد فيه القديم، كما في الحديث الذي رواه صاحب «المستدرك»، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة: الله الرحمن الرحيم الآله الرب الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز... الوكيل المجيد المغيث **الدائم** المتعال ذو الجلال والاكرام... الرقيب الفتاح التواب **القديم** الوتر الفاطر الرزاق...» إلخ[1].

فهذا الحديث كما نرى فيه ذكرُ «الدائم» و«القديم».

وفي «سنن ابن ماجه» في باب أسماء الله عز وجلَّ عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «إن لله تسعة وتسعين أعطى مئة إلا واحداً، إنه وتر يحب الوتر من حفظها دخل الجنة، وهي الله الواحد الصمد الأول الآخر... المقسط الرزاق ذو القوة **الدائم** الحافظ... العالم الصادق النور المنير التام **القديم** الوتر الأحد...» إلخ[2].

---

(١) سبق تخريجه، انظر: ص ١٥٣.

(٢) سبق تخريجه، انظر: ص ١٥٤.

وهذه الأحاديث ـ وإن لم تكن أسانيدها عرية عن النقد ـ إلا أن المقام عمليٌّ، وليس اعتقادياً، فيكفي فيه ذلك.

ولقوله: «بلا ابتداء» فائدة، وهي: نفي مطلق البداية عن القدم، ونفيُ مطلق البداية عن القدم لا يتحقّق إلا إذا كان القدم وصفاً سلبياً، أي: القدمُ: عدمُ الابتداء.

فإذا قلنا: إن القِدَمَ معناه: أن الله موجود منذ أزمان بعيدة، فأنتم تعلمون أنّ كلّ زمن له بدايةٌ ونهاية، فلا يتحقّق ما أراده الطحاوي بناءً على هذا المعنى.

إذن يصير حاصل الكلام: كأنه أراد أن يقول: إن الله تعالى قديم بلا زمان.

قال الإمام البيهقي: «قال الشيخ أحمد: وفي معنى «الباقي»: «الدائم»، وهو في رواية عبد العزيز بن الحصين، قال أبو سليمان الخطابي ـ فيما أُخبرت عنه ـ: الدائم: الموجود لم يزل، الموصوف بالبقاء، الذي لا يستولي عليه الفناء، قال: وليست صفةُ بقائه ودوامه كبقاء الجنة والنار ودوامِهما وذلك أنّ بقاءَه أبديٌّ أزلي، وبقاء الجنة والنار أبديٌّ غير أزلي، وصفة الأزل: ما لم يزل، وصفةُ الأبد: ما لا يزال، والجنة والنار مخلوقتان كائنتان بعد أن لم تكونا، فهذا فرقُ ما بين الأمرين، والله أعلم»[١].

وهذا معنى قول العلماء: «القدم صفة سلبية» أي: تعني: نَفْيَ الأوّليّةِ عن الله[٢]، وهو يوافق معنى الاسم الوارد في القرآن، وهو الأول، أي: الذي لم يسبقه عدم، ولم يكن معه أحدٌ؛ إذ لو كان معه أحد في الأزل، لم يكن هو الأول، وكذلك قوله ـ رحمه الله ـ: «دائم بلا انتهاء»، فذَكَرَ قَـيْدَ «بلا انتهاء» لنفس الغاية.

---

(١) «الأسماء والصفات»، ص١٢.

(٢) «أول» بالنظر لغيره، أي: لم يسبقه شيء ولم يصاحبه شيء. «نفي الأولية» بالنظر إلى ذاته، أي: ليس له بداية.

لاحظ أنَّ الدوامَ من حيث ذاته يمكن أن يُفهم منه الدوام بالأزمان، فنحن ـ مثلاً ـ ندوم بتوالي الأزمان، فهذا الدوام ليس هو مراد الإمام الطحاوي؛ لأن الزمان له بداية وله نهاية، فالزمان مُشتَقٌّ من الحركة والتغيُّر، والحركة لها بداية ولها نهاية، فهو إما مُشتَقٌّ مِن تقدير حركة الشمس أو من حركة الأرض، أو من حركة الساعة، أو حركة الإنسان، وكل حركة من هذه الحركات لا بد أن يكون لها بداية ونهاية. فحين قال أبو جعفر: «دائم بلا انتهاء»، فمعنى ذلك: أن دوامه ليس دواماً زمانياً، فالقِدَمُ والدوام وصفان ذاتيّان يسلبان الأولية عن الله والآخِرية عنه تعالى، إذن الدوام هو دوامُه بذاته، وليس مرورَه بأزمان متلاحقة؛ لأن الزمان لا يجري على الله جلّ شأنه، وقدمه ليس معناه: أنه موجود منذ أزمان، بل هو موجود بلا زمان.

أوليته لا أول لها، ودوامه لا آخر له

إن هذه القيود تُدرَك فائدتُها ببعض الفكر والتدبر، وأما مَن يقرأ دون أن يفهم فلن يُدرِكَ معانيَ هذه القيود ولن ينتبه لها، والأعجب مِن هذا مَن اعترض على هذه القيود، فلم يفهم لها فائدة، ففاته علمٌ كبير، ومقاصدُ جليلة أرادها الطحاوي، فغابت عن هذا المعترض بجهله.

قال الطحاوي: (لا يفنى ولا يبيد)

هذا تفصيل للمعنى السابق: الفناء: هو العدم والذهاب والانقطاع والنفاد، أو تفرق الأجزاء. وجاء في «المصباح المنير»: «بادَ يَبيدُ بَيْدًا وبُيُوداً: هَلَكَ، ويتعدّى بالهمزةِ فيُقالُ: أبادَهُ اللهُ تعالى، والبيداءُ: الـمَفازةُ»، وتطلق على الفلاة سميت بذلك؛ لأنها تبيد من يَحِلُّها، وزاد في «اللسان»: «باد... بَيْدودَةً: انقطع وذهب. وبادَ يَبيدُ بَيْداً: إذا هلك، وبادت الشمسُ بُيوداً: غَرَبَتْ منه. حكاه سيبويه. وأباده الله أي: أهلكه. وفي الحديث:

فإذا هم بدِيارٍ بادَ أهلُها أي: هلكوا وانقرضوا. وفي حديث الحور العين: «نحن الخالداتُ لا نَبيدُ» أي: لا نَهلِكُ ولا نموت».

إذا ثبت أنَّ الله تعالى قديم بالمعنى الذي وضحناه، وأنه دائم كذلك، فإنه يلزم من ذلك أنه لا يفنى ولا يبيد، فهذا الحكم لازم لزوماً ضرورياً على ما سبق.

وذلك؛ لأن القدم الزماني ـ على التسليم بوجوده وهو غير موجود إلا على مذهب الفلاسفة وابن تيمية لقوله بالقدم النوعي للعالم ـ علامةُ الإمكان، وكذلك الدوام الزماني، والممكن لا بد أن يكون فيه إمكانيةُ الفناء، فالممكن لا يقال فيه مطلقاً: إنه لا يبيد، بل إنه يَفنى ويبيد، ولكنه إذا بقي فإنما يبقى بإبقاء غيره له.

قال الطحاوي: (ولا يكون إلا ما يريد)

الإرادة مشتقّة لغةً مِن (رَوَدَ)، والروْدُ: الطلب، مصدر رادَ يرودُ، والرود: الذهاب والمجيء، يقال: رادَ يرود: إذا جاء وذهب ولم يطمئنَّ.

والإرادة: المشيئة، قال ثعلب: الإرادة تكون محبة وغير محبة.

أي: إن الإرادة تُستعمل لغةً في المحبة، وفي غير المحبة، وهذه مصاديقُ للكلمة، أما معناها فهو الطلب المستلزم للترجيح مطلقاً، سواء ظهر للغير أو لم يظهر.

ومنه الرائد: المُرسَلُ في التماس النُّجْعةِ وطلب الكَلأ ومساقط الغيث.

وجاء في «لسان العرب» عن الجوهري وغيره: «والإِرادة: المشيئة، وأصله الواو، كقولك: راوده أي: أراده على أن يفعل كذا. قال الليث: وتقول: راوَدَ فلان جاريته عن نفسها، وراوَدَتْه هي عن نفسه: إذا حاول كلُّ واحد من صاحبه الوطء والجماع، ومنه قوله تعالى: ﴿تُرَاوِدُ فَتَنٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يوسف: ٣٠] فجعل الفعل لها. وراوَدْتُه على كذا مُراوَدَةً

ورِواداً أي: أردتُه. وفي حديث أبي هريرة: «حيث يُراوِدُ عمَّه أبا طالب على الإسلام»[١] أي: يُراجعه ويُرادُّه. ومنه حديث الإسراء، قال له موسى عليه السلام: «قد والله راودتُ بني إسرائيل على أدنى من ذلك فتركوه»[٢].

فأصل الإرادة: هو التوجُّه النفس والترجيح، وتُطلَق على بعض الأفعال الدالّة على ذلك.

وعبارة الإمام الطحاوي المذكورة من أدَقِّ العبارات الموجودة في هذا المتن، وقد يمرُّ عليها بعض الناس دون أن يعرفوا عظيمَ معناها، وهذا ما سنحاول توضيحه:

«يكون» هنا بمعنى «يوجد»؛ لأنها «كان» التامة التي معناها الوجود والحصول، فإذا قلنا: «كان زيد»، فمعناه «وُجِدَ زيدٌ» أي: حصل وثبت في الخارج، فقوله: «لا يكون إلا ما يريد» معناه: «لا يوجد إلا ما يريد»، وهذا نصٌّ صريح في أن الإرادة يجب أن تتعلق تعلُّقاً تنجيزياً بكل ممكنٍ موجود بالفعل، ولا يكفي إمكانُ التعلق؛ كما يزعمه المعتزلة، وكما يُفهَم من كلام بعض المجسمة.

وهذا المعنى الذي يقرره الإمام الطحاوي هو عينُ ما يقرره الأشاعرة أهل السنة

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي سعيد بن المسيب رضي الله عنه، كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب (٣٨٨٤). وكتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [القصص: ٥٦]، (٤٧٧٢). وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الأيمان، باب أول الإيمان قول: لا إله إلا الله (٣٩، ٤٠). ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه (٤١، ٤٢). وأخرجه الترمذي في «جامعه الصحيح» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة القصص (٣١٨٨). وقال: «هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن كيسان».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب التوحيد، باب قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] (٧٥١٧).

من أنه لا يُمكن أن يُوجَدُ موجودٌ إلا بإرادة الله تعالى، فإرادة الله تعالى متعلّقة بالأمور تعلُّقاً صُلوحياً قديماً وتنجيزياً قديماً أو حادثاً.

ولا يجوز أن يقال: إن معنى «أن الله مريد لكل شيء»: أنه يسمح به، أي: أنه لو أراد عدم وجوده لما وُجد؛ لأنه يؤول إلى أن إرادته تعالى سلبية، بمعنى: أن بعض ما لم يُرده الله قد يوجد بإرادة غيره، وهو قول المعتزلة، وهو قول باطل، ومخالفٌ لقول الطحاوي كما تراه؛ لأنه حصَرَ الكونَ ـ أي: الحصول والوجود ـ في الإرادة. ومعنى هذا: أن كل موجود مرادٌ لله، فلا يوجد شيء بغير إرادة الله تعالى، كما يقوله المعتزلة بوجود أمور بإرادة العبد لا بإرادة الله تعالى.

وهذه النكتة عزيزة غالية.

وهذا المعنى الذي وضّحناه هنا، هو مراد السلف في قولهم: «ما شاء الله كان وما شاء لم يكن»، أو «ما لم يشأ لم يكن»؛ فإنه تعالى إذا لم يشأ كونه، فإنه يكون قد شاء عدمه.

قال البابرتي: «معنى الإرادة عندنا هي الصفة التي توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، وفي زمان دون زمان؛ إذ لولا الإرادة لوقعت الممكناتُ في وقت واحد على هيئة واحدة، فلما خرجت المقولاتُ على الترادُف والتوالي وعلى النظام والاتساق، وعلى الهيئات المختلفة والأوصاف المتباينة على ما تقتضيه الحكمة البالغة، كان دليلاً على اتصاف الفاعل بالإرادة؛ إذ وقوع هذا الاختلاف لم يكن من اقتضاءِ ذواتها، فعلُم أن ذلك لإرادة الفاعل.

وقولهم: «الإرادة شهوة»، فذلك تلبيس منهم لنفي الصفة عن الله تعالى؛ لأن الشهوة إرادة مخصوصة، هي إرادة ما فيه نفعُ المريد، والله تعالى غنيٌّ مطلق، ولا تكون إرادتُه اشتهاءً، بل ربوبية»[1].

---

(١) «شرح الطحاوية» لأكمل الدين البابرتي، ص٤١.

فتحصَّل من هذا التحقيق وجود الموافقة التامة بين كلام الأشاعرة وكلام السلف وكلام الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى.

ولهذه العبارة أصل في الحديث والأثر، فقد روى الهيثمي في الزوائد[١] عن الحسن قال: كنا جلوساً مع رجل من أصحاب رسول الله ﷺ، فأتى فقيل له: أدركْ فقد احترقَت دارُك! فقال: ثم ما احترقت داري، فذهب، ثم جاء، فقيل له: أدركْ داركَ فقد احترقَت! فقال: لا والله ما احترقت داري. فقيل له: يقال لك: قد احترقت دارك، فتحلف بالله ما احترقت! فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من قال حين يصبح: إن ربي الله، هو الذي لا اله الا هو عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم، ما شاء الله كان وما لا يشأ لا يكون، لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم، أشهد أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، أعوذ بالذي يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه من شر كل دابة ربي آخذ بناصيتها، إن ربي على صراط مستقيم، لم ير يومئذ في نفسه ولا أهله ولا ماله شيئاً يكرهه»، وقد قلتُها اليوم.

وفي «شعب الإيمان» بإسناده عن ابن مسعود قال: «كلُّ ما هو آتٍ قريب، ألا إن البعيد ما ليس بآتٍ، ألا لا يَعجلُ الله لعجلة أحد، ولا تَجِدْ لأمر الناس، فإن شاء الله لا ما شاء الناس، يريد الله أمراً، ويريد الناس أمراً، ما شاء الله كان، ولو كره الناس، لا مُقرّب لِـما باعد الله، ولا مباعد لِـما قرب الله، ولا يكون شيء إلا باذن الله»[٢].

وهذه الروايات دالّة على أن ما يريده الله تعالى ـ لا محالةَ ـ حاصل، وبذلك يبطل ما يدعيه البعض من أن بعض ما أراده الله تعالى لا يقع، كما سنرى.

---

(١) باب ما يقول إذا أصبح (١٠٥٢).

ولا يضر ضعفه لأن المراد هنا أن للكلمة أصلاً، وما كان يفهمه منها المتقدمون، لا تأسيس وتشريع قولها.

(٢) باب في حفظ اللسان عما لا يحتاج إليه (٤٤٥٢)، (٦: ٤٤٠).

وهذا الأسلوب «لا يكون إلا» أسلوب حصر، «يكون» هنا من «كان» التـامة، وهي تفيد معنى الوجود والحصول والتحقق، والمعنى: لا يوجد إلا ما يريده الله، كل ما هو كائن وموجود وواقع في الوجود فهو بإرادة الله قد وقع.

والباء إما سببية، أو للملابسة؛ فالمعنى: إرادة الله سبب وجود الموجودات، هذا يستلزم أن كل ما أراد الله عدَمَ وُجُودِهِ فإنَّه لا يمكن أن يوجد، ويُعَبِّرُ العلماء عن هذا المعنى بقولهم: يستحيل تَـخَلُّفُ إرادة الله سبحانه، يعني: بمجرد تعلُّق إرادة الله بوجود شيءٍ في ظرف ما فيستحيل أن يتخلف وجوده.

هذا ما يقصدُهُ أهلُ السنة بمفهوم الإرادة.

ما هي الإرادة؟ الإرادةُ عبارةٌ عن صفة يتّصف الله بها، وبكونه متّصفاً بهذه الصفة يتمُّ تخصيصُ الموجودات أو الممكنات ببعض ما يجوز عليها من الصفات، أي: إن الله تعالى ـ من حيث هو موصوفٌ بالإرادة ـ يخصّص الممكنات بما يريد.

الإرادة الشرعية والإرادة الكونية

الإرادة ـ في نفس الأمر ـ هي: صفةٌ تخصّص الممكنَ ببعض ما يجوز عليه، فما جاز وجودُه على أكثر من صورة، فإنَّ الله ربما يشاء إيجادُه على صورة معينة من هذه الصور، وحينئذٍ فالإرادة هي التي تَخُصُّ الممكن بهذه الصورة دون تلك، ثم القدرةُ بعد ذلك تُوجده على الصورة التي عيـّنتها الإرادة.

هذا هو الأصل في الإرادة: أن تكون تكوينية، وإذا كانت الإرادة تكوينية، فما تتعلّق به لا يمكن إلا أن يقَع، ولا يمكن أن يتخلّف بمعنى أن لا يقع.

قال العلامة الغنيمي: «واعلم أن الخلاف في معنى إرادته تعالى كثير، والقول في

تفصيله شهير، مع اتفاق المتكلمين والحكماء وجميع الفِرق على القول بأنه تعالى مريد، فعند الجبائية: هي صفةٌ زائدة قائمةٌ لا بمحلّ، وعند الكرامية: صفة حادثة قائمة بالذات، وعند ضرار: نفس الذات، وعند محققي المعتزلة: هي العلم بما في الفعل من المصلحة، وعند الحكماء والفلاسفة: هي العلمُ بالنظام الأكمل، والحق عندنا ـ كما قال السعد ـ: إنها صفة شأنُها التخصيص قديمة زائدة، قائمة به على ما هو شأنُ سائر الصفات الحقيقية؛ لأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكلّ لا بد أن يكون لصفةٍ شأنُها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصّص، وامتناعِ احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل»[1].

والحقيقة: أن سائر المذاهب غير مذهب أهل السنة لا يقولون بإثبات إرادة حقيقية لله تعالى؛ لأن بعضهم يرجعها إلى العلم، وبعضهم يقول: إنها حادثة، وقوله يستلزم استحالة الاتصاف بها، للزوم الدور أو التسلسل؛ لأن كل حادث فيحتاج إلى مرجّح لوجوده، ولا مرجّح هنا إلا الإرادة وقد فُرض أنها حادثة! وقد وافق ابن تيمية هؤلاء الكرامية في كون الإرادة حادثة، ولكنه قال: إنها حادثة الأفراد قديمة النوع، ومع ذلك فهي صفةٌ حادثة لله تعالى قائمة به، بناءً على أصله الشاذّ بجواز حلول الحوادث في الله تعالى، وتجويز التسلسُل في القدم، وأما الفلاسفة والمعتزلة فأرجَعوها إلى العلم، والعلمُ ليس هو الإرادة، فقولهم يؤول إلى نفي الإرادة حقيقةً.

وأما أهلُ السنة فهم الوحيدون الذين أثبتوا للإرادة حقيقةَ معناها من حيث إنها صفة قديمة لله تعالى، فلا يصح أن يكون لله تعالى صفات حادثة، فالصفات كمالات، وكمالات الله تعالى لا تكون حادثة.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٥٣.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن أن يقال بعد ذلك: إنَّ بعض ما تتعلق به الإرادة قد لا يقع؟

إذا سلّمنا بما مضى، فلا يصح أن يقول ذلك قائل، ومن يقوله، فإنه ـ في الحاصل ـ يقسم الإرادة إلى نوعين، ومعنى ذلك: أنه يجعل الصفة صفتين، وهذا باطل.

وإنما يلزم أن يجعل الصفة صفتين؛ لأنه إذا كانت الصفةُ واحدةً، فإن تعلُّقها لا يكون إلا على صورة واحدة، ولكن قوله: إن بعض التعلُّقات تقع وبعضها لا يقع، يعني: أن تعلقاتها ليست على صورة واحدة، واختلاف التعلّقات لا يكون إلا باختلاف المتعلِّقِ، أي: اختلاف الصفة نفسها، أي: تعدّدها في ذاتها، ومعلوم أن الصفات عند أهل السنة واحدة لا تتعدد في الذات، فكما أن الذات لا تتعدّد فكذلك الصفات لا تتعدد، إذن يكون قول هذا القائل باطلاً ولا يستقيم مع قول أهل السنة.

ولكن إذا قال القائل: إنني لا أعدّد الصفة في ذاتها، بل أقول: إنَّ لفظ الإرادة يطلق على مَعنيَين، فيكون في الحقيقة صفتان لا صفة واحدة.

أقول: هذا الكلام لا يرد عليه ما مضى، فهو تسليم منه بما ألزمناهم، ولكنه يستلزم إثباتَ صفة زائدة على الإرادة، ومعلومٌ أن إثبات الصفات لا يجوز أن يقوم على أمورٍ محتملة، بل لا يقوم إلا على أصول ثابتة.

وبالتالي؛ فإننا نسأل هذا القائل: هل ثبت لديكَ ـ على القطع ـ أن لفظ «الإرادة» يصدق على صفتين اثنتين لا على صفة واحدة فقط؟ فإن قال: نعم! فإننا نطالبه بالإتيان بإيراد دليل نقلي ثابتٍ في نفسه، وثابتٍ في دلالته على ما يريد.

ولا نسلم له بما يريد إلا بعد إثبات أن لفظ «الإرادة» في مورده الذي يحضره، لا يمكن أن يدلّ على نفس معنى الإرادة الأصلي، وهو معنى التخصيص والتكوين الذي لا يحتمل التخلف.

أي: إنه إذا ثبت من النص أن المعنى المراد بلفظ الإرادة يدل قطعاً على صفة تتعلّق بشيء، ويمكن تخلُّف ما تتعلق هي به، فإننا نسلّم له بما يقول، وهذا في نفس الوقت لا يضيرنا؛ لأننا لا نمنع تعدّد الصفات، بل نقول بها، ولكن لا نثبت صفةً على الاستقلال إلا بدليل ثابت لا يتزعزع.

فالحاصل: أنه مطالب بأمور:

الأول: أن ينصّ على أنَّ الإرادة في ذاتها لا تتكثر متعلّقاتها، بمعنى: أن ما يريده الله لا يمكن أن يتخلف.

الثاني: أنْ يكون هذا النصُّ المدّعى لا يُمكن أن يراد به نفس المعنى الأصلي من الإرادة، أي: لا يحتمل حمله إلا على معنى ثان.

الثالث: أن لا يترتب على إثباته لهذه الصفة الثانية المدّعاة أمور باطلة.

وبعد ذلك كله لا يصح أن يكون قوله مبنياً على أصل كليٍّ غير مقبول، كحدوث صفات في ذات الله تعالى.

فإذا صح ذلك فيمكن أن يسلم بما يقول، وإلا فإنه يُردّ.

هذه كانت مقدمة كلية، وتمهيداً لمناقشة بعض من ادعى أنَّ الإرادة تنقسم إلى قسمَين وتتنوع إلى نوعَين، أحدهما: سماه بالإرادة الكونية، والثاني: سماه بالإرادة الشرعية. وجعل لكل قسمٍ خصائصَ، وسوف ننقل نصَّ كلامهم ونباشر بتحليله بعد ذلك، وبيان ما فيه من إشكالات.

فمن قال: يمكن أن تتعلّق إرادة الله بشيءٍ ثم لا يحصل هذا الشيء، فإنه لا يدري أنّ في كلامه خللاً، وأنه بهذا يخالف عقيدةَ أهل السنة.

لم أجد لأحد من أهل السنة خلافاً في هذا المعنى، ولكن أثناء قراءتي لبعض الكتب وجدت بعض الناس يقولون: الإرادة نوعان: نوعٌ هو ما ذكرناه ويسمّونه إرادة كونية، ويقولون: إنها لا تتخلّف، والنوع الثاني يسمونه الإرادة الشرعية، مع أنه كان الأصح أن يقولوا: إرادة التشريع وإرادة التكوين، وإن وصفوهما بهما فقالوا التشريعية والتكوينية فلا إشكال.

قال ابن أبي العز التابع لابن تيمية وابن قيم الجوزية: «والمحققون من أهل السنة يقولون: الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة قدرية كونية خَلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية، فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضى، والكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات»[1].

هذا هو ما ادّعاه، ولو نظرنا في كلامه لرأينا أنه ينص فيه على ما يلي:

أولاً: الإرادة ـ من حيث ما هي ـ صفة لله لها نوعان، ويدَّعي أن ذلك مذكور في القرآن.

ثانياً: النوع الأول: إرادة قدرية كونية خلقية، أي: إرادة هي عينُها القدر والكون والخلق، أو بها يتمّ ذلك. والثاني: إرادة هي عينُها الأمر والشرع والدين، أو بها يتم ذلك.

ثالثاً: الإرادة الشرعية تتضمن المحبة والرضى.

وهذا الكلامُ فيه مفاسدُ عديدةٌ.

أولاً: قوله: إن الإرادة نوعان، يلزم على ذلك أن الإرادة مركَّبة من أمرين، أو إن هذين النوعين اللذين هما صفتان لله تعالى مركَّبان، وذلك؛ لأنهما أنواعٌ تحت جنس، وما كان كذلك فهو مركّب قطعاً.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص١١٦.

ومعلوم أن التركيب لا يجوز على الله تعالى ولا على صفاته، كما عليه إجماعُ أهل السنة، إذن هذا الكلامُ الذي قاله ابن أبي العز مخالفٌ لكلام أهل السنة.

ثانياً: إذا كان قصده بالثانية: أنَّ الدين يتم بها، فلا وجه للتفريق بينها وبين الأولى، فإن حاصل ذلك: أن الدين الذي هو الكلام الـمُنزل على الأنبياء والمشتمل على الأوامر والنواهي والتشريعات، مكوَّن بالإرادة، فالدين ـ كما مضى ـ جعلٌ ووضعٌ إلهيٌّ، أي: مراد له.

فالمعنى إذن راجعٌ إلى الذي سماه بالنوع الأول من الإرادة، وهي التكوينية، فلا وجه للتفرقة بينهما.

وإذا كان قصده أن النوع الثاني من الإرادة عين الدين فهذا باطل بداهة.

فالدين ليس صفة قائمة بالله، بل من لوازم بعض صفاته، ولا يوجد احتمال آخر، إذن فكلامه باطلٌ على كل التقادير.

ثالثاً: الذي يدل على أنه أراد التركيب، أي: أنه يريد بأن الإرادة: عبارة عن معنى مركب ـ أو على الأقلّ النوع الثاني منها عبارة عن معنى مركب ـ هو قوله: بأن الإرادة الشرعية تتضمن المحبة والرضى، ومعلوم أن التضمُّن معناه: هو اشتمال الشيء على غيره اشتمالَ الكلِّ على الجزء، وهذا هو عين التركيب، فالأمر الأول هو الإرادة بالمعنى الذي وضحناه سابقاً، وهو صفة بها التخصيص، والثاني عنده الرضا والمحبة.

وإذا أراد بالتضمّن معنى اللزوم، فهو زيادة على كونه استعمالاً غلطاً للكلمات خصوصاً بعد استقرار المصطلحات، فإنه يستلزم أيضاً التركيب للإرادة، أو كون أحد نوعَيها مركباً؛ لأنه قال بأن المحبة لازمةٌ عن معنى النوع الثاني لها، وليست لازمة على المعنى الأول لها، وهذا يستلزم كونَ النوع الأول غير المعنى الثاني، وبما أنهما نوعان عنده،

فبينهما أمر مشترك، ولاختلاف اللوازم بينهما، فيجب وجود أمرٍ زائد في أحدهما ـ على الأقل ـ على الثاني، وهذا يستلزم كونه مركّباً.

هذه بعضُ المفاسد التي تلزم قوله.

ولكن لا بد أن نوضح هنا، أن هذا الشارح تابعٌ وفيٌّ لابن تيمية وسائرٌ على مذهبه، ومعلوم أن ابن تيمية مجسّم قائل بتركيبِ ذات الله تعالى، فقوله بتركب الصفات غير بعيد عنه إذن! ولهذا فإن كلام هذا الرجل موافق لمذهبه، ولكنه مخالف لمذهب أهل السنة، وباطل في نفس الأمر.

وأما قوله: «والمحققون من أهل السنة يقولون... إلخ»، فمعنى هذا أن الإمام الطحاوي ليس من المحقّقين؛ لأنه لم يذكر هذا التقسيم، ولم يعتمده، وقد اعترض عليه ابن أبي العزّ؟ هذا على رأي الشارح، ولكن الحقّ أن الطحاوي هو المحقّق دون ذاك، وهو الموافق لأهل الحقِّ.

كيف يُتعقّل وكيف يُتصور أن الإرادة التي هي صفة يتصف الله بها لها نوعان؟ ومعروف أن النوعين يختلفُ أحدهما عن الآخر!

أنا لا أريد أن أُدَقِّـقَ في العبارات تدقيقاً كبيراً، ولكن أكتفي بالإشارات: ما معنى «متضمنة»؟ أي تحتوي على المحبة والرضى.

معنى هذا: أن النوع الأول لا يحتوي على المحبة والرضى، ويعني أيضاً: أن النوع الثاني ـ بالإضافة إلى احتوائه على المحبة والرضى ـ يحتوي على معنى آخر هو عين المعنى المحتوي في الأول، ويصبح حاصل الإرادة الشرعية الأمرية إرادة مركبة، وليست إرادة واحدة، بل إرادة من معنيين: التكوين والمحبة، ومجموع هذين الأمرين سمَّوْه «الإرادةَ الشَّرْعيَّة الأمرية».

سنرى لاحقاً أن الأصح أن يُسَمُّوها «التَّكوينيَّة»؛ لأنه بها يَتِمُّ التَّكوين، وكذلك الشرعية الأصح أن يقال: تشريعية؛ لأنها ليست وصفاً للإرادة، أي: إرادة لإيجاد التشريع؛ لأن «شرعية» يلزم منها أن هناك إرادة غير شرعية! والأكثر دقة أن يقال: إنها إرادةُ تكوينٍ وإرادة تشريعٍ، فالإرادة واحدة، ولكنها أضيفت إلى بعض ما رجحتْهُ وخصصته بالوجود، والتكثر يمكن أن يكون بحسب الاعتبار.

على كلّ حال دعنا نحلّل عبارتَهم كما قالوها هم.

قال ابن أبي العزِّ الحنفي: «والكونية: هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث»[1].

بالنسبة للإرادة الكونية لا خلاف عليها، وقد ورد في حوالي مئة وأربعين موضعاً في القرآن مشتقات الإرادة.

وحَسَبَ قولهم: إن مئة وأربعين موضعاً تدل على الإرادة من النوع الأول التي لا يتخلف فيها ما تتعلق به الإرادة عنها، وهم بهذا يتّفقون مع أهل السنة.

فإذا كان الأمر كذلك، فما هي الآيات التي استنبطوا منها النوع الثاني من الإرادة؟

ما هي النُّصوص التي استنبطوا منها المعنى الثاني للإرادة (أي: الشرعية)؟ سنورد فيما يلي النُّصوصَ التي فهم منها ابن أبي العزّ هذا النوع من الإرادة:

الآياتُ التي يستشهدون بها حوالي خمس آيات، قال ابن أبي العز: «وأما الإرادة الشرعية الأمرية، فكقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

---

(١) «شرح ابن أبي العز»، (١: ٧٩).

ﭐلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٦-٢٨]، ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٣]»[١].

أما ما ذكَره من آيات تدلُّ على الإرادة التكوينية فلا خلاف بيننا وبينهم فيها.

وقبل أن نناقش استدلالهَم بهذه الآيات التي زعموا دلالتها على النوع الثاني من الإرادة، سأورد لكم نَصَّاً قاله عبد المنعم مصطفى حليمة (أبو بصير) في ما سماه بالإرادة الشرعية، لتعرف بشاعة قولهم، وذلك في تلخيصه لكلام ابن أبي العز الحنفي، وكلهم يستقون من مشرب واحد، فقد قال تعليقاً على قوله: «وإرادة دينية أمرية شرعية»:

«هذا النوع من الإرادة قضَت حكمة الله تعالى أن تتخلّف أحياناً، ولكن بإذنه وعلمه وإرادته»[٢]، وهذا القول بشع، فكيف يقول: إنَّ إرادة الله تعالى تتخلّف، أي: لا يحصل متعلقها أحياناً، وذلك بإرادته نفسه؟! وكيف يتوافق ذلك مع إطلاق أهل السنة قاطبة كما أشرنا لك سابقاً: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» أي: وما شاء عدم كونه لم يكن؟!

فقولهم هذا ينصُّ على أنّ إرادة الله لا يمكن أن تتخلف، وهذا القائل يدعي أن إرادته يمكن أن تتخلّف؟! وهذا يثبت لك أن كلامهم مخالف لكلام أهل السنة، ومخالف لكلام الطحاوي، وإن تستروا خلف وَضْعِ شروحٍ على عقيدته، ولكنهم في الحقيقة مخالفون له في أصولٍ وفي فروع، كما رأيت وكما سترى.

---

(١) «شرح ابن أبي العز»، (١: ٧٩- ٨٠).

(٢) في حاشية ص٦٥.

الإنسان السوي الفطرة إذا قرأ هذا الكلام لأول وهلة يستنكره! كيف تكون صفة لله اسمها «الإرادة» من شأنها الترجيح ولكن تعلُّقها يتخلف، فأحياناً يقع ويحصل، وأحياناً لا يقع ولا يحصل؟ أليس هذا نفس مفهوم المعتزلة، وهو أن ليس كل ما أراده الله يقع؟ ألا يخالف هذا مفهوم أهل السنة؟ ألا يخالف كلام الطحاوي نفسه: «ولا يكون إلا ما يريد»؟ ثم كيف تتخلف إرادته بإرادته على حد كلامه؟

هذه التناقضاتُ إنما وقع فيها من حيث إنه أخذ بمصطلحٍ ليس بصحيح وقال بلوازمه، فوجب أن يزداد ظهورُ بطلان كلامه، ولكنه لغرقه في بحر ابن تيمية وتلاميذه لم يلتفت إلى كلّ ذلك.

نناقش الآن استدلالَهم بتلك الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾: قبل أن نتكلم على هذه الآية نوردها كلَّها بحسب سياقها في القرآن، لكي نفهم معناها.

قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

هذا السياق سياقُ تشريع الصيام وغير ذلك، أليس في أحكام الصيام تخفيفات؟ هل أراد الله لهم في هذا الآية نفس حصول الإفطار أم تشريع الإفطار؟ لا يشك عاقلٌ في أن مراد الله تعالى إنما هو تشريع الإفطار في بعض الظروف، فاليسر الذي أراده الله هو التشريع نفسه.

فحاصل الآية: إن الله يريد بكم التشـريعات اليسيـرة وليست الصعبة، وحين أراد الله أن يشرّع لنا تشريعاً يسيراً: ألم يقع تشريعُه؟ فلا تخلف إذن.

توَهَّم ابنُ أبي العز أنَّ المقصود باليُسْرِ هنا هو فعلُ الإنسان لليسر، وهو أن يفطر الإنسان، ولهذا قال بتخلف الإرادة، ولكن فهمَه هذا غلط، فلا مجال إذن للقول بأنَّ هناك تشريعاتٍ تخلّفت عن إرادة الله، الذي قد لا يقع هو التزامُ الناس بما أمَرَهُمُ الله سبحانه به، وليس التزام الناس بما أراده الله، فالذي أراده الله إنزالُ الشريعة، وكل ما أراد الله إنزالَه نزل، ولكن قد يتخلف الناسُ عن التزام هذه الشرائع، وأما التزام الناس بالشريعة، فقد أمر به الله تعالى ولم يُرِده، بل أمر به، ولو أراده فمن ذا الذي يملك أن يتخلف عن إرادة الجبار؟ وفرق كبير بين أمر الله تعالى وإرادته.

فقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾: الـمقصود من اليسر والعسر: التكاليف التي هي يسيرة، فالتكاليف ـ أي: الأوامر والنواهي ـ التي كلّفنا بها الله تعالى في الشريعة هي يسر، وليست بعسيرة. فإنشاء هذه الأوامر الطالبة للأفعال والتكليفات اليسيرة هو ما أرادهُ الله تعالى.

ومعلومٌ أن هذا الإنشاء من نوع التكوين، أي: تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، ولا يتوقف على وجود صفةٍ أخرى اسمُها الرضا والمحبة مغايرةٍ للإرادة، خصوصاً أنه لا يوجد في الآية إلا التصريح بالإرادة، والمعلوم من الإرادة هو النوع الأول لا الثاني، وما دام قد جاز أن تحمل الآية على المعنى الأول، ويتم معناها به، فلا موجب على افتراض وجود معنى آخر للإرادة.

ونحن لا ننكر أن التشريع نفسه من حيث هو مأمور به، يدل على محبة الله تعالى له ورضاه به، واعتداده بأفعال العاملين الملتزين، وذلك أمر آخر غير ما نحن فيه.

ولكن الذي بعث هؤلاء على ادّعاء وجود معنى آخر للإرادة هو عدمُ فهمهم لمدلول الآية، فإن الله تعالى قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾، فالمراد هو اليسر، بالمعنى الذي ذكرناه وهو ما يدل عليه سياق الآيات، وهذا اليسر أراده الله ملابساً لنا، فالباء لأدنى ملابسة، وهذا حاصلٌ بجعله تشريعاً لنا لا لغيرنا.

ومعلوم أن كل هذه المعاني داخلةٌ تحت التكوين والتخصيص، فلا داعي لافتراض وجود صفة إرادة ونوعِ إرادة آخرَ غيرِه.

الآية الثانية: قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُمۚ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذۡنِ أَهۡلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ مُحۡصَنَٰتٍ غَيۡرَ مُسَٰفِحَٰتٖ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخۡدَانٖۚ فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ ٱلۡعَنَتَ مِنكُمۡۚ وَأَن تَصۡبِرُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ * يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [النساء: ٢٥-٢٦].

أين المفعول به للفعل ﴿يُرِيدُ﴾؟

على قول الكوفيين: ﴿لِيُبَيِّنَ﴾ اللام بمعنى «أنْ»: يصبح حاصل المعنى: «يريد الله أن يبين....»، فالمصدر المؤول من «أن يبين» مفعولٌ: أي «يريد الله البيانَ.... »، وبناءً على هذا القول لم يتخلف مرادُ الله؛ لأن البيان وقع قطعاً بإنزال الشريعة.

وأما البصريون فقد قالوا: اللام ما دامت في أصل اللغة للجرّ فلا تأتي للنصب، فهي لبيان الغاية، والمفعول محذوف يُقَدَّر بحبس السياق هكذا: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ﴾ هذه التشريعات ﴿لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ﴾، والبيانُ وَقَعَ ولم يتَخَلَّفْ.

﴿وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ معطوف على ﴿لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾، أي: ويريد الله أن يتوب عليكم، فهل وقعت التوبة أم لم تقع؟ التوبة ـ في أصل اللغة ـ معناها: الرجوع والعودة، قال الفيروزآبادي: «تاب إلى الله تَوْباً ومَتاباً وتَابَةً وتَتْوِبَةً: رجع عن المعصية، وهو تائب وتواب، وتاب الله عليه: وفَّقه للتَّوبة أو رجع به من التشديد إلى التخفيف، أو رجع عليه بفضله وقبوله».

وحرف الجر الذي عُدّي به الفعل «تاب» هو «على»، نحو: رجع على فلان بالفضل، والفضل إما بمعنى القبول أو التشريع، فهل الفضل بهذا المعنى تَخلَّفَ؟ من الواضح أنه لم يتَخَلَّفْ.

فهذه الآية تفسّر نفسها، ولاحظ الأسلوب الذي أورد الله تعالى الآية به، فقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ فالمفعول محذوف، وتقديره: يريد إنشاء التشريع أو التشريع عينه ليبين لكم، فالتشريعُ للبيان، وهذا حاصلٌ بالفعل بالإرادة التكوينية، ولا يوجد مسوِّغ لافتراض نوع إرادة آخرَ، اسمه إرادة تشريعية، فاللام في قوله: ﴿لِيُبَيِّنَ﴾ للعاقبة.

فالحاصل من هذا كله: أن ما قاله ابن أبي العز مجرد خيال ووهم.

الآية الثالثة: قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٦-٢٨].

ووجه الكلام فيها، شبيه بما قلناه في الآية السابقة، وأمَّا معناها: يريد الله يرجع عليكم بالفضل، أو بقَبول أوبتكم ورجعتكم إذا تبتم، فالله يريد القَبول، ألم يَثْبُتْ في الشرع أنَّ من تاب توبة نصوحاً فالله يقبلها؟ بلى.

يمكن أن يكون هذا القسم من الآية خطاباً للطائعين؛ لأنه ليس جميع الناس يتوبون، حتى لا يقول قائل: هناك كفار لا يتوبون.

وبقية الآية: ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ مقابل للقسم الأول: الذين لا يتبعون الشهوات.

الأصل في كلمة «تاب» في اللغة: «رجع»، و«تاب على» أي: «رجع على»، فالله يتوب على العباد بمعنى: يرجع عليهم بالفضل والتخفيف. والله يريد ـ في الآية الكريمة ـ أن يتوب بمعنى: يريد أن يرجع بالفضل والتخفيف على عباده، وهذا الأمر حاصلٌ بالفعل لا يتخلف عن إرادته تعالى، فلا يجوز أن يقال: إن هذا الأمر قد لا يحصل؛ لأن فضل الله تعالى قد حصل بالفعل بإنزاله الشريعة والأحكام، فهذا هي أصل الفضل.

وأما المعلَّق على توبة العباد أنفسهم، فهذا قد يحصل إذا حصلت توبتُهم، وقد لا يحصل إذا لم تحصل، فهو من باب الشرط والتعليق، وليس من باب الإخبار بالحصول بالفعل، لكي يقال: إنه تخلف وقوعه متعلقها.

إذن فهذه الآية أيضاً يُفهم معناها بناءً على المعنى الأصلي للإرادة، فلا داعي إذن لافتراض نوعٍ آخر من الإرادة.

وقد يقول قائل: إن المرادَ بتوبة الله عليهم هو قَبوله توبتهم وإنعامه عليهم، ومعلومٌ أن هذا لا يكون لجميع الناس بل لبعضهم.

فالجواب: أن التوبة الصحيحة مُوجِبة للقبول، فمهما حصلت التوبة من واحد وجب قبول هذه التوبة، فلا تخلُّف إذن، قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ [هود: ٣]، ﴿وَيَٰقَوْمِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم

مِّدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ ﴾ [هود: ٥٢]، ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًاۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التحريم: ٨].

وأيضاً: فإن المخاطَبين ليسوا الناس مطلقاً بل هم المتّبعون للشريعة؛ بدليل مقابلتهم بـ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾، فالمخاطَبون في الآية هم غير متبعين للشهوات، وهؤلاء لا بدَّ أن يتوب الله عليهم بمعنى: يتفضل عليهم، وهذا لا يتخلف.

فالحاصل إذن: أن هذه الآية أيضاً يمكن فهمُها بدون الحاجة إلى افتراض نوعٍ جديد للإرادة.

وأيضاً: فإن هذا الفهم موافقٌ لسياق الآيات، وموافقٌ لمعنى الإرادة الوارد في بقية آيات القرآن، فادعاء نوع جديد لها فيه مخالفةٌ للقرآن من وجوهٍ عديدة كما ترى.

وكذلك قوله تعالى في آخر الآية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾، فالتخفيف واقع بالفعل بإنزاله تعالى الشريعة، فلم يتخلّف ولا يجوز تخلُّفه عن إرادة الله.

الآية الرابعة: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [المائدة: ٦].

﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ أي: في التشريع. ﴿مَا يُرِيدُ﴾، أي: دائماً لا يريد، ما دام التشريع موجوداً.

ثم قال: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾، أي: يريد بإنزاله هذا التشريع ليترتب عليه وصولكم إلى الطهارة. هل المرادُ وقوعُه بالفعلِ التطهيرُ أم التشريع؟ المرادُ التشريع؛ كما هو ظاهر، ولم تتعلق الإرادةُ بالتطهير مباشرة، بل جعلتهُ مترتباً على الطهارة التابعة لإرادة الإنسان وكسبه، فالمعنى: الله يطهّركم بالتزام هذا التشريع، وهذا لا يتخلّف! والتطهير يكون بشرط الالتزام بالشريعة، فإن لم تحصل الطهارةُ لبعض الناس، فهذا لعدم التزامهم بالتشريع.

فيصير معنى الآية: ما يريد الله بهذه التشريعات التي أنزلها، أن يجعل عليكم حرجاً، ويُشدِّدَ عليكم، ولكن يريد هذه التشريعاتِ ليتبعها تطهيركم إن التزمتُم بها ولم تخالفوا أوامرها.

فالمراد بالفعل: هو إنزال التشريع، لا التطهير، بل التطهيرُ هو غاية التشريع، وحصول الغاية مترتّب على التزام الناس بالأحكام، إذن لا يوجد تخلُّفٌ للمراد هنا أيضاً، ولا يجوز حمل هذه الإرادة على نوعِ إرادة يصحُّ تخلفه مهما كان معناها.

هذا نفس نمط الآية الأخيرة التي احتج بها الشيعةُ على الأئمة، وقد وقعوا في نفس الإشكال في فهم الآية الآتية!

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا * وَٱذْكُرْنَ

مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٣٢-٣٤].

هذه الآية من جنس الآية السابقة، وما قيل في تلك يقال هنا! ولاحظ أن مفعول الإرادة ليس هو إذهاب الرجس، بل هو ـ بدليل الآيات السابقة ـ إنزال الأحكام الخاصة بأهل البيت.

فهذه الأحكام تعلقت بها إرادة الله تعالى ليعقب تمسُّك آل البيت لها تطهير الله تعالى لهم من الرجس، ولم تتعلق الإرادة مباشرة بتحصيل التطهير، فلا يصح ما يقولُه الشيعة هنا من عصمة آل البيت إذن، ولا يصح أيضاً ما ادّعاه أتباعُ ابن تيمية من كون الإرادة نوعين، وأن الإرادة المقصودة هنا هي إرادةٌ شرعية تتضمن الرضا، وأن ما تعلّقت به الإرادة قد يتخلف ولا يحصل. فهذا كلُّه باطلٌ لا أساس له كما ترى.

فَهِمَ الشيعة هذه الآية بأنَّ قوله: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ﴾ إرادة تكوينية، والإرادة التكوينية لا تتخلف، والإرادة تعلقت بالتطهير المضاف إلى آل البيت، فلا بد أن يكون التطهير واقعاً، إذن مَن تطهّر لا بدّ أن يكون معصوماً، إذن أهل البيت معصومون؛ لأن التطهير واقع عليهم، ولكن هذا الاستنتاج خطأ؛ لأن معنى الآية: يريد الله هذه التشريعات الخاصّة بنساء النبي ﷺ وأهل بيته، ولا تحسبوها تعسيراً عليكم، ولكنَّها لتطهيركم، فأهل النبي عليه السلام يجب أن يكونوا بمحلٍّ لا تَطالُهُمْ فيه أيُّ شبهة، ولا تنالهم ألسِنةُ النّاس بسوء، هذا ليس لمجرد المشَقَّةِ عليهم، ولكن لإبعادهم عن مواطن الشبهات، وليس هو تمييزاً لهم عارياً عن وجه المنفعة، بل؛ لأن مكانتهم من النبي توجب عليهم أن يحتاطوا زيادةَ حيطةٍ في أمورهم، لكي لا تتطرق إليهم الشبهات.

فحصول التطهير مترتبُ على إرادتهم وعملِهم بالتشريع الذي خصّهم الله تعالى

به، إذا التزموا حصلت الطهارة، فيمكن أن يتصور أنه ليس كلُّ واحد منتسب إلى آل البيت فقد حصلت فيه الطهارة بالفعل، فإنَّ بعض آل البيت غير مطـهر لتلبُّسِهِ بمـا نهى الله عنه.

وبناءً على ذلك، فلا وجه لاستدلال الشيعة وغيرهم بهذه الآية، على ما يريدون، فالشيعة أرادوا إثباتَ العصمة لأهل البيت، وغيرُهم زعم أنها دالَّةٌ على جواز تخلف إرادة الله تعالى، وكلاهما أخطأ الصواب.

هذه خلاصة الأدلة التي تعلقوا بها للتفريق بين الإرادة التشريعية والتكوينية، والحاصل: أنَّ الإرادة التشريعية هي إرادةُ تكوين الشريعة؛ حيث إنَّ الله أراد إنزال الشريعة على الوجه الذي هي عليه، وهذه الإرادة حصلت ولم تتخلف، فإرادة الله واحدةٌ لا تتنوع، وتفريقُهم بين الإرادتين لا وجهَ له.

فأنت ترى إذن أنّ ما تعلق به هذا المدّعي لا يقوم على أسـاس قوي، فلا يجوز القولُ بما يقول به، من أن بعض متعلّقات الإرادة قد لا تحصل، أو أن الإرادة نوعان، فهذا كله كلام لا دليل عليه، فلا يبقى بعد هذا العرض السريع لأدلتهم إلا ردّ قولهم.

ويبقى قول أهل السنة خالصاً بيناً واضحاً، وهو: إن ما تعلقت به الإرادة فلا بد أن يحصل، ويستحيلُ أن يقع أمر لا تتعلق به الإرادة، وإنه لا يوجد أنواع من الإرادة، بل الإرادة عبارة عن صفة غير مركبة، كما وضحناه سابقاً.

هذا موجزٌ لِـما يتعلق بمسألة الإرادة وما اخترعه هؤلاء، والتفصيلُ فيها أكثر من ذلك يخرجنا عما أخذنا أنفسنا عليه، في هذا الشرح.

قال الطحاوي: (لا تبلغه الأوهام)

كلمة «لا» نفي، مرتبطة بـ«تبلغه»، و«تبلغه» فعل مضارع، والفعل المضارع يفيد

الاستمرار، والنفي المتعلق بما يفيد الاستمرار يفيد النفي المطلق، أي: دائماً لا تبلغه، وهذا يختلف عن «لم تبلغه الأوهام».

الأوهام: جمع وهم.

قال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: «الوهم من خَطَرات القلب، أو مرجوح طَرَفَي المتردّد فيه، جمعه أوهام».

وقال ابن منظور في اللسان: «الوهم من خطرات القلب، والجمع أوهام، وللقلب وهْمٌ. وتوهَّم الشيء تخيله وتمثَّله، كان في الوجود أو لم يكن. وقال توهمت الشيء وتفرسته وتوسمته وتبينته بمعنى واحد... والله تعالى لا تدركه أوهام العباد». اهـ.

وهذا المعنى من الوهم هو المعنى اللغوي المتعارف المشهور، وهو الذي يريده الإمام الطحاوي، ولا يجوز حمل الوهم هنا على اصطلاح المتأخرين الخاص الذي سننبه عليه قريباً، وإن لم يكن فيه خطأً كلياً، ولكن الأبلغ في تبيين عبارته هو هذا المعنى.

فالقلب مهما خطر له خواطر، ومهما ذهب في التخيل والتمثل، فإنه لا يبلغ الذات الإلهية ولا يشارف ذلك أيضاً.

والوهم يُطلق على عدة معانٍ كما أشار إليه العلامة الفيروزآبادي، والعلماء يقسمون مراتب تعلّقات النفس بالقضايا: العلم أعلى درجة، ثم الظنُّ، ثمّ الشّكُّ، ثمّ الوهم، وآخِرُ شَيءٍ التَّكذيب.

إذن الوهم هنا يقابل الظّنَّ؛ حين تقول: أنا أظنُّ، أي: يغلب على ظني أن هذا صحيح.

وحين تقول: أنا متوهم، أي: يغلب على ظني أن هذا باطل.

هذا المعنى وهو المعنى الثاني في عبارة صاحب القاموس، ليس هو المعنى المقصود

هنا؛ لأنه لا محلَّ للتخصيص بنفي بلوغ الوهم بهذا المعنى لله سبحانه وتعالى؛ لأن الوهم ـ بهذا المعنى ـ لا يبلغ الله ولا يبلغ غير الله؛ لأنه لا يبلغ شيئاً أصلاً.

إذن المعنى المراد هنا هو المعنى الثاني للوهم، وهو كما يقول لك شخص: أنا أتوهم هذه الكيفية، بمعنى: أتخيلها وأتمثلها.

حين ترى صورة في واقع الحياة كما ترى طائراً مثلاً، ثم لو أغمضتَ عينيك وحاولتَ أن تستحضر الصورة لاستطعتَ، إذن الوهمُ: عبارة عن استحضار الصور المدرَكة عن طريق الحواسّ والتصرّف فيها، أعم من أن يكون في المعاني الجزئية كما خصصه به المتأخرون، أو أن يكون في المحسوسات.

بعض الناس يسألون عن كيفية الله! والسؤال عن الكيفية سؤال عن صورة لله، وهو سؤال باطلٌ؛ لأن موضوعَه منفيّ، أعني: أن الصورة منفيّة عن الله تعالى، هذا وهم ينفي أبو جعفر الطحاوي تحققه بالنسبة لله تعالى. وإن كان مطلق البلوغ لحقيقة الله تعالى منفيا على التحقيق عند الأعلام.

البلوغ كما قال العلامة الأصفهاني في «مفردات القرآن»: «الانتهاء إلى أقصى المقصد، والمنتهى مكاناً كان أو زماناً أو أمراً من الأمور المقدرة، وربما يعبر به عن المشارفة عليه، وإن لم ينته إليه».

فقول العلامة الإمام الطحاوي بأن الأوهام لا تبلغ اللهَ تعالى، معناه إذن: أنها لا تنتهي إليه، ولا تشارف ذلك.

والوهم في الاصطلاح هو كما عرفه العلامة الشريف الجرجاني في التعريفات: «هو قوة جسمانية للإنسان محلُّها آخر التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها إدراكُ المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته، وهذه القوة هي التي تحكُم

بها الشاة أن الذئبَ مهروبٌ عنه وأن الولد معطوفٌ عليه، وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها، مستخدمةٌ إياها استخدامَ العقل للقوى العقلية بأسرها».

وقال أيضاً: «الوهم: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس، **والوهمي المتخيل**: هي الصورة التي تخترعها المتخيلة باستعمال الوهم إياها، كصورة الناب، أو المخلب في المنية المشبهة بالسبع. والوهميات: هي قضايا كاذبة يحكم بها الوهمُ في أمور غير محسوسة، كالحكم بأن ما وراء العالم فضاءٌ لا يتناهى، والقياس المركّب منها يُسمى سفسطة». فهذا المعنى من الوهم، وخصوصاً ما بينه تحت عنوان الوهمي المتخيل قريب من معنى الوهم المذكور في عبارة الطحاوي، وعليه تُحْمَلُ.

وقال العلامة الشريف الجرجاني أيضاً في تعريف الخيال: «الخيال: هو قوة تحفظ ما يدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانةٌ للحس المشترك، ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ».

فالخيال والوهم لا يمكن أن يتصرف إلا في الأمور المحسوسة والمعاني المتعلقة بها، وهذا على سبيل العموم هو المعنى الذي أراده الإمام الطحاوي من نفيه بلوغَ الوهم لله تعالى، أي: إن الوهم لا يُمكنه أن يحكم على الله تعالى بنسبته صورةً معيَّنة إليه، ولا غير معينة، فإن نفيَ إدراكِ الوهم له تعالى مطلَق.

والحواس تدرك عادة الأمور بطريق الاتصال مع المدرَك، إما مباشرة أو بواسطة، والحواس بهذه الطريقة من العمل لا يمكن أن يتعلق بأيّ نحو إدراكٍ لله تعالى، وأما الرؤيةُ التي ثبتت في النقل، فسوف نوضح لك المراد منها في محله، ولكن هنا نكتفي بأن نقول: إن الرؤية المتعلّقة بالله تعالى ليس من قبيل الإحساس الذي يتوقف على الاتصال بالـمُحَسِّ عند أهل السنة، فهذا ما يجبُ أن تؤمن به، ولا يتردّد قلبُك في الجزم به؛ فنفينا

لكون الحواس متعلقة بالله تعالى لا يستلزم إذن نفيَ رؤيتنا لله تعالى؛ لأن الرؤية المتعلقة بالله تعالى ـ عند أهل الحق ـ ليست من قبيل الحواس المتوقفة على الاتصال.

«لا تبلغه الأوهام»: مهما خطر في بالك من صُوَر ذهنية عن طريق الصور الخارجية التي أدركتها، فمهما حاولت أن تُشَكِّلَها وتُرَكِّبَها فلن تبلغ حقيقة الله؛ لأن كل ما خطر ببالك أو بنفسك أو بوهمك، فالله سبحانه بخلافِهِ؛ لأنه ليس له صورةٌ، وليس بجسم، وليس بحدّ؛ لأن الأوهامَ لا تبلغ إلا ما له صورةٌ وجسم وحدّ.

والحكمُ بعدم بلوغ الأوهام لله تعالى صحيحٌ دائماً، لا في الدنيا فقط، ولا في الآخرة فقط، ولا تبلغه الأوهام: أي كُلُّ الأوهام؛ بمجموعِها وبمفردها لا تبلغ الله.

هذا المعنى الذي ذكرناه قاعدةٌ كبيرة من قواعد أهل السنة خلافاً للمجسمة الذين يقولون إن الله سبحانه له صورةٌ وله حَدٌّ وله قَدْرٌ بمعنى الحجم، ولكن يقولون عن أنفسهم: لا نعلم كيفيّتها أي: لا نعلم هيئتها.

هذا الكلام باطلٌ ومُخالِفٌ لِـما عليه أهل السنة؛ لأن فيه إثباتَ أصلِ الكيف لله تعالى.

وقد تتابعت أقوالُ العلماء على إثبات هذه القاعدة، أعني: عدم إدراك الله تعالى بالوهم، وقد استجلبتُ من بعض الكتب حوالي عشرةِ نصوصٍ لعلماء من أهل السنة يُثبتون هذه القاعدة بمثل هذا المفهوم الذي ذكرناه.

وفي الوقتِ نفسِه الذي نقول نحن فيه: إنَّ هذه هي عقيدة أهل السنة، نجِدُ بعضَ المجسمة يقولون: **لو استحال على الوهم أن يبلغ الله تعالى؛ لانتفت أصول العقائد؛ لأن عقائد الإيمان كلها مبنية على الأوهام والصُّور.**

واعلم أن الإمام الطحاوي لم ينفِ تعلق الوهم بالله تعالى على سبيل الخِطابة أو

مجرد الوعظ، كما يحلو لبعض الجهلة أن يعتقد. بل إنه أشار بنفي تعلُّق الوهم بالله تعالى، إلى قاعدة عظيمة لم أر من وضّح أهميتها الكبيرة كما سنفعله هنا، هذا مع أن علماءَ أهل السنة أجمعين قد نصُّوا على أن الوهم لا يتعلق بالله تعالى.

ولكن شراح العقيدة الطحاوية ـ مع معرفـتهم وإدراكهم لمدى الخلاف الذي حصل حول هذا المتن في أنه: هل هو ماش على قواعد أهل السنة أو على قواعد المجسمة ـ لم يهتمّ أحدٌ منهم بإبراز هذا الأمر كما ذكرناه، بل اكتفَوا بتقرير هذه القاعدة على ما هو المشهور عند أهل السنة وشرحوا كلام الإمام الطحاوي هنا شرحاً إجمالياً، والإجمال لا يكفي ـ كما تعلم ـ في محل الإشكال.

والحق: أن عدم إشارتهم إلى هذه القاعدة لا يعود إلا إلى عدم معرفـتهم الحقيقية بقواعد المجسمة أو عدم اهتمامهم التام بإدحاض قواعدهم، فأغلبُهم اكتفى بالتشنيع على المجسمة بذكر بعض المسائل المشهورة التي خالف فيها هؤلاء أهل السنة، وذلك دون أن يحاولوا تأصيلَ وبيان قواعدِ هؤلاء، وتمييزَها عن قواعد أهل السنة، ومعلومٌ أن الواحد إذا بيّن أن الاختلاف الحاصل بين أهل السنة وبين المخالفين كأتباع ابن تيمية المتسترين باتباع السلف زعماً منهم، هو اختلافٌ واقعٌ في الأصول دون الفروع، ثم بيّن أن الإمام الطحاوي قد وافق أهلَ السنة من الأشاعرة وغيرهم في هذه الأصول، فإن هذا هو الأسلوب القوي والناجح في دحر خططهم، وإفساد أقوالهم، وفضح عقائدهم، وهذا ما سنبينه لك في هذه التعليقات.

ذكرُ طائفة من أقوال أهل السنة في نفي تعلق الوهم بالله تعالى:

أولاً: الإمام تاج الإسلام أبو بكر محمد الكلاباذي (المتوفى ٣٨٠هـ) في كـتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»، وهو من العلمـاء المعتمدين لدى جماهير المسلمين لم

يقدحْ أحد في إمامته ورعايته لأمور دينه، وتحققه في العقائد، قال:

«اجتمعت الصوفية على أن الله واحد أحد، فرد صمد... موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسمى بكل ما سمى به نفسه، لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفتُه الصفات، لا يجري عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقاً متقدماً للمحدَثات، موجودا قبل كل شيء، لا قديم غيره، ولا إله سواه، ليس بجسبم ولا شبح ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرض لا اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن، ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء، ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، لا تجري عليه الآفات، ولا تأخذه السنات، ولا تداوله الأوقات، ولا تعينه الإشارات، لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان، لا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن، لا تحيط به الأفكار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الأبصار[١] ... لا تنازعه الهمم، ولا تخالطه الأفكار، ليس لذاته ولا لفعله تكليف، وأجمعوا على أنه لا تدركه العيون، ولا تهجم عليه الظنون، ولا تتغير صفاته، ولا تتبدل أسماؤه، لم يزل كذلك، ولا يزال كذلك[٢]».

يقصد بالرؤية بالعيون: أن يُرى في جهة، فهذا ممنوعٌ مستحيل؛ لاستحالة كونه تعالى في جهة. وعبر عن ذلك بعض العلماء باستحالة أن تُماقله الأجفان أو العيون، ويريدون بها المعنى نفسه من نفي حصول رؤيته في جهة، ولا يريدون بذلك نفي أصل الرؤية[٣].

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف، تاج الإسلام أبو بكر محمد الكلاباذي (٣٨٠هـ-٩٩٠م)، ص٣٣-٣٤، دار الإيمان.

(٢) المصدر السابق ص٣٥.

(٣) وذلك خلافاً لمن زعم أن الله لا يرى إلا بجهة، وأن الرؤية دليل على إثبات الجهة لله تعالى، =

وتأمّل كيف يصرح الكلاباذي هنا بأن الظنونَ لا تهجم عليه، ولا تُخالطه الأفكار، فهو نفسُ ما نريد إثباته.

ثانياً: قال الإمام أبو القاسم القشيري في مقدمة «رسالته» ممزوج بشرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «(ولا مكان يمسكه، ولا زمان يدركه) فهو مستغنٍ عن عرشه، ومتنزه عن المكان والزمان (ولا فهم يقدّره، ولا وهم يصوّره) فهو متنزّه عن الـجوهر والعرض، (تعالى عن أن يقال: كيف هو؟ أو أين؟) هو منزه عن الجسمية والمكان»[1].

وعلّق العلامة العروسي في «حاشيته» فقال: «قوله: (ولا فهم يقدره) أي: لقصور العقول الكاملة ـ فضلاً عن غيرها ـ عن الإحاطة به تعالى، ومثل ذلك قوله: (ولا وهم يصوره)، وإيضاحه: أن التصوير إنما يمكن في حق من له صورة وكيفيه، والله تعالى منزه عن ذلك». اهـ.

ثالثاً: قال الإمام أبو القاسم القشيري في رسالته مع شرح شيخ الإسلام زكريا (١: ٤٥): «(أخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله قال: سمعت محمد بن محمد ابن غالب قال: سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الاسفَنجاني) بفتح الفاء وبالنون (يقول: قال الحسين بن منصور) الحلاج مخاطباً خطاب العامّ: (ألزِم الكلَّ الحدث) أي: احكُم بلزوم حدوث جميع الخلق؛ (لأن القدم) ثابت (له) تعالى خاصةً؛ لِـما مرّ (فالذي بالجسم

= وزعموا الإجماع على ذلك، ومنهم ادعى ابنُ تيمية فقد ادعى أن الإجماع وقع على رؤية الله تعالى في جهة، فقد قال في التأسيس (٢: ٤١٥): «الوجه الرابع: أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة»، وقال في التأسيس (٢: ٤٦٦): «الوجه العشرون: أن كون الرب إلـهاً معبوداً، يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة». اهـ فانظُر مدى بُعد رأيه وفساد قريحته.

(١) «الرسالة القشيرية» مع «شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري» (١: ٢٦).

ظهورُه) أي إدراكه (فالعرض يلزمه)؛ لاستحالة خلوّ الجسم والجوهر عن العرض (والذي بالأداة) أي الأسباب (اجتماعه، فقواها يمسكه) أي: لو فُقدت تفرّق، والباء في الموضعين صلةٌ لِما بعدها، (والذي يؤلّفه وقت، يفرّقه وقت) أي: والذي يتألف وقتاً يجوز أن يفترق وقتاً، (والذي يقيمه غيره فالضرورة) أي: افتقاره إلى غيره (تمسه، **والذي الوهم) أي: الذهن (يظفر به) أي: يتخيله (فالتصوير يرتقي إليه)... إلخ**». اهـ[1].

والحلاج وإن كان في كلامه ما هو معلوم الانتقاد، إلا أن هذه الفقرة على سبيل الخصوص، قبلها العلماء إجمالاً، وخصوصاً ما نقلناه منها. فتأمل ـ رحمك الله ـ في العبارة الأخيرة كيف ينفي الحلاجُ بلوغ الوهم والخيال لله تعالى عن ذلك نفياً صريحاً لا تردُّد فيه.

رابعاً: قال الشيخ الإمام أبو القاسم القشيري في «رسالته» ممزوجة بشرح شيخ الإسلام زكريا: «(وأخبرنا الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله قال: سمعت عبد الواحد بن بكر يقول: سمعت هلال بن أحمد يقول: سئل أبو علي الروذباري عن التوحيد فقال: التوحيد استقامة القلب بإثبات مفارقة التعطيل وإنكار التشبيه. والتوحيدُ) بالرفع وفي نسخة: فالتوحيد (في كلمةٍ) وهي: (**كل ما صوره الأوهام والأفكار فالله سبحانه بخلافه**؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]». اهـ[2].

وهذه الكلمة التي ذكرها الشيخُ هنا مشهورة على ألسنة العوام، لا يستطيع إنكارها إلا جاهلٌ أو مجسم، وقد أنكرها بعض المجسمة كما سيجيء.

خامساً: قال أبو القاسم القشيري في «رسالته» ممزوجاً بشرح شيخ الإسلام زكريا

---

(١) «الرسالة القشيرية» مع «شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري» (١ : ٤٥).

(٢) المصدر السابق (١ : ٥٥).

الأنصاري: «(سمعت محمد بن الحسين السلمي يقول: سمعت أبا الحسين الفارسي يقول: سمعت إبراهيم بن فاتـك يقول: سمعت الجنيد يقول: متى يتصل من لا شبيه له، ولا نظير له بمن له شبيه ونظير؟) حتى يقال: فلان وصل إلى الله، ويراد به: الوصول بالحس والقرب المعهودين (هيهات) أي: بعد ذلك (هذا ظن عجيب، إلا) أي: لكن الاتصال به إنما هو (بما لطف اللطيف) أي: بلطفه (من حيث لا درك ولا وهم ولا إحاطة، إلا إشارة اليقين، وتحقيق الإيمان، أي: بالإشارة إلى ذلك يعني: بكمال اليقين، ومعرفة الله تعالى، ودوام الذكر، وقلة الغفلة» اهـ[١].

فتأمل - رحمك الله تعالى - لطف هذا الكلام الصادر من رئيس هذه الطائفة (الجنيد) الذي لا يمكن أن يقدح قادح في عظم مقامه في التوحيد والإيمان، وأهل السنة تبع له في هذا الطريق.

سادساً: قال أبو القاسم القشيري في «رسالته» ممزوجاً بشرح العلامة شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «(وأخبرنا محمد بن الحسين قال: سمعت أبا بكر الرازي يقول: سمعت أبا علي الروذباري يقول: كل ما توهمه متوهم) أي: تخيله (بالجهل أنه) تعالى (كذلك، فالعقل يدل على أنه بخلافه) إذ المتوهم الجاهل إنما يتوهم الأجسام». اهـ[٢].

وهذا يعني أن الوهم هو الخيال كما وضحناه في أول هذه التعليقة، وأن ذلك كله لا يتعلق بالله تعالى. وهذه عبارة حقيقة بأن تتخذ قاعدة.

سابعاً: قال الأستاذ أبو القاسم القشيري في «رسالته» أيضاً في عقيدته التي جمعها من أقوال القوم والتي قال في بدايتها: «هذه فصول تشتمل على بيان عقائدهم في مسائل

---

(١) «الرسالة القشيرية» مع «شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري» (١ : ٥٧).

(٢) المصدر السابق (١ : ٥٧).

التوحيد ذكرناها على وجه الترتيب، قال شيوخ هذه الطريقة على ما يدل عليه متفرقات كلامهم ومجموعاتها ومصنفاتهما في التوحيد: إن الحق سبحانه وتعالى موجود قديم واحد حكيم قادر... حتى قال: **ولا يتصور في الأوهام ولا يتقدر في العقول**»؛ لأن ذلك من خواصّ الأجسام يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات وإحاطة الحدود والنهايات». اهـ[1].

وهذا الكلام واضح لا يحتاج إلى شرح خصوصاً بعد كلام شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمة الله عليه.

ثامناً: قال الإمام البيهقي في «شعب الإيمان»: «وقد ذكر الحليمي رحمه الله تعالى في إثبات حدث العالم وما يدل على أن له صانعاً ومدبّراً، لا شبهَ له من خلقه، فصولاً حِساناً، لا يمكن حذفُ شيء منها، فتركتها على حالها، ونقلت هاهنا من كلام غيره ما لا بد منه في هذا الباب»[2].

ثم قال رحمه الله تعالى: «**حقيقة المعرفة أن تعرفه موجوداً قديماً، لم يزل، ولا يفنى، أحداً صمداً شيئاً واحداً لا يُتَصَوَّرُ في الوهم، ولا يتبعض**، ولا يتجزأ...» إلخ. اهـ[3].

ثم قال في: «فإن قال قائل: وما الدليل على أنه لا يشبه المصنوعات ولا يتصور في الوهم؟

قيل: لأنه لو أشبهها لجاز عليه جميع ما يجوزُ على المصنوعات من سِمات النقص وأَمارات الحدث، والحاجةِ إلى مُحدِث غيره، وذلك يقتضي نفيه، فوجب أنه كما وصف نفسه ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، ولأنا نجد كلَّ صنعة فيما بيننا لا

---

(١) «الرسالة القشيرية» مع «شرح شيخ الإسلام زكريا الأنصاري» (١ : ٦٣).

(٢) «شعب الإيمان» (١ : ١١٢).

(٣) المصدر السابق (١ : ١١٢).

تُشبه صانعها؛ كالكتابة لا تشبه الكاتب، والبناء لا يشبه الباني، فدلّ ما ظهر لنا من ذلك على ما غاب عنا، وعلمنا أن صنعة الباري لا تشبهه». اهـ[١].

تاسعاً: روى الحافظ البيهقي في كتابه «شعب الإيمـان» أيضاً قال: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ: أنبا علي بن محمد المروزي: ثنا محمد بن إبراهيم الرازي: ثنا يحيى بن معاذ قال: **جملة التوحيد في كلمة واحدة، وهي أن لا تتصوّر في وهمك شيئاً إلا واعتقدت أن الله عز وجل هو مالكُه من جميع الجهات**». اهـ[٢].

ولو أردنا أن نتتبع كلماتهم في هذا المعنى لاحتجنا إلى مجلّدات لإيراد ما قالوه في ذلك، ولكنّ ما أوردناه فيه الكفاية للعاقل بتوفيق الله تعالى.

والحاصل من ذلك كله: أن القاعدة التي اعتمدها أهل السنـة: هي أن الوهم لا يبلغ الله تعالى، بمعنى: أننا لا نستطيع أن نتصور الله تعالى بخيالنا، بأن نفترض له صورة أو شكلاً معيّناً أو ليس معيناً، وذلك؛ لأن الله تعالى ليس له شكلٌ أصلاً ولا صورةٌ، فالشكل والصورة لا يثبتان إلا للأجسام والمركبات والله تعالى ليس كذلك، ويوجدُ كثيرٌ من النصوص تثبت هذا المعنى.

كلُّ فقرة من فقرات «العقيدة الطحاوية» عبارة عن قاعدة، والعجيب أن كثيراً من شرّاح هذا المتن ـ وأخصُّ المعاصرين ـ لم ينتبهوا إلى أن هذا المتن عبارةٌ عن قواعد كلية، فلم يُحسن كثيرٌ منهم استنباطَ أصول العقائد منها وتوضيحَها كما ينبغي.

وأما الذين ينتسبون إلى السلف وهم ذَوُو الأصول المبنية على التجسيم والتشبيه تبعاً لابن تيمية، وأحرى بهم أن يُسمَّوا «تَيْمِيَّة»، فقد ذكر غير واحد منهم في شرح عبارة

---

(١) «شعب الإيمان» (١ : ١٣٨).

(٢) المصدر السابق (١ : ١٣٦).

الطحاوي: الوهم: عبارة عن الظنّ، فقال رائدهم ابن أبي العز الحنفي هنا: «قال في الصحاح توهمت الشيء: ظننته، وفهمت الشيء علمته[١]»، فبنى على ما التقطه من كلام صاحب الصحاح، وتبعه من غير بحث ولا تنقيب غيره[٢]، مع أنّ الجوهري صاحب الصحاح قال أيضاً: «وهم: وَهِمْتُ في الحساب أَوْهَمُ وهْما إذا غلطت فيه وسهوت، ووهَمت في الشيء بالفتح أَهِمُ وَهْما إذا ذهب وهمُك إليه وأنت تريد غيره»، ولو دقَّقوا قليلا في كلامه لعرفوا أن تعريف الوهم بالظن فيه نوع تسامح، أو تعيين أحد مستعملات اللفظ، وليس هو المتبادر إلى الفهم من الوهم، ولكنه يستعمل فيه، وعلى كل حال فقد قال الأزهري في تهذيب اللغة: «وللقلب وهْمٌ، وجمعه أوهام، والله لا تدركه أوهام العباد، ويقال توهمت في كذا وكذا وأوهمتُ الشيءَ إذا أغفلتَه». اهـ وكان ينبغي عليهم ألا يحملوا الوهم هنا على معنى الظن إلا إذا أرادوا الظن بمعنى ما يخطر في القلب، فيرجع إلى ما حققه الأعلام بحسب ما نقلناه أولاً.

وإنما احتاجوا إلى تفسير هذه الكلمة بهذا المعنى فيما يظهر لي؛ لأنهم لو أقرّوا بأن الوهم هو على النحو الذي أوردناه نحن، للزمهم إبطالُ عقائدهم المبنية على الوهم أصلاً، ولكنَّا قد أظهرنا بطلان هذا التفسير كما مضى! وهم إنَّما فسروا الوهم هنا بالظن؛ لأنهم يقولون: إن لله تعالى صورة يمكن إدراكُها بخيالنا ووهمنا وإن لم تحصل لنا في الحياة الدنيا إلا أنها ممكنة في نفسها، فلو اعترفوا أن الطحاوي قائلٌ بنفي إدراك الوهم لله تعالى، لأبطلوا عقيدتهم.

---

(١) انظر الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية، وهي مجموعة من الشروح عليها جمعها بعضهم، وطبع الكتاب في مكتبة الإيمان.

(٢) انظر مثلاً «صاحب الهداة الربانية في شرح العقيدة الطحاوية» لعبد العزيز الراجحي (١: ٦١) فقد قال: «الأوهام جمع وهم وهو الظنُّ». اهـ.

ولا ننسى أن ننبه إلى أن بعضهم كالفوزان حمل الوهم على الخيال كما قلنا فقال: «فالوهم راجع إلى الخيال، والفهم راجع للأقيسة والمقارنات[١]». اهـ ونحمد الله أن صرح واحد منهم بما قررناه، وإن لم ينقحه ولا يستدل عليه كما فعلنا.

قال الطحاوي: (ولا تدركه الأفهام)

الإدراك معناه ـ أيضاً ـ: البلوغ والوصول.

قال الأصفهاني في «المفردات»: «وأدرك: بلغ أقصى الشيء، وأدرك الصبيُّ: بلغ غاية الصِّبا، وذلك حين البلوغ».

وقال الفيروزآبادي في «القاموس»: «الدَّرَكُ ـ محرّكة ـ اللحاق... واستدرك الشيء بالشيء: حاول إدراكَه به، وأدرك الشيء: بلغ وقته وانتهى، وفني».

فإدراك الشيء ـ لغةً ـ معناه: اللحوق به والوصول إليه والانتهاء إليه.

الأفهام: جمع فهم. قال الفيروزآبادي في «القاموس»: «فهمه ـ كفَرِحَ ـ فهْماً، ويُحرَّك، وهي أفصح، وفَهامةً، ويكسر، وفَهامية: علِمه، وعرفه بالقلب».

فالفهم هو إذن: العلم بالقلب في أصل اللغة.

ولاحظْ أن النفي جاء في صيغة المضارع؛ ليفيد النفي المتسلط على الدوام المفهوم من الفعل المضارع دوامَ نفيِ إدراك المخلوقات اللهَ عن طريق الأفهام، والأفهامُ عبارة عن التعقل، الذي فالعقول كلُّها لا تدرك حقيقة الله.

وهذه قاعدة من قواعد أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) فهم لا يخوضون في ذات الله، خلافاً للفكرة السائدة عنهم التي أشاعها الحشوية من المنتسبين إلى السلف

---

(١) «الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية» (١: ١٧٨).

وهي أن: الأشاعرة يخوضون في ذات الله، والحقيقة الظاهرة لمن عنده أدنى علمٍ بمذهبهم، أنهم أبعد الناس عن الخوض في ذات الله تعالى، فغايةُ ما يتكلمون عليه إنما هو أحكامٌ تتعلّق بالذات والصفات، ثم يقتصرون على المقطوع به، ويَذَرون ما سواه.

وإنما يخوض في ذات الله تعالى من يُثبت له الصورة، والكيفيّة، والحركة، والأوضاع المختلفة، والنزول، وحلول الحوادث، وغير ذلك من صفات الأجسام والمخلوقات.

وحاصل قول الطحاوي رحمه الله تعالى: «لا تدركه الأفهام» أي: لا تعلمه القلوب علمَ إحاطة، والعلم لا يحيط بحقيقة الله تعالى، لا ذاتِه ولا صفاته، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك المعنى عند كلامنا على الوهم، فالعقول لا تستطيع أن تلحق به سبحانه ولا أن تبلغه، وهذه العبارة ـ هي في الحقيقة ـ قاعدة أخرى من قواعد أهل السنة، وعلى ذلك مشى المحقّقون منهم، أي: إن ذاته لا يمكن تعقُّل حقيقتها ولا العلم بحقيقتها، فغاية ما ندركه بعقولنا عن الله تعالى أحكام ثابتة أو منفية عنه جل وعلا، أما ذاته وصفاته، فلا مجال للعقول ولا للحواس إليها.

وفي ذلك المعنى روى الإمام البيهقي في «الأسماء والصفات» فقال: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ: نا أبو العباس هو الأصم: نا محمد بن إسحاق: أنا عاصم بن علي: نا أبي: عن عطاء بن السائب: عن سعيد بن جبير: عن ابن عباس قال: **تفكَّروا في كل شيء، ولا تفكّروا في ذات الله**»[١].

وقال في «شعب الإيمان»: «أخبرنا حمزة بن عبد العزيز: أنبأ أبو الفضل عبدوس ابن الحسين بن منصور: حدثنا أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي: حدثنا محمد بن حاتم الزمّي المؤدب: أنبأ علي بن ثابت: عن الوازع بن نافع: عن سالم: عن ابن عمر قال: قال

---

(١) باب ما ذكر في الذات (٦١٨)، (٢: ٤٦).

رسول الله ﷺ: «تفكروا في آلاء الله» ـ يعني: عظَمَتَه ـ «ولا تفكروا في الله». اهـ ثم قال البيهقي: هذا إسناد فيه نظر[1].

والروايات الدالّة على هذا المعنى كثيرة، والآثار الواردة عن السلف أجلّ من أن تُحصر، وقد سبق الإتيانُ ببعضها، ولا يخالف في هذا المعنى مخالف.

إذن الخوضُ في حقيقة ذات الله ممنوع ولا ينبغي، وذلك؛ لأنه يستحيل علينا إدراك حقيقة الذات، ومن العبث إنفاقُ الوقت والجهد على ما لا يُدرَكُ ولا يُنالُ! ولو سلّط الإنسان جهده لإدراك ذات الله تعالى ـ وهي أصلاً لا تُدرَك ـ لوقع في وهمه صورٌ كثيرة يظنها حقيقة الله تعالى، وهذا هو عينُ ما وقع فيه كثير من الفرق الإسلامية المنحرفة، كالمجسمة، وغير الفرق الإسلامية كعُبّادِ الأوثان.

ويعض الناس ممن يظن في نفسه زيادة فهم، لا يعرف العلة من النهي عن التفكر في ذات الله تعالى، ويظنُّ جهلاً منه: أنَّ هذا منع للناس من التفكير والنظر والبحث، وتحجير على عقول الخلق، وكتم للفكر الحرّ، إلى غير ذلك من التوهُّمات المبنيّة على أهواء محضة، والحال أنه ليس هناك من علاقة مطلقاً بينه وبين ما ذهب إليه، وإنما الأمر كما أوضحناه. فإن المنع لامتناع إدراك الحقيقة، أما الأحكام التي يتصف بها الله تعالى، ككونه موجودا وقادرا وعالما ونحو ذلك مما يبحثه أعلام أهل السنة في التوحيد والكلام، فهذا واجب إما عينا في الضروري منه، أو كفاية على الأمة، فالنظر واجب كما قررناه سابقاً.

قال الطحاوي: (ولا يشبه الأنام)

الأنام: هم المخلوقون، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء؛ كما ورد في القرآن والأحاديث، وعن السلف، والتابعين، والخلف.

---

(١) باب أسامي صفات الذات (١١٩)، (١: ٢٦٢).

قال صاحب «القاموس»: «الشِّبه بالكسر، والتحريك، وكأمير: المِثل». اهـ[(١)].

فالمعنى: أن أحداً من الأنام لا يُشبِهه، قال البابرتي: «ولا يُشبهه الأنام، وهو كلُّ ذي روح، وقيل: جميع الخلائق، وقيل: المراد بالأنام: البشر، وهو الأشبه؛ لأنه أراد به نفي قول المشبهة والمجسمة؛ حيث وصفوا البارئ بأنه جسمٌ على صورة البشر، وأيضاً أراد نفي قول النصارى حيث جعلوا له ولداً وصاحبة تعالى الله عن ذلك. ولا شك أن الولد يشابه الأب، فعلى هذا أفاد قوله: (ولا يشبهه الأنام) غير ما أفاد قوله فيما سبق: (لا شيء مثله)؛ لأن الأول عامّ، وهذا خاص، فيكون مبالغةً في تنزيه الله عز وجل عما لا يليق به»[(٢)].

وهذا كلام مفيد.

ثم قال: «قال في «التبصرة»: المماثلة: اسم جنس يشمل أنواعاً أربعة: المشابهة، والمضاهاة، والمشاكلة، والمساواة.

والمماثلة بجميع أنواعها منتفيةٌ عن الله تعالى؛ لأن المثلَين هما اللذان يسدُّ أحدهما مَسَدَّ الآخَر، ويقوم مقامَ صاحبه، ويصلُح لِـما يصلح له المثل الآخر، وما سواه لا يسدُّ مسدَّه؛ لكونه مقهوراً تحت قهره، فلا يصلح له القهار.

وأما المحقّقون فقسموا بوجه آخر، وقالوا: إن الاتحاد بالنوع مماثلة، وبالجنس مجانسة، وبالكم مساواة، وبالكيف مشابهة، وبالمضاهاة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر مناسبة، وفي الشكل مشاكلة، وبالوضع موازاة، وبالأطراف مطابقة، كاتحاد أطراف طاسين عند انكباب أحدهما على الآخر»[(٣)].

---

(١) «القاموس المحيط» (١: ١٠٥٦).

(٢) «شرحه على العقيدة الطحاوية» ص٤٢.

(٣) المصدر السابق ص٤٢.

وهذا التقسيم الثاني هو التقسيم الأكثر دقـة، وهو المشهور عند المحقـقين من المتأخرين.

فمعنى كلام الطحاوي: أي: لا تُشبه ذاتُه ذواتِ مخلوقاتِه، ولا صفاتُه صفاتِ مخلوقاته.

فحين نقول: الله قادر والبشر قادرون، فقدرة البشر لا تماثل قدرة الله عز وجل؛ إذ قدرة الله ليس كمثلها شيء من قدرات البشر، فقدرات البشر لها تعلُّقٌ يختلف عن تعلق قدرة الله وأثرها.

قوله: «ولا يشبه الأنام» يشمل نفي الشبه عن الذات وعن الصفات وتعلُّقات الصفات؛ فكل ما لله سبحانه من صفات أو ذات أو إضافة فلا يُشبه ذلك شيئاً مما هو ثابت لمخلوقاته.

والاشتراك الواقع إنما هو في الأسماء من حيث دلالتها على الأحكام،لا من حيث دلالتها على الحقائق؛ يقال: الله عالم ونحن عالمون، والله موجود ونحن موجودون، ولكن ليس علمه كعلمنا ولا وجوده كوجودنا.. وهكذا.

وكلمة «عالم» و«موجود» و«قادر» إنما تثبت أصل الحكم، وهو الوصف بالقدرة والعلم والوجود، ولكن لا دليل فيها مطلقاً على أن علم الله تعالى في حقيقته كعلم البشر، أو أن حقيقة قدرته ـ عزَّ اسمه ـ كقدرة البشر، أو أن وجوده ـ جلَّ ـ كوجودهم، ومَن أخذ مِن الاشتراك في الأسماء الاشتراكَ في الحقائق، فقد ضلَّ في فكره، وأخطأ في إدراكه.

قال الفيروزآبادي صاحب «القاموس»: «الشِّبْه والشَّبَه والشبيه هو المِثْل»، من ذلك: لا يشبه الأنام: لا يماثل الأنامَ ولا الأنامُ يماثلونه.

الأنام عموماً تُطلَق على المخلوقات، وخصوصاً على المخلوقات العاقلة.

والدليل على هذه القاعدة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وقد وردت آياتٌ كثيرة فيها تسبيح وتنزيه لله سبحانه وتعالى فيها نفيُ الشبه عن المخلوقات.

وقد تواترت كلماتُ السلف والأحاديثُ والآياتُ على نفي الشبيه عن الله تعالى.

ـ ففي «الجامع الصحيح» (سنن الترمذي) عن أبي بن كعب: أن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ: انسُبْ لنا ربّك، فأنزل الله ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢] فالصمد: الذي لم يلد ولم يولد؛ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت، ولا شيء يموت إلا سيورث، وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ قال: **لم يكن له شبيهٌ ولا عدلٌ، وليس كمثله شيء**[1].

ـ وفي «مستدرك الحاكم» عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه: أن المشركين قالوا: يا محمد انسُبْ لنا ربَّك، فأنزل الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾؛ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت وليس شيء يموت إلا سيورث وإن الله لا يموت ولا يورث ولم يكن له كفواً أحد. قال: **لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء**. هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه[2].

ـ وروى هذا الحديث أيضاً الإمام البيهقي في «الأسماء والصفات» في جِماع أبواب ذكر الأسماء التي تتبع نفي التشبيه عن الله تعالى[3].

ـ ورواه أيضاً في «شعب الإيمان» عن أبي بن كعب: «أن المشركين قالوا: يا محمد

---

(١) أبواب تفسير القرآن، باب وفي سورة الإخلاص (٣٣٦٤).

(٢) كتاب التفسير، باب تفسير سورة الإخلاص (٣٩٨٧).

(٣) باب بيان أن لله جل ثناؤه أسماء أخرى (٥٠)، (١: ٩٢).

انسُب لنا ربك، فأنزل الله عز وجل ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾، قال: الصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾؛ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت وليس شيء يموت إلا سيورث، وإن الله تبارك وتعالى لا يموت ولا يورث، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ لم يكن له شبيه ولا عدل، وليس كمثله شيء». اهـ[1].

ـ وروى البيهقي أيضاً في «شعب الإيمان» عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]: «هل تعلم له عز وجل مثلاً أو شبهاً». اهـ[2].

إذن نفي الشبيه وارد في السنة، خلافاً لِـمن زعم أنه لم يرِدْ نفيُ الشبيه عن الله تعالى، ولا يلتفت إلى من قال إنه لم يرد نفي التشبيه في الشريعة.

كلُّ هذه النصوص ـ وغيرها الكثيرُ ـ فيها دلالةٌ على نفي الشبيه عن الله سبحانه وتعالى.

هناك بعض الناس يشكّكون في هذا القول ويقولون: لم يرد في الكتاب والسنة نفي الشبيه وما ورد هو نفي المثيل، ونفي المثيل لا يستلزم نفي الشبيه، فهذه النصوص فيها نفي الشبه بين الله ومخلوقاته.

قال ابن تيمية: «وإنما المقصود هنا: أن مجرد الاعتماد فى نفي ما يُنفى على مجرد نفي التشبيه لا يفيد؛ إذ ما من شيئين إلا يشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه، بخلاف الاعتماد على نفي النقص والعيب ونحو ذلك؛ مما هو سبحانه مقدَّس عنه؛ فإن هذه طريقة صحيحة»[3].

---

(١) باب الإيمان بالله عز وجل (١٠٠).

(٢) باب أسامي صفات الذات (١٢١).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٣: ٧٥).

هو يعتبر نفي التشبيه من كل وجهٍ غيرَ شرعيٍّ؛ إذ لم تأت الشريعةُ به ولا ورد عن السلف، فإن كل شيئين موجودَين لا بدّ ـ عنده ـ من وجه شبهٍ بينهما، ولا يُسلم أنه إن قال بالتشبيه من بعض الوجوه يلزمه إثباتُ التساوي في الأحكام لهما، ولذلك تراهُ إذا نفى التشبيه يُقيّده ببعض الجهات، ولا ينفيه مطلقاً، ويزعُم في بعض المواضع أنه إنما ينفي التكييفَ والتمثيل لورود الدليل على ذلك، فنفيُ التمثيل من الآية، ونفي التكييف من السلف. وينسى أنه يقول في بعض كتبه: وحاصل كلام هؤلاء أن الكيف ثابت لله تعالى، ولكنا لا نستطيع تعيينه ومعرفة صورته لحقيقية، ولذلك يفسرون نفي السلف للكيف بنفي علمهم به أما هو في نفسه فثابت!

وهذا مغالطة ومخالفة للقرآن والسنة والسلف، ولما لم يستطع إنكارَ أن السلف ذمُّوا المُشَبِّهَة لجأ إلى التأويل بقوله بأن مرادهم بنفي الشبيه نفيُ المثيل من كل وجه، وبذلك تمّ حصر نفي التشبيه فيما لا يمكن لعاقل أن يقول بإثباته.

في اللغة: الشبيه والمثيل والعدل.. كلُّها ألفاظ متقاربة يُفسّر بعضها ببعض، أما في التدقيق فيوجد بعض الفروقات بينها سنأتي على ذكرها قريباً بإذن الله.

قال الطحاوي: (حي لا يموت)

قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: الم﴿ الٓمٓ ۞ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ۞ نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ﴾ [آل عمران: ١-٣]، وهذه الآيُ وغيرُها في القرآن الكريم، تدلُّ على أن الله تعالى متصف بالحياة.

ومما يدلُّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤].

قال البابرتي: «ففي هذه الآية دلائل من حيث العقل والسمع على حياته؛ لأنه بدأ بذكر الصانع وأتبعه بذكر الصنع بقوله: ﴿جَعَلَ﴾ ثم ذكر المصنوع بقوله: ﴿ٱلْأَرْضَ﴾ ثم ذكر دلائل الصنع بقوله: ﴿جَعَلَ﴾، ثم ذكر المصنوع بقوله: ﴿ٱلْأَرْضَ﴾، ثم ذكر دلالة المصنوعية بقوله: ﴿قَرَارًا﴾، أي: جعلها مع سَعَتها وعِظمها على هيئة تقرُّون عليها، وتفترشونها وتتعيشون فيها، وهي مذلَّلة لا تدفع عن نفسها، وشقّ الأنهار فيها، وأنبت أنواع الثمار منها، ثم قال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ أي: سقفاً محفوظاً قائماً في الهواء بلا عمد ولا علاقة، ثم خاطب العقلاءَ في تصوير جواهرهم وتركيب أبدانهم؛ لينظروا في آيات ألوهيته، وكمال قدرته وحكمته، فقال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ وهم يعلمون أنهم كانوا أمواتاً نُطفاً سُلّت من صُلب الرجل وترائب الأنثى، ثم صارت النطفة في قرار مكين في ظلمات ثلاث، انقطع عنها تدبير الأبوين، فدلّهم على ربوبيته بآثار صنعه، بقوله: ﴿وَصَوَّرَكُمْ﴾؛ إذ لا صنع إلا بالصانع، ودلّهم على معرفة حكمته وعلمهم بآثار الإتقان والإحكام بقوله: ﴿فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾، أي: أحسن تركيبها منتصبةً قامتُها غير منكبة، وأبدع في بدنكم من القرن إلى القدم أشياءَ يتحير العقل في إدراك كنه حُسنها، وركّب فيكم العقل الدرّاك، ثم ذكرهم بنعمه عليهم فيما تقوم به أنفسهم فقال: ﴿وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ أي: رزقكم من أطيب ما أخرج من الأرض؛ لأنه أخرج منها نباتاً مختلفاً، فجعل أطيبه وألينه رزقاً للبشر، وسائره رزقاً للدواب، ثم قال: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ أي: الذي صنع بكم هذا هو ربكم لا ربَّ سواه، ثم قال: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ علمهم الاستدلال أن الفعل المحكم لا يتأتى إلا من حي

قادر عالم؛ إذ من ينسب مثل هذه المصنوعات إلى ما ليس بحي يكون مجنوناً خارجاً عن عداد العقلاء. وكما يستدل بالفعل المحكَم على كون الفاعل قادراً، يستدل به على كونه حيّاً؛ إذ الحياة شرطُ ثبوت القدرة، وفي قوله: ﴿ هُوَ ٱلْحَىُّ ﴾ إشارةٌ إلى أنه هو الحيّ المطلَق الذي حياتُه بذاته، وإلى أن حياةَ غيرِه عارضة مستفادة من فيضِه، فهم أحياءٌ بحياةٍ هي غيرُهم، فلذلك يحل فيهم الموت بآفٍ، فأما حياته بذاته فيستحيل أن يحله الموت؛ إذ الواجب بذاته الأزليُّ لا يزول، وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [الفرقان: ٥٨]»[1].

وهذا كلام نفيس من هذا المحقّق، ويناسبه اقترانُ الحياة بالقيومية في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾، والقيوم: هو القائم بذاته المقيمُ لغيره، أو هو القائم بتدبير أمر الخلق.

فكون الله حيّاً ورد في القرآن والسنة، والأدلّة على ذلك كثيرة، والعقل يوجب كونَ الخالق لهذا العالَـم حيّاً لا ميتاً، فكل دليل دلَّ على علم الله تعالى وقدرته وإرادته، فهو بعينه دالٌّ على أن الله تعالى حيٌّ؛ لاستحالة عالِـمٍ مُريد قادر غير حيٍّ.

وليس المقصودُ بالحياة الحركة، ولا النموّ كما يتوهم بعضٌ، بل الحياةُ هي صفةٌ ثابتة لمن قام به العلم والإدراك والإرادة والقدرة، فهذا فرق ما بين الحي والميت، وليس الفرق في الحركة، فكثيـرٌ من الأموات الذين ليس فيهم حياة يتحركون، كالكواكب والأشجار والرياح.

والحياة ليس لها أمر يلازمها وتقتضيه لذاتها، ولكنها صفةٌ تُصحّح الاتصافَ بصفات الإدراك، كما مضى، فلا يقال: إذا كان الله تعالى حياً، فهو متحرّك؛ لأن الحركة

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٤٣.

ليست من مقتضيات الحيّ، بل هي مشروطة بكون المتحرّك متحيزاً فعلا بنفسه، ولكن الله تعالى ليس متحيزاً، ولا فاعلاً يقوم فعلُه بنفسه، فمحلُّ فعله ليس ذاته، كما يقول بذلك بعض المنتسبين إلى السلف، ويقولون: إن ذلك هو معنى أن الله تعالى يتصرّف بذاته، بمعنى: أنه يفعل فيها ما يشاء من أفاعيلَ حادثةٍ بإرادته وقدرته، فالإله عندهم يزيدُ ويغيّر من أحوال ذاته وصفاتِه كما يشاء، وهذا محالٌ عند أهل السنة شرعاً وعقلاً.

قال الطحاوي: (قيُّومٌ لا ينام)

القيُّومُ: هو القائم على شؤون خلقه، وهو المقيمُ لغيره، أي: لا قِيام لأحد من المخلوقات إلا بإقامة الله له. قال ابن منظور في «اللسان»: «ابن الأعرابي: القَيُّوم والقيّام والمُدبِّر واحد. وقال الزجاج: القيُّوم والقيَّام في صفة الله تعالى وأسمائه الحسنى: القائم بتدبير أمر خَلقه في إنشائهم ورَزْقهم وعلمه بأمْكِنتهم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ [هود: ٦]».

قال البابرتي: «القيوم: هو القائم على كل نفس بما كسبت، وقيل: هو الحافظ، وقيل: القائم بتدبير أمر الخلق، وقيل: القائم بذاته المقيم لغيره. وقوله: **(لا ينام)** نفيٌ للنوم والسِّنة والسهو والغفلة عنه»[1].

لو لم يُرِد الله إدامة وجودنا لـزُلنا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] ـ والزوال هو الفناء ـ أي: لولا تَعَلُّقُ قدرة الله وإرادتِه ببقاء السماوات والأرض لَفَنِيَتا، فلا تقوم المخلوقات جميعاً بأنفُسها، والوجود الحادث مُستمِرٌّ بإيجاد الله جل شأنه.

لماذا قال: «لا ينام»؟ لأن النوم يستلزم غيبوبة النائم عن الغير، وهذا يستلزم انقطاع تعلُّقات القيوم من حيث ما هو قيوم ومُدَبِّرٌ عمّا هو نائم عنه.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٤٤.

وقوله: «لا يموت» تفصيل وتمييزٌ لـ«حيٍّ»؛ لأن الأحياء تموت إلا الله سبحانه، فهو حي لا يموت، وكذلك «لا ينام» تفصيل وتمييز لـ«قيوم»، فقيوميّة بعض الناس تنقطع عما هم مدبِّرون له، أما قيومية الله فلا يرِدُ عليها أيُّ انقطاع.

«قيوم»: صفة مبالغة، فالله سبحانه موصوف بالغاية في قيامه بشؤون خلقه، فليس فوق تدبيره تدبير، فلا قيمة ولا حقيقة إلا بجعل الله تعالى وإبقائه إياهم موجودين.

قال الطحاوي: (خالق بلا حاجة)

أي: بلا افتقار إلى ما يخلقه مطلقاً.

جاء في «لسان العرب»: «الله تعالى وتقدَّس الخالِقُ والخَلاَّقُ، وفي التنزيل ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ [الحشر: ٢٤]، وفيه ﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [يس: ٨١]، وإنما قُدّم أوَّل وَهْلة؛ لأنه من أسماء الله جل وعز.

الأزهري: ومن صفات الله تعالى الخالق والخلاق، ولا تجوز هذه الصفة بالألف واللام لغير الله عز وجل، وهو: الذي أوجد الأشياء جميعَها بعد أن لم تكن موجودة، وأصل الخلق: التقدير، فهو ـ باعتبار تقدير ما منه وجُودُها وبالاعتبار، للإيجادِ على وفْقِ التقدير ـ خالقٌ.

والـخَلْقُ في كلام العرب: ابتِداع الشيء على مِثالٍ لم يُسبَق إليه، وكل شيء خلَقه الله فهو مُبْتَدِئه على غير مثال سُبق إليه، ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، قال أبو بكر بن الأنباري الخلق في كلام العرب على وجهين: أحدهما: الإِنْشاءُ على مثال أَبْدعَه، والآخر: التقدير، والخلق هو: الإيجاد بعد العدم، قال ابن سيده: خَلق الله الشيء يَخلُقه خلقاً: أحدثه بعد أنْ لم يكن».

والحاجة في اللغة بمعنى الافتقار والطلب والعوز، قال ابن منظور: «قال اللحياني: حاجَ الرجلُ يَـحُوجُ ويَحِيجُ، وقد حُجتُ وحِجتُ أي: احتَجتُ.

والحَوجُ: الطَّلَبُ، والحُوْجُ: الفَقْرُ. وأحوَجَه الله والمُحوِجُ: المُعدِمُ من قومٍ محَاويجَ».

ويمكن أن نعرفها بأن نقول: الحاجة: هي توقُّف كمال الواحد على غيره.

ويستحيل أن يتوقف كمـالُ الله تعالى على غيره! فالله تعالى هو الغني الحميد، وتعالى الله عن أن يحتاج إلى غيره، وخلقُه تعالى المخلوقاتِ ليس لحاجته إليهم، بل ليعقب خلقَه لهم أمرُه ونهيُه على ما سبق في علمه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۞ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦-٥٨]، أي: إلا لآمُرهم بالعبادة، والعبادة كمالٌ للعابد لا للمعبود.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥].

﴿خَٰلِقُ﴾: اسم فاعل معناه: مُوجِد، إما مُوجِد المادة وصورة المادة، أو مُوجِد الصورة من مادةّ قد أوجدها سابقاً. والله تعالى هو موجِد الصورة والمادة، فهما حادثتان.

وعندما نقول: إن معنى «الحاجة»: **توقُّف كمال الشيء على غيره**، فهذا معنىً دقيقٌ ومهمٌّ جداً، يحسن بالناظر أن يتوقّف عنده ليتأمل فيه تأملاً كبيراً، وحاصله: أنه إذا توقَّفَ كمالُكَ على غيرك فأنت محتاجٌ إليه. فخلْقُ الله أيَّ شيءٍ ليس لاستكمال ذاته تعالى، ولا لاستكمال كمالاته من الصفات التي يتصف تعالى بها، بل خلقُه المخلوقاتِ هو كمال للمخلوق لا لذاته العليَّة.

ألا يستلزم هذا أنه تعالى لو شاء أنْ لا يخلق لَـمَا خلق؟ هل هناك مُوجِبٌ أوجبَ على الله أن يخلق شيئاً؟ لا بالطبع!

إذن خَلْقُهُ للأشياء لمجرَّدِ إرادته لا لحاجته، وتعلُّقُ إرادته الأزلية بذلك هو السبب

الأول في إحداث الخلق، ولو أراد أن يُعدم هذه المخلوقاتِ لـما أنقصَ ذلك من صفاته الكمالية شيئاً، كما أن خلْقَه إياها لا يزيد من كمالاته جلَّ شأنه، وهذا المعنى لا خلاف فيه بين أحد من أهل الحق، وإن خالف فيه بعض الفلاسفة والحشوية المجسّمة، فادَّعَوا أنَّ خلقَ الله تعالى هو كمال له أو من كماله، وأطلقوا العبارة الأخيرة لإفادة لزوم كونه خالقاً بالفعل، وأنه لا يكون خالقاً إلا إذا خلق بعض الخلق بالفعل، فصار تعبيرهم (من كماله) مقارباً لتعبير المتفلسفة بأنه علة للعالم، غاية الأمر أن هؤلاء المجسمة ادعوا أن هذا كله يكون بإرادة الله واختياره، مع قولهم بعدم إرادة قديمة لله! وهذا لا يستقيم مع نفيهم الاضطرار عنه جلّ وعلا.

أي: زعموا أن كون الله تعالى خلّاقاً بالفعل من كمالات الله، وهذا معناه عندهم: أنه إذا لم يصدر عنه أيُّ مخلوق فهذا فيه تنقيصٌ لكمال الله تعالى، ويدّعون أن في ذلك بخلاً، وأن كون الله تعالى جواداً يستلزم أن يُوجد كلّ ما لهُ القابلية للإيجاد، وقد اشترك في هذا الأصل الخطير الذي يستلزم تعجيزَ الله تعالى ونفيَ إرادته، وجعْلَهُ مجرد علة أو فاعلاً بالطبيعة، اشترك فيه كلٌّ من الفلاسفة وأهلِ الفيض، وبعضُ الحشوية الذين يدّعون التمسك بكلام السلف، فادّعَوا أن كون الله تعالى خالقاً بالفعل كمالٌ لله، وأنه لم يمرَّ على الله تعالى حالٌ مقدَّر ولا محقَّقٌ كان فيه وحدَه، فلم يزلْ عندَهم مع الله تعالى بعضُ مخلوقاته، ثم يدّعي هؤلاء أنهم يخالفون الفلاسفة!

وقد تعرض لنحو هذه العثرات بعض الصوفية الذين زعموا أن كون الله تعالى قادراً، يستلزم إعطاء كل شيء ما يقبله، وأن الإعطاء واجب لأجل القبول، وهو موافقة للمتفلسفة، وإن وشَّحوا ألفاظهم وزيَّنوها ببعض عبارات صوفية أهل السنة، فالصوفية من أهل السنة لا يقولون بذلك أصلاً، ولا يرضَون أن ينتسب إليهم أحدٌ يقول بهذه العقيدة الباطلة.

قال الطحاوي: (رازق بلا مؤنة)

إذا فَهِمَ الإنسانُ الأصل اللغوي انفتحت أمامَه مغاليقُ كثيرة! قال صاحب «القاموس»: «مان القومَ: احتمل مُؤنتَهم أي: قوتهم، وقد لا يُهمز فالفعل مانَـهُ، وما مأنْتُ مَأْنَـهُ: لم أكترث له، أو لم أشعر به، أو ما تهيأت له، ولا أخذت عدّته وأُهبته، ولا طلبته، ولا أطلت التعب فيه».

من هنا نستطيع أن نعلم لِـمَ يقولُ علماء أهل السنة: إن الله خلقَ الخلق بلا سبقِ نظرٍ، ولا سبق فكر، ولا بتعمُّل، ولا باكتساب شيء، بل خلَقَهم لمجرّد تعلُّق إرادته تعالى بإيجادهم.

الـمُؤنة ترجع إلى المشقّة في التدبير، وهذا يصدُق على المخلوقات، ولكن لا يصدُق على الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل:٤٠]، فلا يلحقه المؤنة والكُلفة في ذلك لكمال قدرته، ومن هنا أخذ الماتريدية مصطلح «التكوين».

ولا يجوز أن يفهم من قوله: ﴿كُن﴾ أن الخلق يكون بعَين الكلام، بل هذا عبارة عن أسلوبٍ يُراد به تقريب إنجاز الله تعالى لِـما يريده من المخلوقات، فاستعمل هذا الأسلوب اللغوي المعروف عن العرب، ليُـفهَم عدمُ تخلف مراده عن إرادته، وعدم تخلّف مقدوره عن تعلق قدرته.

قال الإمام النسفي في تفسيره لهذه الآية: «﴿كُن فَيَكُونُ﴾ من «كان» التامة التي بمعنى الحدوث والوجود. أي: إذا أردنا وجود شيء، فليس إلا أن نقول له: أُحدُث فهو يحدث بلا توقُّف، وهذه عبارة عن سرعة الإيجاد، يبين أن مراداً لا يمتنع عليه، وأن وجوده عند إرادته غير متوقف، كوجود المأمور به عند أمر الآمر المطاع؛ إذ أورد على

المأمور المطيع الممتثل، ولا قول ثَمَّ. والمعنى: أنَّ إيجاد كلِّ مقدور على الله بهذه السهولة، فكيف يمتنع عليه البعثُ الذي هو من بعض المقدورات».

وقال الإمام البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ﴾: «وهو بيان إمكانية وتقريره أن تكوين الله بمحض قدرته ومشيئته لا توقُّفَ له على سبق الموادّ والمُدد، وإلا لزم التسلسُل فكما أمكن له تكوينُ الأشياء ابتداءً بلا سبق مادة ومثال، أمكن له تكوينُها إعادة بعد».

وقال أبو السعود في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٤٧]: «وهو كما ترى تمثيلٌ لكمال قدرته تعالى وسهولةِ حصولِ المقدوراتِ حسبما تقتضيه مشيئتُه وتصويرٌ لسرعة حدوثِها بما هو علم فيها من طاعة المأمورِ المطيعِ للآمرِ القويّ المطاعِ، وبيانٌ لأنه تعالى كما يقدِر على خلق الأشياءِ مُدرَجاً بأسباب وموادَّ معتادةٍ يقدِر على خلقها دفعةً من غير حاجة إلى شيء من الأسباب والمواد».

وكذلك قال الإمام أبو منصور الماتريدي في تفسيره: «وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

يحتمل: إنما حاله إذا أراد شيئًا ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، قد ذكرنا معنى هذه الآية فيما تقدم أن كل ما كان ويكون أبدًا لآبدين إنما يكون بـ﴿كُن﴾ الذي كان من غير أن كان منه كاف أو نون أو شيء من ذلك، إنما هو إخبار عن سرعة نفاذ أمره ومشيئته، أو إخبار عن خفة ذلك عليه؛ يقول ـ والله أعلم ـ: كما لا يثقل عليكم قول: ﴿كُن﴾؛ فعلى ذلك لا يثقل على الله ابتداء خلق ولا إعادته ولا شيء من ذلك».

وقال الإمام الرازي: «والمراد من قوله: ﴿كُن﴾ نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع».

وقال الإمام الرازي: «أما قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُواْ﴾ [البقرة: ٢٤٣] ففي تفسير ﴿قَالَ ٱللَّهُ﴾ وجهان الأول: أنه جار مجرى قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وقد تقدم أنه ليس المراد منه إثباتُ قول، بل المراد: أنه تعالى متى أراد ذلك وقع من غير منعٍ وتأخير، ومثلُ هذا عُرفٌ مشهور في اللغة، ويدلُّ عليه قوله: ﴿ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ﴾ فإذا صح الإحياء بالقول، فكذا القول في الإماتة.

والقول الثاني: أنه تعالى أمر الرسول أن يقول لهم: موتوا، وأن يقول عند الإحياء ما رويناه عن السدّي، ويحتمل أيضاً ما رويناه من أن الملك قال ذلك، **والقول الأول أقرب إلى التحقيق**».

وقد بيّن الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية أنَّ قول من قال: إن «الكون» يتوقف على كلمة «كن» بالفعل قول ضعيف، ويستلزم أموراً باطلة لا يقول بها أهل العلم فانظره في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

ولذلك قال أهل السنة: إن الله تعالى خالق بلا كسب، ولا علاج، ولا استعانة بسبب.

قال الطحاوي: (مميت بلا مخافة)

إذا أمات اللهُ بعضَ الموجودات فهو لا يخاف من هذا الذي يُميته ولا من غيره؛ لأن الخوف دليلٌ على النقص، ومبعث الخوف: هو أن هذا الذي تخاف منه يمكن أن يضُرّك، وهذا يعني أنه يمكن أن يُفيدك، وقد سبق القول بأن الله خالق بلا حاجة، فإذا كان خالقَ الجميع بلا حاجة فكيف يخاف من إماتتهم؟ والحاجة: إما حاجة إلى دفع مضرة، أو جلب منفعة.

وليس الموت أمراً عدمياً محضاً عند أهل السنة، بل هو وجودي؛ لأن الموت إنما

هو انتقال من حال إلى حال أخرى، فالموتُ يحصل عند قبض الروح من الجسد والبدن المادي الكثيف المشاهَد، فإنْ حصل ذلك مات الجسد، ولا تموت الروح! ومعنى موت الجسد هنا: أنه ينعدم إحساسُه وسائرُ الصفات الأخرى المترتبة على الحياة، ولكن تبقى الروح حيةً؛ لأنها تتعلق نوع تعلق بالجسد بعد ذلك، ويحصل لها من الألم واللذة بحسب أعمالها في الحياة الدنيا، وهو المقصود بعذاب القبر، وأما الجانب العدمي في الموت فمن جهة كونه انفصالاً خاصاً بين الجسد والروح، والانفصال عدمي.

واستدل بعض العلماء على كون الموت وجودياً بقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]، وهو استدلال صحيحٌ بناءً على التصور السابق للموت، ووجهةُ الاستدلال: أن الموت مخلوق، والمخلوقُ أمر وجوديٌّ وليس عدمياً.

فيلزم تصحيح تصوُّرنا للموت، فكثير من الناس يعتقدون أن الموت انعدام للإنسان، والحقيقة: أنه انتقال للإنسان من حياة إلى أخرى، ومن مرحلة من مراحلِ وجوده، إلى مرحلة أخرى هي مرحلة حياة البرزخ، ثم تليها الحياة الآخرة.

فالإنسان يمر إذن في ثلاث مراحل: الحياة الدنيا، وحياة البرزخ، والحياة الآخرة.

قال الطحاوي: (باعثٌ بلا مَشَقَّة)

قوله: «باعث بلا مشقة» فيه إشارة إلى البعث، والحياة الأخرى، ونفي المشقة عن الله تعالى في البعث كما هو في الخلق الأول؛ لأن المشقّة توجد في من تنقُص قدرته وطاقتُه إذا أوجَدَ غيرَه، فيكون غيرُه لا يُوجَد إلا بجزء يستنفِذه الموجِد، فأنت مثلاً عندما تحمل حملاً، فإنك لم تكن لتحمله إلا عندما تستنفذُ قدراً من الجهد الذي كان مخبوءاً فيك، ولذلك فإنَّ المشقة والتعب يحُلَّان فيك عند العمل، فيكون صدور الفعل منك مشروطاً بفناء جزءٍ منك في المفعول، وهذا كما ترى يستلزم إثباتَ النقص فيك ولك.

والله تعالى يفعل لا كفعلك، ولذلك، فلا تأخذه المشقة، ولا يلاقي التعب في خلقِه بالمرة، فافهم هذا المعنى؛ فإنه نفيس!

فيتعالى الله في البعث والإعادة عن لحوق المشقة والتعب؛ إذ الإعادةُ أهون من الإنشاء في تصوُّر الإنسان، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، أما في حقِّ الله تعالى فلا فرق بين الابتداء والإعادة! وبقوله: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ [ق: ١٥]، أي: ما عجزنا بالخلق الأول، فكيف نعجز بالخلق الثاني؟! وبقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وبقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [الروم: ٢٧]، وقال جواباً لمن أنكر البعث: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٧٧-٨١].

قال البابرتي: «وألزم الحجة منكري النشأة الثانية فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: ٥]، أي كيف تشكُّون في البعث وتُنكرونه وقد خلقكم الله من التراب في أطوار مختلفة، ومعنى ﴿مُّخَلَّقَةٍ﴾ أي: مخلوقة خلقاً تاماً، ومعنى ﴿غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾، أي: متروكة نطفةً على حالها، وقوله ﴿لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ أي: لنبين لكم قدرته وسلطانه، فإن من قدر على تحويلكم من حال الترابية إلى حال الإنسانية وحال النطفة إلى العلقة، ثم إلى المضغة، فهو قادر على البعث والإحياء بعدما تصيرون تراباً وتتلاشى أجزاؤكم، فليس في موتكم إلا هذا، وقد أنشأكم ابتداءً بلا مشقة، فكذا يعيدكم»[1].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٤٦.

وكلام الإمام الطحاوي فيه إشارة إلى ذلك كله، فهو يقول رحمه الله: إن الله فاعل بلا مشقة، أي: مع أنَّ كلّ فاعل من المخلوقات هو فاعلٌ بالمشقة والتعب، إلا أن الله تعالى لا يشبه شيئاً من ذلك، ولا يشبهه شيء، فهو فاعل بلا مشقة.

المشقة: هي التعب، والله سبحانه حين يبعث الخلق لا يستلزم ذلك منه أي تعب، هل يتصور أحد أن الله يمكن أن يتعب؟ اليهود كانوا يعتقدون هذا؛ لأنهم يُشبهونه بالمخلوقات، قالوا: يعقوب صارع الربَّ حتى الصباح. وقالوا: إنه حين خلق السماوات والأرض ارتاح في اليوم السابع[1]، فقد جوّزوا أن يصارع النبيُّ ربَّه بناءً على أن الإله على شكل إنسان[2]، كما يقول السلفيون المجسمة: خَلَقَ الله آدم على صورته، ويريدون

---

(١) جاء في «العهد القديم»، سفر التكوين:

٢: ٢ وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل.

٢: ٣ وبارك الله اليوم السابع و قدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقاً.

(٢) جاء في «العهد القديم»:

٣٢: ٢٤ فبقي يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر.

٣٢: ٢٥ ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه، فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعته معه.

٣٢: ٢٦ وقال: أطلقني؛ لأنه قد طلع الفجر فقال: لا أطلقك إن لم تباركني.

٣٢: ٢٧ فقال له: ما اسمك فقال: يعقوب.

٣٢: ٢٨ فقال: لا يدعى اسمك في ما بعد يعقوب، بل إسرائيل؛ لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت.

٣٢: ٢٩ وسأل يعقوب وقال: أخبرني باسمك فقال: لماذا تسأل عن اسمي وباركه هناك.

٣٢: ٣٠ فدعا يعقوب اسم المكان فنيئيل قائلًا: **لأني نظرت الله وجهاً لوجه ونجيت نفسي.**

٣٢: ٣١ وأشرقت له الشمس؛ إذ عبر فنوئيل و هو يخمع على فخذه.

٣٢: ٣٢ لذلك لا يأكل بنو إسرائيل عرق النسا الذي على حق الفخذ الى هذا اليوم؛ لأنه ضرب حق فخذ يعقوب على عرق النسا.

بالصورة الهيئة المعروفة، ولكن لله صورة تليق بذاته! كما هي قاعدتهم، وهم يتشبثون في ذلك بحمل الحديث النبوي المعروف (إن الله خلق آدم على صورته) ويجعلون معنى الصورة المتبادر للذهن من الصورة، وهم يوافقون في ذلك طريقة اليهود في فهم التوراة، إذ يحملون ذلك على التشبيه.

لو لم يكن الإنسان القائل ذلك القولَ مُشَبِّهاً لاستحال أن يطرأ في باله أصل نسب التعب إلى الله سبحانه!

لاحظوا دقةَ كلام الإمام الطحاوي للردّ على من قال بأن الله يتوقّف كمال صفاته على بعض مخلوقاته، فقال لهم: «خالقٌ بلا حاجة، رازق بلا مؤنة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة».

متى يتعب الإنسان؟ حين يبذل جهداً!

ما معنى هذا؟ أي: إنَّ هناك شيئاً كان كامناً به فخرج منك، أو كان فاقداً له فاكتسبه، لو أمكن أن تفعل فِعْلَكَ دون مُلامسة ومعالجة لـما تَفعَلُهُ فلا يستلزم ذلك منك جهداً.

لا يقول أيُّ إنسان: إنَّ الله يمكن أن يتعب إلا إذا قال: إن الله يمسّ المخلوقات، فله يدان ورِجلان! إذن أصل القول بالتعب صادرٌ عن توهُّم أنَّ الله سبحانه شبيهٌ بالمخلوقات، بحيث إذا أراد أن يخلق شيئاً عالجه بيده ومسّه، كما قال بهذا صراحة أبو سعيد الدارمي في «الرد على بشر المريسي» لـما تكلم على خلق آدم، قال: «فيقال لهذا المريسي الجاهل بالله وآياته: فهل علمت شيئاً مما خلق الله وليَ خلق ذلك غيره، حتى خصَّ آدم من بينهم أنه ولي خلقَه من غير مسيس بيده فمسَّه؟ وإلا فمن ادعى أن الله لم يلِ خلق شيء صغر أو كبر فقد كفر. غير أنه ولي خلق الأشياء بأمره وقوله، وإرادته، وولي خلق آدم بيده مسيساً»، وقال رداً على بشر المريسي: «وأما قولك: [تأكيداً للخلق]

فلعمري إنه لتأكيد جهلت معناه فقلبته، إنما هو تأكيد اليدين وتحققهما، وتفسيرهما، حتى يعلم العباد أنه تأكيد مسيس بيد»، وقال: «فيقال لهذا التائه الذي سلب الله عقله وأكثر جهله: نعم هو تأكيد لليدين، كما قلنا، لا تأكيد للخلق، كما أن قوله (تلك عشره كاملة) تأكيد للعدد لا تأكيد للصيام، لأن العدد غير الصيام، ويد الله غير آدم، فأكد الله لآدم الفضيلة التي كرمه وشرفه بها، وآثره على جميع عباده، إذ كل عباده خلقهم بغير مسيس بيد، وخلق آدم بمسيس»[1]، هذا غاية التشبيه، ومن يعتقد مثل هذه الاعتقادات قد يطرأ عنده بعد ذلك إمكانية احتياجُ الله إلى مخلوقاته، وأما من ينفي ذلك من أصله، فلا يمكن طروءُ ذلك عنده.

ويمكن أن يكون السبب ـ الذي من أجله قال اليهود عن ربهم: إنه استراح ـ أنهم كانوا من المشبهة، ولذلك لجأ رؤساؤهم[2] من المتقدمين والمتأخرين إلى محاولة تأويل النصوص التي وردت بنحو هذه المعاني التي لا تليق بالله تعالى.

إذن، فالتنزيه فيه عصمةٌ للمرء عن الوقوع في مثل هذه الفضائح.

وبعد بيان هذه القواعد العامة، نستطيع أن نشرع في شرح ما تبقى من كلام الإمام الطحاوي، فإن له تعلُّقاً بما قرّرناه.

قال الإمام الطحاوي: (ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه)

أي: إن الله تعالى قديم بذاته وصفاته، فلم يتّصف جلّ وعزّ بشيء حادث، ولا بصفة حادثة، ومعنى الحادث: هو الموجود بعد العدم.

---

(١) انظر هذه النصوص الثلاثة التي نقلناها عن الدارمي في رده على بشر المريسي ص٢٥-٢٦. وهي نصوص بلا دليل من كتاب ولا سنة، يريد بها التشنيع على المريسي ويوهم الناس أنه يقول أمرا قطعياً، وهو يحرف معاني كلام الله.

(٢) مثل موسى بن ميمون.

فالله قديم وصفاته قديمة، واعلم أن لفظ «القديم» لا يُطلق إلا على الأمر الوجودي، فكأن الإمام الطحاوي أشار بكلامه هذا إلى أن صفاته تعالى وجوديةٌ خلافاً للمعتزلة ومن وافقهم في قولهم بأن صفاته تعالى ليست وجودية، وبالأَولى أن يكون إشارةً إلى الردّ على قول الفلاسفة الذين يبالغون في هذا الأمر فينفون جميعَ الصفات الوجودية على الإطلاق، ويخالفون حتى المعتزلة!

وعبارة الإمام الطحاوي صريحةٌ في أن جميع صفات الله تعالى الوجودية قديمةٌ لا بداية لـها في نفسِها، ولا بداية لاتصاف الله تعالى بها، وأنه لم تحدث له صفة حادثة، ولا تحدُث، فهذا عين النقص؛ لأنه قبل حدوث الصفة يكون عارياً عنها، فهو في أحد الحالتَين يكون ناقصاً لذلك الكمال المزعوم حدوثُه له؛ لاستحالة كون تلك الصفات الحادثة نقصاً.

وانتبه إلى قوله: «ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه»، فقوله: «قبل خلقه»، دليلٌ على أنه يعتقد أن الله تعالى كان ولم يكن شيء معه، وإشارةٌ إلى الردّ على من خالف في ذلك كابن تيمية الذي يتحصل من مذهبه أن الله لم يزلْ ومعه بعضُ مخلوقاته(١)، فلم تتحقّق قط الحالةُ التي يقال فيها: إن الله قبل خلقه.

فعبارة الإمام الطحاوي هذه إذن لا تصحُّ إلا على قول أهل السنـة والجمـاعة الأشاعرة ومن وافقهم، أما ابن تيمية فإنه ينفيها بلا توقُّف، ويعتبر القول بها بدعة في الدين ومخالفة لـما تقتضيه دلائل العقول؟! وكلامه هذا مبنيٌّ على قوله بقِدم العالم النوعيّ.

---

(١) بينا ذلك في كتاب الكاشف الصغير، في مسألة القدم النوعي للعالم، وفي تعليقاتنا على رسالة الإخميمي التي رد فيها على ابن تيمية في مسألة القدم النوعي، وفي تعليقنا على شرح ابن تيمية لحديث عمران بن حصين.

لاحظوا دقة العبارة: فقد استعمل حرف «الباء» أي: إنَّ صفاتِ الله قديمةٌ ولا توجد صفة من صفاته حادثة، والباء هنا للإلصاق والملابسة، أي: ما زال متصفاً بصفاته القديمة قبل خلقه، أي: إن الله موجود قبل مخلوقاته، هذا هو مذهب أهل السنة.

إذن يوجد للمخلوقات قبل، أي: لها بداية، إذن يستحيل أن تكون موجودة منذ الأزل، هذا ما نصَّ عليه الإمام الطحاويّ.

هل يمكن بعد ذلك أن يقول قائل: إن الله لم يزَل موجوداً ومعه بعضُ خلقه، ويدّعي أنَّ العلماء والسلف وأهل السنة اتفقوا على هذا ولم يخالف فيه أحد؟!

إنَّ ابن تيمية قد ادعى ذلك، وذكره في «مجموعة الرسائل والمسائل» في شرح حديث عمران بن حصين في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧].

وقد كنت كتبت «رسالة» في الرد على شرح ابن تيمية لحديث عمران بن حصين، صرّح فيها بكثيرٍ من عقيدته مما يتعلّق بالقدم النوعي، وأن خالقيّة الله تعالى بالفعل كمالٌ له، وسننقل منها شيئاً قليلاً كافياً لـما نحن فيه:

فمما ورد فيها(١): قال: «فليس مع الله تعالى شيء من مفعولاته قديمٌ معه(٢)، لا بل هو خالقُ كلّ شيء، وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدَثٌ كائن بعد أن لم يكن، وإن قدر أنه لم يزَل خالقاً فعّالاً(٣).

---

(١) في صفحة ٣٦٢، وذلك في الوجه الثالث عشر.

(٢) صحيح أن ابن تيمية يقول: إنه ليس يوجد شيء معين من المخلوقات قديم مع الله تعالى. ولكن هذا ليس لنفيه التسلسل في القدم، بل لأنه يقول به، لأن هذا هو التسلسل في القدم، فمع أنه لا يوجد مع الله تعالى شيء ـ أي: شيء معين واحد ـ قديم مع الله تعالى، إلا أنه لم يزل الله تعالى مع شيء من خلقه، وهذا لا يفترق كثيراً عن الأمر الأول.

(٣) ليس هذا الأمر تقديراً فقط، بل هو ما يقول به ابن تيمية كما توضح لنا حتى الآن، وسيزداد وضوحاً فيما يلي.

=

وإذا قيل: إن الخلق صفة كمال لقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾[1]، أفلا أمكن أن تكون خالقيّته دائمة[2]، وكل مخلوق له مسبوق بالعدم، وليس مع الله شيء

= وهذه العبارة تصريح منه بالتسلسل في القدم؛ لأنه يقول: إن الله تعالى لم يزل خالقاً منذ الأزل، أي: خالقاً بالفعل، مما يلزم عنه وجود المخلوق بالفعل أيضاً، ويتسلسل.

وأهل السنة يقولون: إنه تعالى خالقٌ منذ الأزل، ولكن ليس على المعنى الذي يريده هذا الرجل، بل على معنى: أن الله تعالى قادر على الخلق.

وهذا ما نصّ عليه صاحب «العقيدة الطحاوية» التي يدعي هؤلاء أنهم يقولون بما فيها، وهم في الحقيقة يخالفونها جملة وتفصيلاً، ففي «العقيدة الطحاوية» فسر معنى أن الله تعالى خالق منذ الأزل: بأنه قادر على الخلق، لا على معنى أنه تعالى خلق مخلوقاتٍ في الأزل، فهذا مستحيلٌ لِما قدمناه في كلامنا. فتدبر.

(١) صحيح أن الآية تخبر أن الخلق صفة كمال، ولكن لا يلزم للمتصف بصفة الخلق لكي يكون حائزاً لهذا الكمال أن يكون خالقاً بالفعل على الدوام، بل يكفي أن يكون قادراً على الخلق لكي يكون حائزاً لصفة الكمال هذه.

وهذا يتم توضيحه كما يلي، نسأل القائل: أليس الله تعالى متصفاً بالخلق حتى ولو لم يخلق الخلق؟ فلا بد أن يقول: نعم.

فنقول له: أي: أنه لو شاء أن لا يخلق الخلق فهل يكون ناقصاً أم كاملاً؟ فيجب أن يقول بالثاني، وإلا خرج من ربقة الإسلام؛ لأن قوله عند ذاك يعني أن الله تعالى يجب أن يخلق البشر، ولا يُمكن أن لا يخلقهم، بل يجب أن يخلق جميع ما خلقه، وإلا لزم كونه ناقصاً، والقائل بذلك كافر كما هو معلوم.

وعلى هذا يكون معنى الآية: أفمن يمكنه أن يخلق كمن لا يمكنه أن يخلق.

وعلى هذا المعنى فقط يلزم التناسق في قول أهل السنة، فتدبر لتعرف في أيّ هاوية يهوي ابن تيمية بكلامه هذا.

(٢) نقول: نعم يمكن أن تكون خالقيته دائمة، ولكن ليس منذ الأزل؛ لِما قدمناه من لزوم النقص لله تعالى؛ لعدم كونه هو الأول، ومخالفة النص الوارد بذلك، ولِما أن الوجودَ في الأزل لا يعني إلا أن الموجودَ واجبُ الوجود، وهذه هي النقطة التي لا يستطيع ابن تيمية أن يتنبه اليها.

قديم، وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون معطّلاً غيرَ قادر على الفعل ثم يصير قادراً[(١)]، والفعل مُـمكناً له بلا سبب. وأما جعل المفعول المعيَّن مقارناً له أزلاً وأبداً، فهذا ـ في الحقيقة ـ تعطيلٌ لخلقه وفعله، فإن كون الفاعل مقارناً لِـمفعوله أزلاً وأبداً مخالفٌ لصريح المعقول». ا. هـ.

أقول: في القسم الأول من هذه الفقرة يصرّح ابن تيمية بالقول بالتسلسل في القدم، أي: ما من حادث إلا وقبله حادث.

وأما قوله: «وهذا أبلغ في الكمال من أن يكون...» فهذا هو الاتهام الذي يشنع به على من خالفه في هذا الموضع، وهم لا يقولون بهذا ولا يلزمهم، وإنما ضل ابن تيمية وزاغ؛ لأنه يحسب أن الله تعالى يجري عليه زمانٌ كما يعتقد أنه يجري عليه المكان، وهما باطلان، وأصل كل تشبيه[(٢)].

ولنرجع إلى تفسير كلام المصنّف.

ما معنى الحدوث؟ إنه الوجود بعد عدم، الله سبحانه لا توجد صفةٌ من صفاته حادثة، أي لا توجد صفةٌ من صفاته اتَّصف بها بعد أن لم يكن مُتَّصِفاً بها، ولا يوجد شيءٌ في ذات الله طارئ.

---

(١) لاحظ أنه لا معنى لعبارتـه هذه؛ لأن الأزل المقصود به هنا هو الزمان الأزلي، ومعلوم عند الموحّدين: أنه لا يوجد شيء اسمه زمان أزلي.
وأما قوله: إنه يلزمهم أن يكون الله تعالى معطَّلاً في الأزل عن الفعل، ثم يصير قادراً على الفعل، فهذا ما هو إلا محض افتراء على العلماء القائلين بذلك، وهم أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، بل هم كل علماء المسلمين، فالمعلوم أنه لم يخالف أحد في هذه المسألة من فرق الإسلام لا المعتزلة ولا الشيعة ولا غيرهم، ولم يخالف في ذلك إلا ابن تيمية هذا.

(٢) إلى هنا انتهى ما أردنا نقله من النقد القويم لِـما كتبه ابن تيمية على حديث عمران بن حصين.

ولنعرض بعض أقوال التيميّة في صفات الله تعالى، ليتضح الحال، فبضده تتميز الأشياء:

قسم ابن عثيمين الصفات إلى قسمين:

القسم الأول: صفات ذاتية، وهو قسمان اثنان: الأول: معنوية، والثاني: خبرية.

والقسم الثاني: يسميه صفات فعلية.

فلننقل كلامه بلفظه الذي يبين به مقصوده من الأقسام المذكورة[١]، قال: «عموم كلام المؤلف يشمل كل ما وصف الله به نفسه من الصفات الذاتية المعنوية والخبرية والصفات الفعلية.

فالصفات الذاتية هي التي لم يزلْ ولا يزال متصفاً بها وهي نوعان: معنوية وخبرية:

فالمعنوية، مثل: الحياة، والعلم، القدرة، والحكمة... وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر.

والخبرية، مثل: اليدين، والوجه، والعينين... وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاض وأجزاء لنا[٢].

فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه، كما أن الله لم يزل حياً ولا يزال حياً، لم يزل عالماً ولا يزال عالماً،

---

(١) هذا النص ذكره ابن عثيمين في بداية شرحه على الواسطية وذلك عند قول ابن تيمية: «ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله».

(٢) تأمل كيف يقول: إن مفهوم ما يسميه بالصفات الخبرية هي في حقّنا أجزاء وأبعاض، وهذه الصفات يسميها ابن تيمية صفات أعيان، أي: صفات هي أعيان، وليست معانيَ قائمة بالذات الإلهية.

ولم يزل قادراً ولا يزال قادراً... وهكذا، يعنى ليس حياته تتجدد، ولا قدرته تتجدد، ولا سمعه يتجدد بل هو موصوف بهذا أزلاً وأبداً، وتجدد المسموع لا يستلزم تجدد السمع، فأنا مثلاً عندما أسمع الأذان الآن فهذا ليس معناه أنه حدث لي سمع جديد عند سماع الأذان بل هو منذ خلقه الله فيَّ لكن المسموع يتجدد وهذا لا أثر له في الصفة.

واصطلح العلماء رحمهم الله على أن يسموها الصفات الذاتية، قالوا: لأنها ملازمة للذات، لا تنفك عنها.

والصفات الفعلية هي الصفات المتعلقة بمشيئته، وهي نوعان:

صفات لها سبب معلوم[1]، مثل: الرضى، فالله عز وجل إذا وُجد سبب الرضى، رضي، كما قال تعالى: ﴿ إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ [الزمر: ٧].

وصفات ليس لها سبب معلوم[2]، مثل: النزول إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلثُ الليل الآخِر.

---

(١) تأمل كيف يصرح بأن بعض ما يقول: إنه صفات لله تعالى، له سبب، أي: لوجوده ولاتصاف الله تعالى به سبب معلوم، وهذا السبب حادث بالطبع، ويقصد بالسبب في نحو صفة الرضى التي ضربها مثالاً، طاعة المؤمنين مثلاً، ومعلوم أن طاعة المؤمن حادثةٌ، لا قديمة، وكذلك يقولون في سخط الله تعالى وغضبه، فإنه يحدث في ذات الله تعالى بسبب حدوث معصية الكافر مثلاً. فهؤلاء صيَّروا أعمال المخلوقات أسباباً لصفات الله تعالى، فتعالى الله وتنزّه عن هذا البهتان.

(٢) يعني أن هذا القسم من الصفات الفعلية الحادثة القائمة بذات الإله، لها سبب ولكنه غير معلوم منا، ولكن الله تعالى يعلمه بلا شكٍّ. ولا تغفل عن أن كون الصفة لها سببٌ معلوم أو غير معلوم ليس هو مدار الحديث هنا، بل مدار الكلام والعلة المؤثرة في الخلاف بين أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) من جهة والتيمية من جهة أخرى هو أن لصفات الله تعالى أسباباً حادثة عند التيمية، وليس لها أسباب أصلاً عند أهل السنة. فأي الفريقين أصدق حديثاً؟

ومن الصفات ما هو صفة ذاتيةٌ وفعلية باعتبارين، فالكلامُ صفة فعليةٌ باعتبار آحاده، لكن باعتبار أصله صفة ذاتية؛ لأن الله لم يزَل ولا يزالُ متكلماً، لكنه يتكلم بما شاء متى شاء، كما سيأتي في بحث الكلام إن شاء الله تعالى.

اصطلح العلماء رحمهم الله أن يسموا هذه الصفات: **الصفات الفعلية**؛ لأنها من فعله سبحانه وتعالى.

ولها أدلة كثيرة من القرآن، مثل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، ﴿وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، ﴿أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَـٰلِدُونَ﴾ [المائدة: ٨٠].

وليس في إثباتها لله تعالى نقصٌ بوجه من الوجوه، بل هذا من كماله أن يكون فاعلاً لِـما يريد[١].

وأولئك القوم المحرّفون يقولون: إثباتُها من النقص! ولهذا يُنكرون جميع الصفات الفعلية، يقولون: لا يجيء، ولا يرضى[٢]، ولا يسخط، ولا يكره، ولا يحب، ينكرون

(١) يزعم هنا أن من كمال الله تعالى أن يكون فاعلًا لصفاته في ذاته، ولعمري، إن من يقول: إن من كمال الله أنه يفعل، أي: يوجد صفات لنفسه، فقد سفه نفسه. وهذا المعنى هو المعنى الذي يريده كبيرهم الذي علمهم هذا الجنون عندما قال إن الله تعالى يتصرف بنفسه، أي يفعل أفعالا تكون ذاته محلاً لها.

(٢) هذا من مبالغات التيمية القريبة من الكذب، فإنَّ من خالفهم في القول باتصاف الله تعالى بالصفات الحادثة، وهم أهل السنة وسائر فرق الإسلام إلا المجسمة ممن وافقوهم وارتضَوا مذهبهم، لم يقل: إن الله تعالى لا يجيء؛ لأن نفيَه هذا نفي صريحٌ لِـما جاء في القرآن الكريم، ولكنه يقول: إن المجيء نُسب لله تعالى وقُصد به مثلاً مجيء حسابه، وكذلك نزوله: أُطلق وأُريد به قربُ الثواب =

كل هذه، بدعوى أن هذه حادثةٌ، والحادثُ لا يقوم إلا بحادث، وهذا باطل[1]؛ لأنه في مقابلة النص، وهو باطلٌ بنفسه، فإنه لا يلزم من حدوث الفعل حدوثُ الفاعل[2].

وموضع الاستشهاد الذي نريده: هو في بيانه لمفهوم ما سماه بالصفات الفعلية، وهي صفاتٌ لم تكن، ثم كانت لله تعالى، وهي عينُها الصفاتُ الحادثة، كما أشار في كلامه المنقول، ولم ينفِ أنها حادثة، ولكنه زعم أن سبب نفي الأشاعرة للصفات الحادثة، هو

= وقبول الطاعة، وكذلك يقولون: إن المراد بسخط الله تعالى: إرادته عقاب العاصي، وكذلك كراهيته، ومحبته: إرادته ثواب المطيع، أو طلبه للأفعال المأمورة. وهكذا.

ولكن هؤلاء التيمية أبعد من أن ينصفوا الآخرين، فلذلك تراهم ينسبون إليهم ما هو صريح المخالفة للقرآن الكريم، ليقولوا للناس: إن هؤلاء يخالفون صريحَ القرآن، فيتوصلوا بعد ذلك إلى تكفيرهم، ومع ذلك فإنهم يحاولون قدر ما يستطيعون إخفاء حقيقةِ ما يعتقدون به هم أنفُسهم، أي: إنهم لا يجرؤون على التصريح بحقيقة اعتقادهم، ولكن يُوهمون الناس بألفاظ محتملة، كما يكفرون الآخرين بألفاظ محتملة كذلك، فإنهم يقولون في المجيء: إنه بحركة وانتقال من مكان إلى مكان، وكذلك النزول، وأما الغضب، فإنه أمر حادث يقوم بذات الله تعالى نتيجة تأثره بمعصية المخلوق، وكذلك محبته تأثر منه ـ عز شأنه وجل عما يقولون ـ بطاعة المخلوق، وهكذا، فأنت ترى أنه لم يبيّن مذهب من يخالفهم على وجهه، ولا بيّن مذهبه على حقيقته، بل أوهم أنه إنما يقول بما جاء به القرآن، وإنما جاء القرآن بنسبة المجيء لله تعالى والرضا وغيرها، ولم يقل القرآن: إن المراد بالمجيء المنسوب لله تعالى هو أن يتحرك من مكان بعيد إلى مكان قريب، ولم يقل القرآن: إن محبة الله تعالى وغضبه ونحوهما تأثر وانفعال منه ـ عز شأنه ـ بأحوال تطرأ على المخلوقات، فهذا التصرُّف الصادر من هؤلاء التيمية إذن من أعظم الفرية على الله تعالى، ومن أشد ما يكون ظلماً للمخالف.

(١) تنبه إلى أن الباطل ـ الذي يريد ابن عثيمين هنا ويشير إليه بهذه العبارة ـ هو قول أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) ومن وافقهم: الحادث لا يقوم إلا بحادث، هذا هو الأمر الباطل عند ابن عثيمين، ولا يريد إبطالَ أن تلك الصفات في نفسها حادثة كما قد يتوهم.

(٢) «شرح العقيدة الواسطية ابن عثيمين» ص٧٩.

أنها حادثة، والحادث لا يقوم إلا بحادث، ولكنه لم يُسلّم بذلك، ولم ينفِ حدوثَها في نفسها، ولكنه لم يُسلّم أن حدوثَها يدُل على حدوث من قامت به.

وهذا الكلامُ الذي ذكره ابن عثيمين صريحٌ في اعتقادهم حدوثَ بعض صفات الله تعالى وحدوثَ اتصافِه بها بعد أن لم يكن متصفاً، وزعَمَ أن القرآن دالٌّ عليه، وزعَمَ أن نفيَها باطل عقلاً.

وكلامه باطل، فلا القرآن دالٌّ على اتصاف الله تعالى بالصفات الحادثة، وقد بين العلماء أن جميع النصوص التي يستدلون بها على إثبات حدوث الصفات ليست دالّة عليها، بل تُحمَل على وجهٍ آخر ملائم للإله.

وما لا نريد أن نـنساه هنا، أن الإمام الطحاوي نفسَه صرح بلفظٍ واضحٍ تامٍّ الوضوح أن الله تعالى لا يتصف بصفاتٍ حادثة، وهذا الكلام مناقضٌ لِـما يزعمُه التيمية كما رأيناه من كلام ابن عثيمين.

كما أنّ زعمه أن العقلَ يُبطل نفي اتصاف الله تعالى بالحوادثِ، هو مجرّد دعوى بلا دليل، بل العقل يدلُّ دلالةً تامة على أن اتصاف الله تعالى بالصفاتِ الحادثةِ دليلُ سبقِ نقصٍ الله تعالى، كما أن عدمَ بقاءِ الصفة الحادثة دليلٌ على نقصان الله تعالى؛ لأن تلك الصفة الحادثة لا بد أن تكون كمالاً لله تعالى، فلا أحدَ من العقلاء بقائل: إن الإله يتصف بصفة نقص، فإن كان اتصاف الإله بتلك الصفة حادثاً، فهذا دليل على أنه لم يكن متصفاً بذلك الكمال اللائق به، وهذا عينُ النقص، فكلُّ كمال يجب أن يتصف به الإله، كما أن زوال الصفة كما يقولون بعد حدوثها دليل آخر على نقصان الإله عندهم؛ لأن ما كان كمالاً له قد زال عنه وفني واندثر.

هذا هو حكم العقل لا ما يزعمه العثيمين تبعاً لابن تيمية.

الصيغة الثانية لنص ابن عثيمين:

نورد هنا ما وعدنا به من الصيغة الأخرى لكلام العثيمين في هذا الموضع، ففيه بعض الاختلافات، والفروقات التي يحسن معرفتها من قبل طلاب العلم.

قال العثيمين في المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية: «المبحث الرابع: عموم كلام المؤلف يشمل كل ما وصف الله به نفسَه من الصفات اللازمة، والطارئة، والصفات المعنوية، والصفات الخبرية.

أ) الصفات اللازمة: التي لم يزل ولا يزال متصفاً بها، مثل الحياة والعلم والقدرة والحكمة وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر، فالله لم يزل حياً ولا يزال، لم يزل عالماً ولا يزال عالماً، لم يزل قادراً ولا يزال قادراً، وهكذا. يعني ما فيه حياة تتجدد لله، ما فيه قدرة تتجدد، ولا فيه سمع يتجدد، بل هو موصوف بهذا أزلاً وأبداً، وتجدد المسموع لا يستلزم تجدد السمع. فأنا مثلاً: عندما أسمع الأذان الآن فهذا ليس معناه أنه حدث لي سمع جديد عند سماع الأذان، بل هو منذ خلقه الله فيّ، لكن المسموع يتجدد، وهذا لا أثر له في الصفة، والصفات اللازمة: اصطلح العلماء رحمهم الله على أن سموها الصفات الذاتية، قالوا لأنها ملازمة للذات لا تنفك عنها.

ب) الصفات الطارئة: هي الصفات التي لها أسباب مقرونة مثل الرضى، وهذا صفة طارئة وذلك إذا وجد سبب الرضى رَضِيَ كما قال تعالى: ﴿ إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ ﴾ المحبة من الصفات الطارئة، الكلام طارئ باعتبار آحاده لكن باعتبار أصله لازم[١]، لأن الله لم يزل ولا يزال متكلماً، لكنه يتكلم إذا شاء متى شاء، كما سيأتي في بحث الكلام إن شاء الله تعالى. اصطلح العلماء

---

(١) يعني: نوعه قديم لا أول له.

رحمهم الله على أن يسموا هذه الصفات الصفات الفعلية، وهي الصفات الطارئة مثل الرضى، والمحبة والكراهة، والبغض والاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، والإتيان للفصل يوم القيامة، لأنها من فعله سبحانه وتعالى، ولها أدلة كثيرة من القرآن مثل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾... هذه تسمى الصفات الفعلية لأنها تتجدد وتحدث بحسب مقتضياتها، هل في هذا نقص لله عز وجل؟ أبداً هذا من كماله أن يكون فاعلاً لما يريد[1]. وأولئك القوم المحرفون يقولون هذا من النقص، ولهذا ينكرون جميع الصفات الفعلية، يقولون لا يجيء، ولا يرضى، ولا يسخط، ولا يكره، ولا يحب، ينكرون كل هذه ويحرفون معناها.

ج) الصفات المعنوية: هي التي تثبت عن طريق الخبر، وكل ما ثبت من صفات الله فهو عن طريق الخبر، لكن هذه مسماها بالنسبة لنا أجزاء وأبعاض، فهل نقول إنها جزء من الله أو بعض من الله! لا! أهل السنة يتحاشون هذا يقولون: لا يجوز أن نصف الله بأن له بعضاً أو جزءاً، لأن هذا ما جاء في القرآن. نقول بأن له يدا يقبض بها ويبسطها، وإن له قدماً يضعه على جهنم وتقول قط قط، وبأن له عيناً يبصر بها، هذه تسمى عندهم الصفات الخبرية، وضابطها هي التي مسماها أبعاض وأجزاء بالنسبة إلينا.

د) الصفات المعنوية: تدخل في الصفات الذاتية وفي الصفات الفعلية، فمثلاً: الرضى معنوي والسمع ومعنوي، لكن اليد ليست صفة معنوية بل هي صفة خبرية مسماها بالنسبة لنا أبعاض وأجزاء»[2]. اهـ.

---

(١) معنى ذلك أن كمالات الله عند هؤلاء تحدث على التدريج، وتكون مسبَّبة عن أفعال للعباد، والله تعالى يفعل كمالات نفسه بإرادته وقدرته، وهذا هو معنى أن الله تعالى عما يقولون يتصرف بنفسه، ما ورد في كلام ابن تيمية في غير موضع، وقد وضحت ذلك كله في الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية.

(٢) المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية، لابن تيمية، شرحه: الشيخ محمد الصالح =

لا نريد التعليق على الصفات الذاتية، ولكنا نركـز قليلا على ما ذكره في قسم الصفات الطارئة، والخبرية! ونضيف إلى ما علقناه على النص السابق:

أولاً: لم يرد في كتاب ولا سنة أن لله تعالى صفات طارئة! وأن لهذه الصفات أسباب مقرونة بها! وكيف يجيز العقلاء لأنفسهم أن يقولوا إن بعض صفات الله لها أسباب مقرونة بها، ثم يقولون إن هذه الأسباب هي بعض أفعال العباد كالإيمان والكفر، فإيمان زيد يصير سبباً في وجود صفة لله تعالى، وكفره يصير سبباً لحدوث صفة لله تعالى! هذا عبث محض، وخيال سخيف لا يقول به إلا نحو هؤلاء!

ثانياً: يقول إن هذه الصفات من فعل الله تعالى، يعني أن الله تعالى يفعل لذاته صفات معينة في أوقات معينة نتيجة لأسباب خارجة عن ذاته، على حد تعبيرهم، وهذه الصفات (تـتجدد وتحدث بحسب مقتضياتها) فهناك ما يقتضي تـجدد صفات لله تعالى، والذي يقتضي هذه الصفات المتجددة منها أمور وأفعال للعباد، أفلا يصير العباد والمخلوقات أسباباً لبعض صفات الله تعالى، وإذا عرفنا أن هؤلاء يقولون إن كل صفات الله تعالى كمالات له، أفلا تصبح أفعال العباد أسباباً لبعض كمالات الله! من الذي يقرأ مثل هذا الكلام ولا يستغرب؟ على أقل تقدير، من الذي يفهم هذا الكلام ويقول إنه مقتضى الكتاب والسنة، أو إنه العقيدة السليمة وما يدل عليه العقل الصحيح.

= العثيمين، مع تعليقات للشيخ عبد العزيز بن باز، حقق نصوصه أبو محمد أشرف بن عبد المقصود ابن عبد الرحيم، (١: ٥٣-٥٥)، ط١، مكتبة طبرية ـ الرياض.

ولا نريد أن نخصص هنا محلاً للتساؤل عن سبب التغيـير بين النص المطبوع ورقياً، والمطبوع إلكترونياً، فربما يكون العثيمين قد قرر الأمر بطريقتين، وربما يكون هناك سبب آخر. ولذلك اعتبرنا ما ذكر في الموضعين منسوباً له، فهو لا يتعارض بعضه مع بعض، ولكن يختلف في الأسلوب والتعبير كما رأينا.

ثالثاً: أما ما سماه بالصفات الخبرية، فقد أدخل فيها ما يدل على أجزاء وأبعاض بالنسبة لنا ـ على حد قولهم ـ والحقيقة أن الصفات الخبرية يدخل فيها كل ما لا سبيل للعقل في إثباته، ودلَّ عليه الخبر. ولكن هؤلاء متعلقون بالتجسيم والتبعيض لدرجة غفلتهم عن هذا المعنى العام للصفات الخبرية. والحاصل أنهم يثبتون لله تعالى صفات لا نفهم نحن منها إلا عين ما نفهمه من الأبعاض والأجزاء! ولكن العثيمين يمنع (قولَ) لفظ (الأبعاض والأجزاء) فيقول إن أهل السنة ـ يعني طائفته الملتزمة بهذا النحو من التجسيم والتشبيه ـ يتحاشون هذا، يعني يتحاشون أن (يقولوا) لفظ البعض والجزء لله تعالى، فالتحاشي المزعوم منهم إنما هو عن القول فقط يعني عن اللفظ، لا عن حقيقة المعنى، ولذلك فإن ابن تيمية يسمي هذه الأمور التي يثبتها صفات أعيان، كما وضحته في الكاشف الصغير، والعين مقابل للمعنى، يريد بذلك أن لله نوعين من الصفات الأول صفات هي في نفسها أعيان، يعني ذوات قائمة بنفسها، وهي تماثل الأجزاء والأبعاض فينا، ولكنا لا نسميها أجزاء، ونتحاشى عن ذلك!! وصفات هي معانٍ كالقدر والعلم وهذا لا نزاع فيه.

ولو سألنا هذا الرجل: كيف تتكلف التقوى والورع فتتحاشى أنت ومن تسميهم أهل سنتك عن نسبة الأجزاء والأبعاض لله تعالى، وأنت تصرح بملء فيك بأن لله صفات طارئة، وتقول إن لله صفات لها أسباب! وأن لله تعالى صفات هي أفعال له! فهل ورد في الكتاب والسنة أن لله تعالى صفات طارئة وأن بعض صفاته لها أسباب تنشأ من المخلوقات، وأنه يفعل لذاته صفاتٍ!!

وكيف يزعمون أنهم لا يقولون إلا ما ورد في الكتاب والسنة وها نحن نراهم يخترعون كل هذه المعاني، أفكل ذلك وارد في الكتاب والسنة!

إن هذا تناقض مفضوح، وتقوى كاذبة، تظهر من ورائها تناقض هؤلاء، ومحاولاتهم

المستمرة في ستر عقائدهم، ولكنهم لا ينجحون، ومن وظيفتنا الكشف عن أخطائهم لعلهم يرجعون عنها، وكشفنا عن أغلاطهم وانحرافاتهم لعله يكون سبباً في منع الناس من الاغترار بهم، فإنهم بهذه الطريقة الساذجة السخيفة من التحليل الفاشل لأحكام التوحيد، يتسببون في انفضاض الناس عن الدين من حيث لا يعلمون.

وأخيرا فلا بدَّ أن نقول إن من أثبت اليد والعين والجه من أهل السنة الأشاعرة قال إن هذه الصفات معانٍ لا أعيان، وقالوا إنها صفات خبرية لأنا لم نعلم بها إلا عن طريق الخبر، ولكن الأكثر حملوا هذه الألفاظ الوادة في القرآن على المجاز والاستعارة، كما هو معلوم، لأنها لا تمثل دليلاً قاطعاً في إثبات هذه المعاني صفات زائدة على ما ثبت بالقطع. ولذلك فلا يصح لأتباع ابن تيمية أن يتهموا مخالفيهم بأنهم يحرفون النصوص عن معانيها، أو أنهم ينكرون ما ثبت بالكتاب والسنة، فهذه المعاني التي يريدونها لم تثبت بالكتاب والسنة، بل ثبتت معانياه في أوهام المجسمة، ونحن ننفي ما أثبته المجسمة والمشبهة ومن تبعهم، أما ما دلَّ عليه الكتاب والسنة فلا أحد من أعلام أهل الحق ينفيه.

وأما ابن أبي العز الحنفي؛ فإنه بعد أن أقرَّ بظاهر لفظ المتن المصرِّح بنفي حدوث الصفات في الذات الإلهية، بل المصرّح بنفي حدوث أيّ أمر في الذات الإلهية سواء سمّيته صفةً متجددة أو صفة طارئةً، فمطلقُ هذه الأمور لا يُمكن حدوثُ قيامها بالله تعالى، قال ابن أبي العز شارحاً كلام الطحاوي: «أي: إن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال، صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يُعتقد أن الله وُصف بصفةٍ بعد أن لم يكن متصفاً بها؛ لأن صفاته سبحانه صفاتُ كمال، وفقدُها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمالُ بعد أن كان متصفا بضده»[١].

---

(١) انظر: «الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية» (١: ٢٠٠).

ولا يخفى أن في كلام ابن أبي العزّ هذا نوعَ مغالطة، فإنه ـ وإن كان تعبيره بصفات الفعل يوافقه عليه الماتريدي الحنفي ـ ولكنه لا يريد بصفات الفعل ما يريده الماتريدي الحنفي الملتزم بالمذهب الماتريدي الحنفيّ، كما سنُوضحه في محله، ولكن ابن أبي العزّ هذا يريد أن الصفة نفسها تكون فعلاً مُحدَثاً بإرادة الله تعالى وقدرته، وقائمة بذات الله، كما مرَّ في كلام ابن عثيمين.

أما الماتريدية الأحناف فيريدون بصفة الفعل صفةً قديمة يصدر عنها الفعلُ الحادث غير القائم بذات الله تعالى، فنفسُ الصفة قائمةٌ بالذات، ولكن متعلّقها ليس حالًّا بالذات؛ ليكون صفة لله تعالى.

والتيمية يزعمون: أن صفة الفعل هي نتيجة تعلُّق الصفة التي بها يفعل الله تعالى أفعالَه، وهي الإرادة والقدرة، ولكن عين هذا المتعلّق ـ الذي هو المفعول الحادث ـ محل قيامه ووجوده هو عينُ ذات الله تعالى، فالله تعالى أحدثَ بعضَ صفاتِه باختيارِه وقدرته، ولذلك فإن الفرق عظيم بين التيمية والماتريدية، فوجب التنبه لذلك؛ لأن التيمية يحاولون في أكثرَ من موضع إيهام الناس أنهم يوافقون الماتريديةَ في قولهم بقِدم صفات الأفعال، والحقيقةُ أنهم يناقضونهم، كما رأينا في التفريق، ويناقضونهم في قولهم ـ أي: التيمية ـ بأن تلك الصفات الحادثة قديمة بالنوع، حادثة بالفرد، أي: إن الله تعالى لم يزَل يُحدث في ذاته صفةً حادثة، وقبلَها صفةً حادثة أخرى، وهكذا لا إلى بداية...

فنوع الصفات الحادثة ـ التي هي مفعولاتُ فعل الله تعالى القائمة بذاته الإله ـ قديم، مع حدوث أفراده.

وهكذا يظنون أنهم يتخلصون من الإشكال العظيم الذي يُلزمهم به كلام الإمام الطحاوي، ومهما حاولوا فلن يستطيعوا الانفكاكَ عنه، فالطحاوي يقول: إنه لا

توجد لله تعالى صفةٌ بعينها لم تكن له، ولا تنعدم له صفة بعينها كانت له، وهذا نقيض ما يصرّح هؤلاء به.

ولذلك فإن ابن أبي العز لـمّا لاحظ هذا الإيراد الذي أشرنا إليه، حاول أن يتخلّص منه، وننقل كلامَه هنا؛ لنورد ما فيه من سقطاتٍ لتنبيه طلاب العلم الصحيح.

قال ابن أبي العز: «ولا يرد على هذه صفاتُ الفعل والصفات الاختيارية[١] ونحوها، كالخلق والتصوير والإماتة والإحياء والقبض والبسط والطيّ والاستواء والإتيان والمجيء والنزول والغضب والرضى ونحو ذلك مما وصف به نفسَه ووصفَه به رسوله، وإن كنا لا نُدركُ كُنهه وحقيقتَه التي هي تأويلُه، ولا ندخل في ذلك متأوّلين بآرائنا، ولا متوهّمين بأهوائنا، ولكن أصل معناهُ معلوم لنا، كما قال الإمام مالك رضي الله عنه لـما سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وغيرها: كيف استوى؟ فقال: الاستواء معلوم والكيف مجهول. **وإن كانت هذه الأحوالُ تحدُث في وقتٍ دون وقت**[٢]، كما في حديث الشفاعة: «إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله»؛ لأن هذا الحدوث ـ بهذا الاعتبار ـ غير ممتنع، ولا يُطلق عليه أنه حدَثَ بعد أن لم يكُن[٣]»[٤].

---

(١) وما يسميه بصفات الفعل والصفات الاختيارية هي صفاتٌ حادثةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى يُوجدها الله تعالى بقدرته وإرادته؛ تبعاً لأسباب معينة حادثة، إما من المخلوقات أو لا.

(٢) تأمل كيف يصرح هنا: أن هذه الصفات والأحوال تحدُث في وقت دون وقت، وفي آن دون آن، لتعلم حقيقةَ ما يقرّرونه.

والحقيقة أن ما يريدونه هنا ليس مجرد أحوال، بل معان حقيقية وأمور وجودية حادثة بعد أن لم تكن موجودة، يحدثها الله تعالى في ذاته، بسبب أفعال بعض المخلوقات كما رأينا العثيمين يصرح، وليس هو فذاً في ذلك، بل ما قرره مذهبهم ومصرح به في كلام كبيرهم ابن تيمية مراراً.

(٣) لا أدري كيف يمنع الآن ـ بعدما مضى تقريره من كلامه ـ أن يُقال على هذه الصفات الحادثة: إنها حدثت بعد أن لم تكن؟ إلا أن يكون ضرباً آخرَ من التلاعب.

(٤) الشروح الوافية، شرح ابن أبي العز (١: ٢٠٠).

والحقيقة التي يجب أن يصرّح بها ابن أبي العز: أن أفراد هذه الصفاتِ حادثة فعلاً بعد أن لم تكن، ولكن نوعَها قديمٌ لم يزل اللهُ تعالى يتصف بفردٍ منها وقبلَه فرد إلى لا نهايةَ ولا بدايةَ، هذا هو حقيقةُ ما يعتقدون، ولذلك تراه هنا يحاول إيهامَ الناس أنه لا يقول بحدوثها بعد أن لم تكن حادثة؛ لأن الحدوثَ عنده باعتبار الأفراد، أما النوعُ فهو قديمٌ، ولكن العارف يعلم تماماً أنه لا تحقُّق للنوع إلا في ضمن الأفراد، وخصوصا في هذه الحال.

فإذا قلت: إن الأفراد كلَّها حادثةٌ واحداً بعد آخر، فلا معنى لقدم النوع في الخارج إلا بمعنى المفهوم الكليّ الذي لا يوجد خارجاً بل في الذهن، فلا معنى لقوله هنا: «إنه لا يقال: إنها حدثَت بعد لم تكن»، بل إنها تكون على مذهبهم حادثة بعد أن لم تكن. وبعضهم قد يقول إن نوعها وجنسها لم يزل موجوداً، ولكن وهذا هو الموجود بأنها لم تحدث بعد عدم، فإن أرادوا ذلك المذهب فليقولوا إن نوعها غير حادث، ولا يطلقوا العبارة بأنها غير حادثة، ومع ذلك فلا يتسنى لهم ذلك إلا أن يعترفوا بالقدم النوعي الذي يهربون منه المرة تلو الأخرى، فبعضهم ينفيه وبعضهم يثبته، والكل يقول إن ما يقررونه هو ما يثبته السلف!

وإنما ألجأه إلى التصريح بهذه العبارة المضطربة؛ لأنه رأى الإمام الطحاوي يصرّح أن الله تعالى لا يتصف بصفة حادثة، ونفي الإمام الطحاوي عام، شامل للنوع والأفراد، فهو صريح في مخالفة مذهب هؤلاء التيمية الذين يزعمون بلا حق أنهم موافقون للسلف، ولا يقولون إلا ما هو وارد في الكتاب والسنة! ولكنه لـمّا كان يتابع ابنَ تيمية في القول بحدوث صفات الله تعالى، لم يستطع إلا أن يُوهم من يقرأ كلامَه أن القِدم متحقّق على كلامه عن طريق القول بأن النوع قديم، وإن كانت أفراد الصفات حادثة، وهذه المغالطة لا تخفى على القراء.

ثم قال: «وحلولُ الحوادث بالربّ تعالى المنفيُّ في علم الكلام المذموم[١] لـم يَرِد نفيُه ولا إثباتُه في كتاب ولا سنة، وفيه إجمالٌ: فإن أريد بالنفي نفيُ أنه سبحانه لا يحلُّ في ذاته المقدّسة شيء من مخلوقاتِه المحدثة[٢]، أو لا يحدث له وصف متجدّد لم يكن[٣]، فهذا نفي صحيح[٤]، وإن أريد به نفيُ الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد ولا

---

(١) تأمل كيف يطلق القول بأن علم الكلام مذموم، ويطلق ذلك إطلاقاً، كأن الذم وارد في كتاب لـم أو سنة لا تحتمل التخصيص ولا النظر أبداً، أو كان، ذلك أمر من المحكمات، وهذا هو أسلوبهم في تلفيق المعاني على الناس، وقد بينا نحن أن علم الكلام لا يصح ان يكون مذموما على الجملة هكذا، فإن وردت عبارات من بعض المتقدمين فيها إطلاق، حملناها على ما يقيدها باعتبار الزمان والعرف المشهور آنذاك، وإن لم يمكن تخصيصها ببعض المتكلمين أو ببعض المسائـل الباطلة، فيجب أن نرد هذه الكلمة على قائلها.

(٢) كلُّ ما لم يكن ثم كان من الموجودات، فإنه مخلوقٌ لله تعالى، وصفاتُ الله تعالى الحادثةُ عند التيمية لم تكُن ثم كانت، وهي موجودةٌ، فهي ـ بالضرورة ـ من مخلوقات الله تعالى، وإن لم يعترفوا بهذا الإطلاق، فالمهمُّ المعنى، وهم يقولون: إنها قائمة بذات الله تعالى، إذن يلزمهم ـ بالضرورة ـ قيامُ المخلوق بالخالق، وهو الذي يحاول إيهامَ نفيه.

(٣) لقد رأينا أنه يصرح بأن صفات الله تعالى من حيث أفرادُها لم تكن ثم كانت، وها هو الآن يحاول التهرُّب من كون هذا الكلام مخالفاً لِـما صرّح به الطحاوي. وهيهات. وقد بينا أن كلام الطحاوي شامل للنوع والأفراد، فكل أمر حادث، فمن المحال أن يكون قائماً بالله تعالى، ولا أن يكون صفة له، والنوع في الخارج لا وجود له، ولا معنى لأن تقول إن الله تعالى موصوف بنوع من المعاني والحال أن النوع غير متحقق خارجاً، فلم يبق إلا الأفراد، وقد صرح هو وغيره أن أفراد النوع حادثة، فلم يبق هناك شك ولا مجال في أن مذهبهم مخالف لما ينص عليه الإمام الطحاوي.

(٤) وهذا النفي الصريح يخالفه التيمية بكلّ ما استطاعوا من قوة، ولكن هذا الشارح يتلاعبُ بالألفاظ كما ترى.

فهو بين أن يخالف ابن تيمية، وبين أن يخالف بصريح العبارة ما صرح به الإمام الطحاوي، وهو لا يعدل بابن تيمية أحداً، فلذلك تراه يحاول تأويلَ كلام الطحاوي ليكون محتملاً للقدم النوعي للصفات كما قرّره سيده ابن تيمية.

يتكلم بها شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى لا كأحد من الورى، ولا يوصف بها وصف به من النزول والاستواء والإتيان كما يليق بجلاله فهذا نفي باطل»[1].

وهذا الكلام ـ بعد التعليقات التي علّقناها عليه ـ عرف المراد منه، وتبين أنه مخالف لمراد الإمام الطحاوي، فغاية مراد ابن أبي العز هنا: أن يثبت أن الله تعالى تقوم به صفاتٌ حادثةٌ لم تكن ثم كانت، وهيهاتَ أن يتمّ له هذا الأصل، وهو مخالفٌ لِما يصرّح به أئمة أهل السنة كالطحاوي وغيره.

أما ما يزعمه من أن هذا القول قد قرره القرآن الكريم فمجرد دعوى بلا دليل، وقائمة على ما يتوهمونه من معان يحملون القرآن عليها.

ولنا أن نتساءل بعد ذلك: إنَّ ابن أبي العز يحاول هنا التفريق بين أمرين:

الأول: سماه بحلول الحوادث الذي ينفيه المتكلّمون، وزعَم أنه لم يأت بنفيِه كتابٌ ولا سنّة.

والثاني: قيام الصفات الاختيارية بذاته.

فما الفرق الذي يمكن أن يراه الحاذق بين الأمرين: بين ما يثبته ابن أبي العز، وبين ما يزعم أن نفيَه صحيح، وهو حدوث وصف متجدد لله تعالى؟

إن الحاذقَ لا يرى فرْقاً إلا في الألفاظ والكلمات، أما حقيقة المعاني فلا فرق أبداً، وذلك أن النوع غير موجود اتفاقاً من حيث هو نوع في الخارج، فلا يصح أن نقول إن الله تعالى متصف بالخارج، فلم يبق من المتحقق خارجاً إلا أفراد النوع، وهي حادثة اتفاقاً، فلا يصح له بعد ذلك أن يقول إن الله تعالى لم يتصف بوصف متجدد!

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز، طبعة الألباني، ص١٢٨، وانظر شرحه في مجموعة شروح الطحاوية المسماة بالشروح الوافية على العقيدة الطحاوية (١: ٢٠٠-٢٠١).

ومما غالط فيه ابنُ أبي العز في شرحه زعمُه أن الشيخ الطحاوي قصد بقوله: «ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه...» إلخ: «الردَّ على المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة؛ فإنهم قالوا: إنه تعالى صار قادراً على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادراً عليه؛ لكون الفعل والكلام ممكناً بعد أن كان ممتنعاً عليه، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتيّ! وعلى ابن كلاب والأشعري ومن وافقَهما، فإنهم قالوا: إن الفعل صار ممكناً له بعد أن كان ممتنعاً منه، وأما الكلام عندهم فلا يدخل تحتُ المشيئة والقدرة، بل هو شيءٌ واحدٌ لازمٌ لذاته، وأصلُ هذا الكلام من الجهمية، فإنهم قالوا: إن دوامَ الحوادث ممتنع، وإنه يجب أن يكون للحوادث مبدأٌ لامتناع حوادثَ لا أول لها، فيمتنع أن يكون الباري عز وجل لم يزل فاعلاً متكلماً بمشيئة، بل يمتنع أن يكون قادراً على ذلك؛ لأن القدرة على الممتنع ممتنعةٌ، وهذا فاسد، فإنه يدلّ على امتناع حدوث العالَـم، وهو حادث، والحادثُ إذا حدث بعد أن لم يكن مُحدَثاً، فلا بدَّ أن يكون ممكناً، **والإمكان ليس له وقتٌ محدود، وما من وقت يُقدَّر إلا والإمكانُ ثابت فيه**، وليس لإمكان الفعل وجوازه وصحته مبدأٌ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً صحيحاً، فيلزم أنه لم يزل الربُّ قادراً عليه، فيلزم جوازُ حدوث حوادثَ لا نهايةَ لأولها»[(١)].

وخلاصة ما يزعمه: أن الحكمَ على الممكن بأنه ممكنٌ هو أزليٌّ، أي: ليس له بداية في نفسه، ويريد أن يستنتج من ذلك: أنه ما دام الإمكان أزلياً، فيلزم أن يجوز أن يكون الممكن أزلياً.

هذا هو خلاصة ما يحاول أن يقرّره، ولكنه يتكلم كالعجم بين العرب، فلا يكاد يُبين.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز، في مجموع شروح العقيدة الطحاوية، الشروح الوافية (١: ٢٠٢-٢٠٣).

ثم إنه يفترض من عند نفسِه أنّ الزمان قديم، وأن الحكم على الممكن بالإمكان يكون في وقتٍ معين أو غير معيّن من هذا الزمان الممتدّ من الأزل إلى الأبد، فيلزم على ذلك أن يجوز وجود الممكن في الأزل.

هذا خلاصة دعواه، ويستنتج من ذلك: أن من نفى وجودَ الممكِن في الأزل، فإنه يقول: إن الله تعالى لم يكن قادراً، ثم صار قادراً، وتراه بكل صلافة ينسب ذلك إلى الأشاعرة وغيرهم، كذباً من عند نفسه.

ولو ناقشناه في دعاويه هذه، لقلنا له: أما انتقالك من فرض أزلية الإمكان إلى إمكان أزلية الممكِن، فهذا انتقالٌ فاسدٌ يدلُّ على ضعف قوة تعقُّلك، فإنه يوجد فرق بين أن يقال: إن كون الممكن ممكناً أزليٌّ له في نفسه، وهذا حكم صحيح، وبين أن يقال: يجوز وجودُ الممكن أزلاً، فلا يوجد استلزامٌ بينهما كما يعلم العاقل.

فالعاقل يعلمُ أن القول بأن الحكم على الإمكان بأنه أزليّ معناه: أن الإمكانَ ذاتيٌّ للمكن، وليس معناه: أن هذا الممكن موجود منذ الأزل.

فإن الممكن المحكوم عليه في حدِّ ذاته لا تحقُّق له في الخارج، حتى يقال ـ إذا حكمنا على الممكن بأنه ممكن الوجود منذ الأزل: يستلزم ذلك الحكمَ بجواز وجود الممكن أزلاً، فإنا أسندنا الأزلية في العبارة الأولى إلى الممكن، وقلنا: إنه هذا الحكم أزلي، ونريد به: أن كونه ممكناً هو حكمٌثابتٌ للممكن لذاته لا لغيره.

ولكن قولنا: إن أزلية الممكِن محالة، معناها: أن وجود الممكن في الخارج أزلاً محالة، ولا علاقةَ بين هذه العبارة وبين العبارة السابقة، كما قلنا، فالوجود أزلاً معناهُ: الوجود بلا بداية، وبلا مسبوقية، والممكن لـمّا كان ممكناً، فإن ذاته يستحيل أن تكون موجودة غيرَ مسبوقةٍ بغيرها؛ لأن الممكن لا يمكن أن يُوجَد لذاته، بخلاف الواجب،

ولذلك لو فرضنا وجودَ الممكن، فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بغيره، إذن يستحيل أن يكن الممكن أزلياً، وهذه الاستحالة ذاتيةٌ للمكن، لا تتغير أبداً ولا أزلاً، ولا عاقل يرضى لنفسه أن يخلط كما فعله صاحبنا هذا.

وهؤلاء عندما يقولون بإمكان فرض وقت قبل أي وقت مفروض، بلا توقف في الفرض، يظنون أن مجرد هذا الإمكان والتقدير كافٍ للدلالة على صحة وجود الزمان بلا انقطاع في الماضي، وغاية الأمر أن ما فعلوه إنما هو تقدير الزمان الأزلي، والتقدير مجرد فرض، ونحن قد نفرض المحال، ثم نبرهن على استحالته، ولكنهم يفرضون الأوقات الأزلية بلا انقطاع في الماضي، أي الزمان الأزلي، ولو فرضاً، يعتقدون أن مجرد ذلك كافٍ لتصحيح وقوعه خارجاً. ونحن نقول لهم إن مجرد الفرض غير كافٍ للدلالة على الإمكان الخارجي، بل نحتاج بعد الفرض لدليل يثبت الإمكان الوقوعي، وأنتم لم تأتوا بشيء غير مجرد الفرض. وأما نحن فقد أتينا بأدلة متكاثر على استحالة الزمان الأزلي، وما زال الأعلام حتى الآن يعترفون بأنه لا يوجد دليل على أن الزمان أزلي، بل أكثر العلماء يميلون إلى أن للزمان بداية لم يكن قبلها شيء لا زمان ولا مكان.

وبناء على ذلك، نقول: أما زعمه أن الزمان أزليُّ الوجود، فهو زعمٌ لا نحتاج إلى دليل لإبطاله؛ لأنه لا دليل عليه أصلاً، ولأنه يعارض حقيقةَ الزمان، وحقيقةَ كون الله تعالى خالقاً لكل شيء، وحقيقة كون الله تعالى قبل كل شيء، وهذا كلّه مقرر في محله من كتب علماء التوحيد.

أما المجسمة فإنهم لـما كانوا يعتقدون أن التغيرات أزليةٌ ما دام الإلهُ موجوداً؛ لأن الإله يصحُّ عليه اتصافه بالحوادث، بل هذا واجب له؛ لأن الكلام لا يوجد إلا شيئاً بعد شيء، والفعل لا يوجد إلا شيئاً بعد شيء، وهذا ثابت لله تعالى منذ الأزل، وهكذا يُثبتون قدم الزمان لتصوُّرهم قِدَم التغيُّر على الإله والمخلوقات.

وهذا كله غير مسلَّم لهم، ولا دليل لهم عليه إلا الخيالُ الواهم الذي لا ينفع إلا للأوهام والأحلام، لا لتقرير عقائد الإسلام.

وأما قولهم: إن ما مضى يستلزم أن يكون الإله عاجزاً في الأزل، ثم إنه صار قادراً فيما لا يزال، فهذا القائل يجعل من نفسه محلاً للاستخفاف.

وإنما بناه على قوله بِقِدم الزمان، وعلى قولِه بإمكان وجود الممكِن أزلاً كما قلنا، ثم توهَّم أن المخالف يسلِّم له بهاتين المقدمتين، ولذلك فإنه يلزم الخصمَ على مذهبه هو لا على مذهب الخصم.

وفاعلُ ذلك لا يعقل كثيراً من الأمور، بل يبرع في المغالطات، فإن وجود الممكن في الأزلِ مُحال لذاته، فلا تتعلّق به القدرة الإلهية أبداً ولا أزلاً؛ لأن معناه: أن الممكن موجود أزلاً أنه موجود بلا بداية، وهذا محالٌ، مع كون الممكن متوقفاً على فاعلٍ مختار لكي يُوجَد، إلا إذا كانوا يقولون: إن الإله علةٌ موجبة لذاته لوجود العالم، فإن كان الإله قديماً يجب أن يكون المخلوقات قديمةٌ، وهذا قول الفلاسفة، وهذا يستلزمُ نفيَ الإرادة كما هو واضح.

ولكن التيمية المجسمة يردُّون عن أنفسهم نفيَ الإرادة والاختيار، فكيف يمكن لنا ولهم أن نتصوّر أزليةَ العالـم مع كون الإله مختاراً؟

لجأ أولئك القوم إلى دعوىً سخيفة، حاصلها: أن المخلوقات قديمةٌ بالنوع، ويقصدون بذلك: أنه ما من مخلوقٍ إلا وقبلَه مخلوق آخرُ، ولا بدايةَ للمخلوقاتِ في الخارج؛ يحاولون بذلك التوفيق بين هذه المقدّمات التي قالوا بها.

أما أهل السنة (الأشاعرة والماتريدية) فيقولون: لـما امتنع وجودُ الممكن أزلاً، فإن قدرة الإله يستحيل أن تُوجد الممكنَ أزلاً، لأن لا معنى لوجود الممكن أزلاً، إلا أنه

موجود بلا بداية، وهذا الوجود بلا بداية يتناقض مع كونه ممكناً محتاجاً إلى فاعل يفعله، فإن كل محتاج إلى فاعل يفعله لا بد أن يكون له بداية لم يكن قبلها موجوداً، فإن القدرة لا تتعلّق إلا بالممكنات، وهذا المفروض هنا ممتنعٌ عقلاً، ولذلك فإن الإله إذا خلق الممكنَ خلَقَه حادثاً بعد أن لم يكُن، ويستحيل عليه خلقُه أزلياً؛ فإن الممكن لا يُمكن أن يقبل لذاتِه أن يكون أزلياً، كما لا يمكن لذاته أن يقبلَ كونه إلهاً، فالإله لا يُجعل جعلاً؛ لأن كون الالوهية متوقّفة على جعلِ جاعلٍ قادحٌ في الألوهية نفسها.

ولذلك، فإن أهل السنة لا يَلْزَمُهم ما ألزمهم به هذا المدَّعي المجازف الذي يقع في أعراض العلماء بغير فهم ولا علم، من أن الله تعالى كان عاجزاً ثم صار قادراً، فإن هذا القول إنما يلزمه هو إذا قال: إن الإله يتوقّف كمالُه على الإيجاد بالفعل، وأن الممكن يمكن تحقُّقه في الأزل، إذا قال لم يُوجد ممكنٌ أزلاً.

كما اتضح، فإن هذا يُلزم الآخرين بناءً على مذهبِه هو، ولا يراعي في تشنيعه أن يكون الإلزامُ مبنياً على مذاهبهم هم، ولا يبالي بتحقيق المعاني، بل يسوقُ الكلماتِ من غير مراعاة معناها الحقيقية.

فيتبين من ذلك أن ما قرره الإمام الطحاوي موافق لمذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، ومخالف لمذهب الحشوية والمجسمة.

لا يوجد انقلاب الجنس من الامتناع إلى الإمكان كما يتوهمون، بل الممتنعُ يبقى ممتنعاً، والممكن يبقى ممكناً، كما يبقى الواجب واجباً.

وتقدير الزمان في الأزل تقديرٌ وهميٌّ لا تحقُّق له في الخارج، فالزمان لا يمكن أن يكون أزلياً؛ للزوم وجودِ بدايةٍ لكلّ حادث، ولو فرضنا الزمانَ وجوديّاً، لكان حادثاً، والحادث غير أزليّ.

ولكن التيميةَ جعلوا الأمرَ الموهوم موجوداً، ثم بنَوا عقائـدَهم عليه، وتراهم يحاولون إلزامَ الآخرين بها أيضاً، وهذا ظلمةٌ فوق ظلمة.

وصار هؤلاء يقولون موغلين في المغالطات: العالـم وُجد في زمان معين، فهل كان من الممكن أن يوجد العالـم في زمان قبل هذا الزمان الذي وجد فيه؟

فمن غفل عمـا أشرنا إليه من أن الزمان أصلاً لاوجود له إلا بحدوث التغير في العالم، وأن الزمان ليس ظرفاً ولا سابقاً للعالم، بل هو مساوِقٌ لهذا العالم، وأنه أمر اعتباريّ يُؤخذ بملاحظة التغيُّرات من حركات وغيرها.

أقول: من يغفل عن ذلك يندرج معهم في كلامهم، فيقول: نعم، كان من الممكن أن يوجد قبلَ ذلك الزمان الذي وُجد فيه.

ثم تراهم بعد ذلك يسوقون الكلامَ إلى ما قبلَ ذلك ـ مما يفرضونه زماناً قبل ذلك الزمان ـ إلى ما لا نهايةَ له ولا بدايةَ له من الزمان الذي يتوهمونه.

والحقيقة: أن الزمان المذكور في كلامهم مجرّد وهمٍ في نفوسهم بناءً على سوء تصوُّرهم حقيقةَ الزمان، وبناءً على دعواهم الضمنيّة بأزلية الزمان، وأن الزمان ظرفٌ لوجودِ العالم،وهذا يستلزم وجودَ الزمان قبلَ العالم، ولولا اعتقادُهم ذلك ما جاز لهم أن يقولوا ما قالوه.

والجواب المحقق عن هذا الوهم: أن يقال لهم: إن ما سميتموه زماناً ما قبل زمان وجود العالـم هو أمرٌ متوهَّم لا وجودَ له ولا تحقُّق في الخارج، بل لا وجودَ له إلا في الوهم، بناءً على ما مضى من زعمِ أزلية الزمان، فما تقدّرونه زماناً قبل زمان وجود العالـم لا وجود له إلا في الفرض الذهني، وليس كل ما فرضه الذهن كان متحققاً في الخارج، بل ولا يشترط فيه أن يكون ممكناً في ذاته.

وخلاصة الأمر: أن تلك الأزمنة ـ من حيث التحقيق ـ مرجعُها إلى لحظة وجود العالـم نفسِها، وتكرارُها من قبلِ ذلك إلى ما لا نهايةَ له ما هو إلا وهمٌ.

والوهم والخيال ـ الذي من هذا الباب ـ لا يُمكن تحقُّقه في الخارج، فهؤلاء ـ كما قلنا ـ يبنون عقائدهم على مجرّد الوهم لا على العقل والشرع.

فالزمان قَبْلَ العالـم ـ هو عند أهل السنة ـ مجرد فرضٌ مبنيٌّ على الوهم لا تحقُّقَ له في الخارج، وكذلك المكان المفروض وراءَ العالـم الذي سمَّوه «المكان العدميّ» لا تحقُّق له، بل هو متوهم، أما عند التيمية فهما ثابتان.

وكما وقع التيمية في الوهم في الزمان أزلاً، وقعوا كذلك في حفرة الوهم وضلالته فيما يتعلق بالمكان الذي فرَضوه وراءَ العالم، ثم تصوّروا أن العالـم موجودٌ في جهةٍ من الإله، وكذلك الإله موجودٌ في جهةٍ من العالَـم، وكلُّ هذا لا أساس له.



التسلسل في الماضي والتسلسل في المستقبل

يلزمنا هنا بيان مفهوم الـ ما لا نهاية، والتسلسل في الماضي، والتسلسل في المستقبل، وبيان الفرق بينهما، ثم معرفة: هل يجوز الحكم على أحدهما بنفسِ ما نحكم به على الآخر؟ ومن المهم توضيح ذلك هنا؛ لأن كثيراً من المجسِّمة وغيرهم خلَطوا بين المفهومَين وجعلوا أحدَهما مساوياً للآخر، وقالوا: إذا كان أحدُهما جائزاً فالآخرُ جائز، والفرق بينهما تحكّم.

هذا ما ادعاه بعض المجسمة ـ كابن تيمية ومَن نصَره ـ وغفل هؤلاء عن وجود فرق حقيقيٍّ بين هذين المفهومين بحيث يستحيل التسوية بينهما في الأحكام:

التسلسل: هو أن يكون هناك أمورٌ مقدَّرة ـ أو موجودة ـ واحد منها بعد آخر، أو واحد منها قبل آخر.

وسُمّيت بالتسلسل؛ لأنها تشبه السلسلةَ في تكوُّنها ـ من حيث المجموع ـ من أفراد كالحلقات التي تؤلّف السلسلة، ومنها أُخذ اسمُ التسلسل لا إلى نهاية؛ لأن هذه الحلقات أو أجزاء السلسلة إما أن تنتهي إلى حَدٍّ وجزءٍ لا يكون بعده جزءٌ، أو إلى جزء لا يكون قبلَـه جزء، فإذا انتهَت إلى حدٍّ فالسلسلة قد انقطعَت، أو يقال: انقطع التسلسلُ، وإلا فالتسلسل إلى ما؛ لا نهاية هو المدَّعى.

ومشيُنا وتقديرنا للأجزاء والحلقات: إما أن يكون باعتبار المكان والبعد المكاني، وإما أن يكون باعتبار البعد الزماني.

فباعتبار المكان: إذا فرضنا شيئاً موجوداً، وله مكان، وهو متألف من أجزاء ولو مقدرة لا نهايةَ لها، فيلزم على ذلك القولُ بعدم محدودية هذا الذي نفترضُه، ويلزم أن يكون لا نهايةَ له في الامتداد المكاني بالفعل، لا بالإمكان والقوة، بمعنى: أنّ بعده المتحقّق بالفعل هو لا نِهاية له، وليس أنه محدودٌ بالفعل، ولكن يُمكن أن يُزاد عليه، فهذا المعنى ليس بالفعل بل بالقوة.

وأما باعتبار الزمان: فإما أن نفرض الامتـداد باعتبار الزمان الـماضي، فيكون التسلسل في الماضي، وإما أن نفرض الامتداد في المستقبل فيكون التسلسل في المستقبل.

وما يَـهُمّنا الكلام عليه هنا هو التسلسل باعتبار الزمان؛ لأنه لا أحد من العقلاء ـ بحسب ما نعلم ـ يقول: إنّ التسلسل باعتبار المكان متحقِّق بالفعل، سواء أكان في حقِّ العالـم المخلوق أم في حق الخالق.

فأما بالنسبة للعالـم المخلوق، فالجميعُ اتفق على وجود نهاياتٍ وحدود لأبعاده، فالعالـم محدود بهذا الاعتبار من حيث المكان.

وأما بالنسبة للخالق، فأهل الحقِّ يقولون بعدم كونه مُـمتدّاً في الأبعاد أصلاً، وعدم كونه متحيّزاً، وبذلك فهمْ ينفون عنه المعنى السابق؛ لعدم تحقق شرطه، أو جزء مفهومه.

وأما المجسمة الذين قالوا بأن الله تعالى متحيّز، فهؤلاء اختلفوا؛ فمنهم مَنْ قال: هو غير محدودٌ من جميع الجهات إلا جهة التحت حيث يَـحُدُّه العرش الذي يجلس عليه، في زعمهم الباطل!

وأما ابن تيمية ومن وافقه من المجسمة، فقالوا: إن الله تعالى متحيّز وله قدْرٌ في ذاته، ولكنه ليس ممتدّاً في الأبعاد لا إلى نهاية، بل هو محدود من جميع الجهات الستِّ، وقد

بيَّنتُ هذه الأقوال في كتاب «الكاشف الصغير»، وذلك في مسألة الحدِّ والحيز، فليرجع إليه من شاء.

وقد اتبع ابن تيمية في هذا القول بعضَ المتفلسفة كابن رشد الحفيد الذي يروج لفلسفة أرسطو بحذافيرها بين المسلمين، وكغيره من الفلاسفة كصاحب «المعتبر» أبي البركات.

قلنا: ما يهمُّنا هنا هو الكلام على التسلسل باعتبار الزمان، والزمان ينقسم: إلى ماضٍ ومستقبل.

ومن المعلوم: أن الزمان الماضي: هو إشارة إلى أمرٍ وُجِدَ وانقضى وانتهى وتصرَّم وزال، وأما المستقبل: فهو إشارة إلى أمر يُقَدَّرُ حصولـُه في الوهم تقديراً، والمستقبلُ ليس بحاصل ولا واقعٍ الآن.

ولذلك فإذا قلنا: التسلسل في الماضي، فإننا نعني: بأن شيئاً قد تسلسل وجودُه وانقضاؤه شيئاً بعد شيء في الزمان الماضي، أي: نشير بذلك إلى أمر ندّعي أنه وُجد بالفعل في الخارج وانقضى وانتهى وجودُه، ولا نشير إلى أمرٍ مُقَدَّرٍ في ذهنِنا ووهمِنا نفترضُه افتراضاً، بحيث لا يوجد له مصداق في الخارج.

فإذا قلنا: إن هذا التسلسل في الماضي لا نهايةَ له أو لا بدايةَ له، فمعنى ذلك: أننا نقول بأنه قد تحقّق وجودُ أشياءَ بالفعل في الخارج شيئاً بعد شيء وشيئاً قبل شيء، وأن هذه الأشياء لا نهايةَ لها في الماضي، أي: لا يوجد لها بدايةٌ، ولا شيء قبلها، أي: مهما قدَّرْنا حلقةً من الحلقات، فإننا يجب علينا القولُ بأنه يوجد قبل هذه الحلقة حلقةٌ أخرى، وهكذا لا إلى بداية.

وهذا هو المقصود من قول من قال بالتسلسل في العالَـم، أو التسلسل في المخلوقات أو الموجودات الحادثة، أو التسلسل في الحوادث.

فعلى كل هذه التعبيرات: يتضمّن هذا القول أن أشياءَ وجوديةً حقيقيةً قد تحقّقت في الخارج شيئاً بعد شيء، وأن هذه لا نهايةَ لعددها بالفعل لا بمجرد التقدير والافتراض، وأن هذه السلسلة المؤلَّفة من أشياءَ وجوديةٍ خارجية قد انتهَت، أي: انتهى تحقق جميع حلقاتها وأجزائها الوجودية حتى وصلنا إلى الزمان المعاصر الحالي.

فنحن لم نصل في الوجود إلى الزمان الحاضر إلا بعد انتهاء وجودِ وانقضاء عددٍ لا نهايةَ له من الموجودات، أي: إنَّ الموجودات الحاضرةَ الآن قد سبَقَها بالفعل عددٌ لا نهاية له بالفعل من الموجودات.

هذا هو خلاصة مفهوم التسلسُل في الماضي، ويمكن التعبير عنه بإيجاز: «ما مِن موجود محقق إلا قد سبقه موجود محقق آخر لا إلى بداية».

وأما التسلسل في المستقبل: فإذا عرفنا أنّ المستقبل لم يوجد بعد، بل إننا عندما نتكلّم على المستقبل، فإنما نتكلّم عليه باعتبارِ تقدير وجودِه في وهمنا وذهننا، أي: لا يوجد في الخارج والعالـم الحقيقي شيءٌ الآن اسمُه المستقبل؛ لأن المستقبل غيرُ موجود بالفعل الآن.

إذا عرفنا ذلك، فإن عبارة التسلسل في المستقبل يتضح معناها بالمقارنة مع مفهوم التسلسل في الماضي، فالتسلسل في الماضي يتألف من أشياءَ وُجدت بالفعل وانقضت وهي لا نهايةَ لها، فيتضمن هذا وقوع المالانهاية في الخارج، كما قلنا.

وأما التسلسل في المستقبل فيعني: أنه لا يوجد موجودٌ محقَّق إلا ويُمكن تقديرُ موجود متوهَّمٍ بَعدَه.

أي: إذا قلنا: إن زيداً موجود الآن، فنقول: يُمكن أن يُوجد ابنُه في المستقبل، ولكن ابنه الآن غيرُ موجود، وإذا اعتبرنا ابنَه ـ الذي قدّرنا وجوده بشرط وجود المستقبل ـ فإننا

نقول: يمكن أن يوجد لهذا الابن ابنٌ أيضاً في المستقبل الثاني الذي ليس موجوداً بالفعل الآن، ولا في المستقبل الأول، وهكذا لا إلى نهاية.

فنلاحظ: أن الحلقات التي يتألف منها التسلسُل في المستقبل هي حلقات مُقَدَّرَةٌ متوهَّمة وليست حلقاتٍ موجودةً بالفعل، بخلاف التسلسل في الماضي المتألّف من حلقاتٍ لها وجودٌ في الخارج قد انقضى وانعدم بالفعل، وبناءً على ذلك نعلم أنه باعتبار مفهوم التسلسل في المستقبل لا يلزمُ مطلقاً وجود اللانهاية بالفعل خارجاً، بل هي مقدَّرة ذهناً واعتباراً، بخلاف اللانهاية في التسلسل في الماضي؛ فإنها موجودةٌ بالفعل، أو وُجدت وانقضت بالفعل.

ومن هذا الشرح نعلم علماً قطعياً اختلافَ ماهية التسلسُل في الماضي وحقيقته عن حقيقة التسلسل في المستقبل؛ لأن أجزاءَ الأول كلَّها وجوديةٌ، والثاني بعضُها تقديرية وهمية، وبعضها وجودية.

ومِنْ هذا، إذا قلنا: التسلسل في الماضي مستحيل التحقق؛ لأنه يلزم عنه وقوع اللانهاية في الوجود، وانقضاؤها بالفعل، وهذا محال؛ فهذا الحكمُ لا يلزم عنه أن يقال: إن التسلسل في المستقبل محالٌ أيضاً؛ لأننا مهما قدّرنا واحداً بعدَه واحد وبعدَه واحد في المستقبل، فإنه لا يلزم على ذلك وقوعُ ما لا نهاية بالفعل خارجاً؛ لأن جميعَ ما يقعُ بالفعل محدود، وإن أمكن الزيادة عليه فسيبقى محدوداً.

وبناءً على ذلك، نقول: التسلسل في الماضي محالٌ، والتسلسل في المستقبل جائزٌ.

والتحقيق: أن إطلاق اسم «التسلسل» هنا ـ أي في المستقبل ـ فيه تساهلٌ؛ لأن سلسلة الحوادث لم تتحقق بالفعل فيه، بل ما تحقّق منها محصورٌ، وما يُقدّر تحقُّقه ـ ولم يتحقّق بالفعل ـ هو المتسلسل إلى ما لا نهاية.

والأوضح أن يقال: التسلسل الذي لا نهاية له في الماضي محالٌ، والتسلسل بمعنى حصول شيء بعد شيء في المستقبل جائزٌ، وهذا لا يقال عنه: إنه لا نهايةَ له بالفعل، بل بالتقدير والإمكان فهو جائز.

فالجائز إنما هو تقديرُ حصول ما لا نهايةَ له من الحوادث التي يبتع بعضُها بعضاً، بحيث لا تصل إلى عددٍ لا نهائيٍّ، أما مع حصول ذلك فهو محال، فالأمر لن يزال يُزاد فيه على كل قدر تحقّق بقدر محدود آخر، وهكذا؛ ففي كل آنٍ فرضتَه، يتحصّل أن ما تحقّق محدودٌ محصور.

ويمثّلون على التسلسل في المستقبل بنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار.

ولا يوجد مثالٌ صحيح للتسلسل في الماضي لاستحالته، ولكن ابن تيمية من المجسّمة القائلين بقِدم العالـم بالنوع، والقائلين بحدوث صفات حادثة لله تعالى منذ الأزل؛ يدّعون ذلك مثالاً للتسلسل في الماضي، وهو مثالٌ باطلٌ محال.

وبناءً على هذا التوضيح، يكون قد بان أن من قال: إذا جاز التسلسلُ في المستقبل فيجوز التسلسل في الماضي، فهو غالطٌ قطعاً؛ لأنه سوَّى في الحُكم بين أمرين لا تساويَ بينهما، وبناءً على زعمِه أجاز القِدَمَ النوعيّ للمخلوقات، كابن تيمية والفلاسفة.

وكذلك يتضح غلطُ من قال: إذا كان التسلسل في الماضي محالاً، فيستحيل التسلسلُ في المستقبل، وبناءً عليه حَكَمَ بانتهاء حركاتِ أهل الجنة والنار، كالجهم وبعض الفرق البائدة.

فصار الحاصلُ مما مضى ثلاثة أقوال في التسلسل من حيث جوازه وإحالته:

القول الأول: أن التسلسل في الماضي محال، وفي المستقبل ـ بالمعنى الموضح ـ جائز، وهو قول أهل السنة، ومعهم جماهير المتكلمين من فرق الإسلام كالمعتزلة وغيرهم.

القول الثاني: أن التسلسل في الماضي جائز قياساً على جواز التسلسل في المستقبل، وهذا هو قول ابن تيمية وغيره من المتفلسفة والمتأثرين بهم.

القول الثالث: أن التسلسل في المستقبل ممتنع قياساً على امتناع التسلسل في الماضي، وهو قول بعض المبتدعة، ومنهم الجهم بن صفوان كما نقله عنه غير واحد من العلماء، فقال الشهرستاني بعد أن نقل بعض أقواله: «ومنها قوله: إن حركات أهل الـخُلدين تنقطع، والجنة والنار تفنَيان بعدَ دخول أهلِهما فيهما، وتلذُّذ أهل الجنة بنعيمها، وتألُّم أهل النار بجحيمها؛ إذ لا تُتصوَّرُ حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصور حركاتٌ لا تتناهى أولاً، وحمل قوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد، كما يقال: خلّد اللهُ ملكَ فلان»[١].

وقد نسب ابن أبي العز الحنفي القولَ بدوام نوع الحوادث في الماضي والمستقبل إلى أئمة أهل الحديث[٢]، وقال: «لا شك أنَّ جمهور العالـم من جميع الطوائف يقولون: إن كل ما سوى الله تعالى مخلوقٌ كائنٌ بعد أن لم يكن، وهذا قولُ الرسل وأتباعِهم من المسلمين واليهود والنصارى وغيرِهم، ومن المعلوم بالفطرة: أن كون المفعول مقارناً لفاعله لم يزَل ولا يزال معه ممتنعٌ محال، ولما كان تسلسُل الحوادث في المستقبل لا يمنع أن يكون الربّ سبحانه هو الآخِر الذي ليس بعدَه شيء، فكذلك تسلسل الحوادثَ في الماضي لا يمنع أن يكون سبحانه وتعالى هو الأوّلَ الذي ليس قبلَه شيء، فإن الربّ سبحانه وتعالى لم يزَل ولا يزالُ يفعل ما يشاء ويتكلم، إذا يشاء»[٣].

---

(١) «الملل والنحل»، ص٩٩، وانظر كتابنا: أصحاب النار ومصيرهم في الكتاب والسنة وآراء الفرق الإسلامية، فقد بينت موقف الجهم، ص١٠١-١٠٦، وموقف غيره كابن تيمية وسائر الفرق الإسلامية.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية من مجموعة الشروح الوافية» (١: ٢٠٤).

(٣) «شرح الطحاوية» (١: ٢٠٤).

وإن هذا الكلام ليتبين لنا فسادُه بعدما بيناه، وقوله: «إن هذا القول هو قول أهل الحديث والأثر وأنه قول الأنبياء والرسل...» إلخ، مجرد ادّعاء كاذب، فأين ورد في الكتب السماوية أن الله تعالى لم يزَل ومعهُ بعض خلقه؟ وأين ورد أن نوع المخلوقات قديمٌ وأفرادَها حادثة؟

بل الوارد في الشرائع كلها: أن الله تعالى ابتدأ خلق العالـم لا من شيء، وأنه لم يكُن شيء ثم كان بإذن الله تعالى.

والذي يريده ابن أبي العز بأهل الحديث الذين قالوا بذلك لا يتعدى بعض مجسّمة المحدثين مثل: عثمان بن سعيد في كتابه «الرد على بشر المريسي»، وهذا هو الذي يتعلق به هؤلاء دائماً، وقد بينت في «الكاشف الصغير» أن المشهورَ عند الكرامية أن التسلسُل محالٌ في الماضي، وقد خالفهم ابن تيميةُ وصحبُه في ذلك.

والتيمية يفرّقون بين قدم النوع وقدم الفرد والشخص، فيزعُمون أنه لا يثبت القِدم إلا للنوع، أما للفرد فلا، وعندنا: أنه لا قدم للنوع ولا للفرد، وأنّ كل شيء من المخلوقات مبتدأ بعد أن لم يكن، وأن للمخلوقات بدايةً، لم يكن قبلَهم شيء، ثم كان بتكوين الله تعالى.

ثم قسَّم ابن أبي العز التسلسلَ إلى واجب، وممكن، ومحال، قال: «فالتسسلسل في المؤثِّرين محالٌ ممتنع لذاته، وهو أن يكون مؤثِّرون كلُّ واحد منهم استفاد تأثيرَه ممن قبله لا إلى غاية.

والتسلسل الواجب: ما دلّ عليه العقل والشرع من دوام أفعال الربّ تعالى في الأبد، وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيمٌ أحدث لهم نعيماً آخر لا نفاد له، وكذلك التسلسُل في أفعاله سبحانه من طرف الأزل، وأنّ كلَّ فعلٍ مسبوقٌ بفعل آخر، فهذا واجبٌ في كلامه،

فإنه لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم تحدُث له صفةُ الكلام في وقت، وهكذا أفعالُه التي هي من لوازم حياته، فإن كل حيٍّ فعّال، والفرق بين الحي والميت الفعل، ولهذا قال غير واحد من السلف: الحيُّ الفعّال، وقال عثمان بن سعيد: كلُّ حيّ فعّال، ولم يكن ربُّنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطَّلاً عن كماله من الكلام والإرادة والفعل.

وأما التسلسُل الممكن، فالتسلسل في مفعولاته من هذا الطرف، كما تتسلسل في طرف الأبد، فإنه إذا لم يزل حياً قادراً مريداً متكلماً، وذلك من لوازم ذاته، فالفعل ممكنٌ بموجب هذه الصفات له، **وأن يفعلَ أكملُ من ألّا يفعل**، ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلقُ معه، فإنه سبحانه متقدِّمٌ على كلّ فردٍ من مخلوقاته تقدُّماً لا أول له، فلكلّ مخلوق أولُ، والخالق سبحانه لا أول له، فهو وحدَه الخالق، وكل ما سواه مخلوقٌ كائن بعد أن لم يكن»[1].

التسلسل الأول الذي حكم بامتناعه هو ما يسمى بالتسلسُل في العلل، بمعنى: أنه ما من علة إلا وهي معلولةٌ لِـما قبلها، وهكذا لا إلى نهاية، وهذا الأمر اجتمع أهلُ الإسلام على إبطاله وإحالته.

وأما النوع الثاني من التسلسل الذي قال بوجوبه، وهو التسلسُل في أفعال الله تعالى أزلاً وأبداً، ماضياً ومستقبلاً.

وقد عرفنا أن التيمية يقولون بأن الأفعال: إما لازمة وإما متعدية، وأفعال الله تعالى عندهم من كمال لله، ومن لوازم كونه حياً، وأفعاله القائمة به ـ كالكلام ـ ثابتة له أزلاً وأبداً، ولكن على سبيل التسلسل، وهكذا إرادتُه وغيرُها من الصفات الحادثة.

ويحاول ابن أبي العز أن يفرق بين التسلسل في الأفعال، فيقول: إنه واجب، وبين

---

(١) شرح الطحاوية، من مجموع الشروح الوافية (١: ٢٠٤-٢٠٥).

التسلسل في المفعولات ليقول، إنه ممكن، ويعني بالمفعولات: المخلوقات المنفصلة عن ذات الإله، أو آثار الأفعال المتعدية، ولكن كان ينبغي ألّا يفرّق بين القسمين، فإنهما كليهما ـ عند التيمية ـ من كمال الله تعالى، وكمال الله واجبٌ له.

فالحاصل: أن كلاً من التسلسل في أفعال والستلسل في مفعولاته واجبٌ لكماله عندهم.

فانظر إليه يقول: «**أن يفعل أكمل من أن لا يفعل**» فتحقُّـق المفعولات بالفعل أكملُ لله من عدم ذلك.

وقد مرَّ الإشارة إلى هذا المعنى عندهم، وهو يستلزم ـ بالضرورة ـ توقُّف كمال الإله على المخلوقات كما هو واضح.

ولكنهم يحاولون دائماً أن يغالطوا ليتخلصوا من الإعلان عن لوازم هذا القول الفاسدة، فلذلك تراه يقول: «لا يمنع أن يكون الرب سبحانه هو الآخر الذي ليس بعده شيء، فكذلك تسلسُل الحوادث في الماضي لا يمنع أن يكون سبحانه وتعالى هو الأول الذي ليس قبله شيء»، والأمر ليس كما يقول، بل إن هناك أمرين:

الأول: أن الله تعالى قبل كل شيء، والثاني: عدم قِدم شيءٍ معيَّن بالذات مع الله.

فالذي يمكن أن يتخلصوا منه بقولهم بالقدم النوعي من هذا الجانب، هو أن يصرّحوا بأنه لا يلزمهم قِدمُ معيَّنٍ بالذات مع الإله، ولكن أنّى ينفكون عن معارضة القاعدة المقرّرة في الشرع، وهي أن الله تعالى قبل كل شيءٍ؟ وأنى أن يتخلصوا ما ورد في القرآن من أن الله ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]، والأول: هو الذي ليس قبله شيء ولم يكن معه شيء أزلاً، فلو قدرنا ـ كما يقولون ـ أنه لم يزَل مع الله شيء من مخلوقاته؛ لَـما أمكننا أن نقول: إن الله تعالى هو الأول.

وفضلاً عن ذلك، فإن قولهم الفاسد ظاهرٌ في أن الله تعالى لا يجوز كمالاتِه إلا بأن يخلق بالفعل بعضَ مخلوقاته، لأن هذا أكمل له من أن يكون قادراً على ذلك ولا يخلق. وهذا في توقيف كمال الله على خلقه اعترفوا بذلك أم لم يعترفوا.

فظهر لك أن كل ما يقررونه مجرد مغالطات مبنية على أوهام باطلة، ولذلك تراهم حائرين في مقالاتهم، حائرين فيما ينسوبنه إلى مخالفيهم، وخصوصاً أهل السنة الأشاعرة.

وقد أثّـر هذا الكلام ـ الذي قرّره ابن تيمية في كثير من كتبه[1]، وكرّره من بعده ابنُ أبي العز هذا ـ في التيمية فصاروا يتصوّرون وجود أزمنة قبل أن يوجد الله تعالى شيئاً، ويقولون: إنه لا بد أن يكون الله قد خلق شيئاً في تلك الأزمنة، وينسبون إلى الأشاعرة أنه قد مرَّ على الله تعالى أزمانٌ طويلةٌ لم يفعل فيها شيئاً، ثم فعل!

فتأمل فيما قاله صالح آل الشيخ أحد شرّاح «الطحاوية»:

«المذهب الثاني: هو مذهب الأشاعرة والماتريدية ومذهب طوائـف من أهل الكلام: في أن الرب جلا وعلا كان متصفاً بالصفات، وله الأسماء، ولكن لم تظهر آثارُ صفاته ولا آثار أسمائه، **بل كان زمناً طويلاً طويلاً[2] معطَّلاً عن الأفعال جل وعلا**، له صفةُ الخلق وليس ثم ما يخلقُه، له صفة الفعل ولم يفعل شيئاً، له صفة الإرادة وأرادَ أشياءَ كونيةً مؤجَّلة غيرَ منجزة، وهكذا»[3].

ومع سخافة هذا القول ـ بعدما مرَّ بيانه من مذهب أهل السنة ـ إلا أنا نراهم

---

(١) وعلى هذا تنبني مسألة القدم النوعي للعالم، وقد كتبنا فيها بتفصيل كافٍ في الكاشف الصغير، أثبتنا فيه قول ابن تيمية بهذا القول الباطل، وكذلك فيما علقناه على رد الإخميمي على ابن تيمية، وفي ردنا على شرح ابن تيمية لحديث عمران بن حصين، فلتنظر.

(٢) تكرار طويلاً منه.

(٣) انظر شرحه على العقيدة الطحاوية في مجموعة الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية (١: ٢١٥).

يقولون ما يقولون، كأنهم يقررون أمراً مقطوعاً به، فمَن أخبرهم أن الله تعالى لم يزل يخلُق شيئاً قبل شيء، وأنه لا بدايةَ لنوع مخلوقاته؟! ألَـهُم بهذا برهانٌ أو خبر قاطع من كتاب أو سنة؟!

إننا لنتعجب فعلاً عندما نقرأ كلامهم، ويزداد العجب إذ نراهم يلزمون غيرَهم بناءً على مذهبهم، وهم لا يُراعون في ذلك أدباً من آداب البحث، فتأمّل كيف يزعمون أن الله تعالى ـ بناءً على مذهب أهل السنة الأشاعرة والماتريدية ـ قد مرّ عليه أزمانٌ متطاولة لم يكن فيها فاعلاً، إلى أن فعل، وكأنهم عميٌ لا يُبصرون تصريحاتِ أعلام الأشاعرة بأن ما قبل هذا العالـم لم يكن ثم زمانٌ؛ لنفرض فيه مضيَّ أزمانٍ على الإله تعالى لم يكن فيه فاعلاً لشيء، وكأنهم لا يعرفون أن الأشاعرة من أعظم الناس تنزيهاً لله تعالى عن المكان والزمان! بل هم يعرفون ذلك كلّه، ولكنهم قومٌ غرقت قلوبهم في محبة التشنيع على الآخرين واتّهامهم بما ليس فيهم لمجرّد صرف الناس عنهم، وترويجِ ما يقولون به من آراء شاذّة غريبة لم ينزل الله تعالى بها من سلطان.

وهم يعتقدون أن ثَمَّ مخلوقاتٍ لا بدايةَ لها قد خلقها اللهُ تعالى وأفناها، فقد قال صالح آل الشيخ: «فجنسُ مخلوقاتِ الله جل وعلا أعمُّ من أن تكون هذه المخلوقاتُ الموجودة الآن، فلا بدّ أن يكون ثمّ مخلوقاتٍ أوجَدَها الله جل وعلا وأفناها، ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته جل وعلا، فإن أسماء الرب جل وعلا، وإن صفات الرب جل وعلا لا بد أن يكون لها أثرُها، لأنه سبحانه فعّال لِـما يريد، فما أراده الله سبحانه فعَلَه، ووصف نفسَه بهذه الصفة على صيغة المبالغة الدالّة على الكمال بقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧]، فما أراده سبحانه كان، وهذا متسلسلٌ؛ كما سيأتي بيانه في الزمن الأول، يعني في الأولية، وفي الآخرية»(١).

---

(١) «الشروح الوافية» (١: ٢١٥).

إذن هؤلاء يعتقدون أن الله تعالى لمجرد كونه متصفاً بصفات فلا بد أن تظهر آثار لهذه الصفات، ومع هذه اللابدِّية التي يصرّحون بها ولا يخجلون، فإنهم يقولون مغالطةً؛ لأنه فعال لما يريد، فأين تذهب الإرادة مع اللابدِّية التي يصرّحون بها؟!

ومذهبهم هذا لا يفترق عن مذهب المتفلسفة وأهل الفيض القائلين بأن آثار الأسماء والصفات لا بدّ أن تتجلى وتظهر آثارها بمجالي الذات، أو من يقول: إن الله لا بد أن يعطي كل حسب استحقاقَه، وذلك لأنه الجواد، ولا يخفى أنّ كلّ مذهبٍ من هذه المذاهب يستلزم إنكار الإرادة والاختيار، ومهما حاولوا أن يزوّقوا ألفاظَهم بتكرار لفظ «الفاعل المختار»، فإن حقيقة مذهبهم تنافي إثبات الإرادة.

وفي كلامه إثباتُ التسلسل في الماضي، وفي المستقبل؛ بزعم أن هذا هو الكمال الإلهي، وحقيقة ذلك: أنهم يُلزمون الإلهَ بأن يُوجِد المخلوقات لمجرّد أنه قادر على إيجادهم، وكأنهم يقولون له: إن لم تخلق المخلوقات فأنتَ لست بإلهٍ ولا تستحقّ الألوهية، أو إنك تكون إلهاً ناقصاً، والنقص على الإله باطل محال.

وهذا تعدٍّ على الألوهية.

هذا المعنى هو حقيقةُ معتقدهم، ومعتقد من يُقاسِمُهُم هذا القول.

وأما أهل السنة والأشاعرة بل معهم أكثر المتكلمين يقولون لا يجب على الله تعالى أن يخلق العالم، ولو لم يخلقه لم يلحقه نقص، ولا ينافي ذلك حكمته، مع ملاحظة وجود تفاصيل أخرى للأحكام اللاحقة بعد خلق العالم. والأشاعرة يقولون: إن الله تعالى لو خلق العالم فلا يستفيد كمالاً من خلقه للعالم، ولو لم يخلقه فكذلك لا يلحقه نقص، وخلقُ العالم يكون بإرادة الله تعالى واختياره التامّ.

قال الطحاويُّ: (لم يَزْدَدْ بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته)

لاحِظْ دِقّةَ العِباراتِ: (كونهم) أي: وجودهم، مِن «كان يكون كوناً»، وهي تامّةٌ هنا، والأفعال التامّة تدل على أمورٍ لازمةٍ للفاعل، وليس على فعل أو صفة طارئة.

والباءُ سببية، أي: لم يزدد بسبب وجود مخلوقاتِه شيئاً لم يكُن قبلهم.

والضمير في «كونهم» للمخلوقات، أي: كونِ المخلوقات، والمقصود بذلك وجودُهم، ووجودُ المخلوقات هو صفة من صفاتهم هم لا من صفات الخالق جلّ شأنه.

فإذا خلقهم جلّ وعز فإنه لا يستفيد من خلقِه إيّاهم أيَّ صفة له، بل إنَّ صفاته تبقى كما كانت قبلَ أن يخلقهم، وذلك لأن الله لو استفاد بخلقِه للمخلوقات أيّ صفة، لكانت هذه الصفة: إما نقصاً أو كمالاً، ويستحيل أن تكون نقصاً؛ لأن كل ما يتصف به الإله فهو كمال، فيبقى أن تكون كمالاً، ولكن إذا كان ما استفاده الله بسبب خلقِه لهم كمالاً له، للزم عن ذلك أنَّ كمالَه مستفادٌ من المخلوقات، وهو يستلزم احتياجَ الله تعالى للمخلوقات، وهذا باطل؛ لأنه قد سبق بيان أن الله تعالى لا يحتاج إلى المخلوقات، بل هو جل شأنه غنيٌّ عن غيره، والمخلوقاتُ غير الله تعالى، فالله إذن غنيٌّ عنهم، ومعنى أنه تعالى غنيٌّ عن المخلوقات أي:أنه لا يحتاج إليهم، ومعنى ذلك: أن كماله لا يتوقف على وجودهم، بل هو حاصلٌ على جميع كمالاته الواجبة له تعالى بذاتِه لا بتوسط وجود ذواتِ غيره.

قال العلامة أكمل الدين البابرتي: «أراد بهذا الكلام أن الله تعالى موصوف بأسمائه الحسنى وصفاته العُلا أزلاً وأبداً، سواءٌ كانت صفات الذات كالحياة والقدرة والعلم والإرادة والمشيئة والسمع والبصر، أو صفات الأفعال كالتخليق والتكوين والإحياء

والإماتة، فإن كلّها صفاتٌ له قائمةٌ بذاته قديمـاتٌ مَصونات عن الزوال»[١].

يريد البابرتي بذلك الإشارةَ إلى عدم اكتساب الله تعالى صفةً بعد أن خلق الخلق، أي: أنه لا توجد صفةٌ لله تعالى ثابتةٌ له مشروطٌ اتصافُه بها بأن يخلق الخلقَ بالفعل؛ لأنه لو كان كذلك، لكان مفتقراً في كماله إلى خلقه، وهذا باطل؛ إذن جميعُ صفاته قديمة.

وأما ما أشار إليه البابرتي من صفات الأفعال، فإنه بنى كلامه على أن صفة الفعل، هي الصفة القائمة بالله تعالى التي يوجِدُ الله تعالى بها أفعالَه، كالقدرة عند الأشاعرة، وكالتكوين والإحياء والإماتة وغيرها عند الماتريدية الأحناف، فهذ الصفاتُ كلُّها عند من يُثبتها قديمةٌ وليست حادثـةً، وليس الاتصاف بأحدِها عندهم مشروطاً بوجود المخلوقات بالفعل، خلافاً للمبتدعة.

ونحن سوف نشيـر إلى أن التحقيق أنّ صفة الفعل ـ بهذا المعنى ـ تنحصر في القدرة، وأنه لا يوجد دليل قطعيٌّ على ثبوت صفاتٍ زائدة على القدرة بها يكون الفعل غير القدرة، كما ذكره السادة الماتريدية، وسوف نبين التحقيق في معنى صفة الفعل، في محلّه المناسب بإذن الله تعالى.

ولكن قد سبق أن أشرنا إلى أن التيمية يحاولون إيهامَ الناس أنهم يوافقون الماتريدية في صفات الأفعال، معتمدين على الاشتراك اللفظيّ في قولَيهما: إن صفة الفعل قديمة، ولكنهم ـ أعني: التيمية ـ يتجاهلون أنهم يريدون بصفة الفعل غيرَ المعنى الذي يريده الماتريدية، أما ما يريده الماتريدية، فقد اتضح، وأما ما يريده التيمية من صفة الفعل: إنها صفة وفعل معاً، صفة من حيث إنها قائمة بذات الله، وفعل من حيث إن الله تعالى أحدَثها بعد ان لم تكن موجودة.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» للبابرتي، ص٤٧.

وهذا خلاف ما عليه الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى، وما عليه الطحاوي هو عينُ ما يقوله أهل السنة الأشاعرة والماتريدية، فإنه كان من أئمتهم.

هذه هي إذن عقيدة أهل السنة في الله عز وجل، وهي ثابتةٌ لله تعالى من حيث هو غنيٌّ عن العالمين، فلا يصح مطلقاً القول بأن الله تعالى لما كان موجوداً قبل خلقه لم يكُن متصفاً بصفة معينة، ثم لما أوجد خلقه اتصف بصفة جديدة.

فإن كل من يقول بمثل ذلك، فإنه يلزمُه القولُ بافتقار الله تعالى إلى مخلوقاته، ومعلوم أن هذا لا يقول به عاقلٌ.

وأما وجه لزومُ الافتقار عند القول بذلك؛ فإن وجود المخلوقات ـ إذا لزم عنه اتصافُ الله تعالى بأمر لم يكن قبلَ وجودهم من صفته ـ يصبح شرطاً في اتصاف الله تعالى بهذا الأمر، وهذا الأمر لا بدّ أن يكون كمالاً كما سبق بيانه، فالحاصل: أن يكون المخلوقات شرطاً في كمال الله تعالى إذن.

والقول بشرطية المخلوقات للكمال الذي يتصف به الله تعالى معناه: احتياجُ الله إلى مخلوقاته، والقول بذلك محال باطل.

ولذلك قال ابن أبي العز في «شرحه على الطحاوية»: «وأما دوام الفعل فهو أيضاً من الكمال، فإن الفعلَ إذا كان صفة كمالَ، فدوامُه دوام الكمال»[1]، وهذه مغالطةٌ، فإنّ الكمال في القُدرة على الفعل، لا في الفعل نفسه، وإلا لكان الإله معتمداً في كمالٍ على فعله، وهذا باطلٌ بالضرورة عند أهل السنة.

وقد يتعجّب بعض الناس فيقولون: وهل يوجد بالفعل مَن اشترط وجودَ المخلوق لاتصاف الله تعالى بكمالٍ له؟ أي: هل يوجد عاقلٌ يقول بذلك؟!

(١) انظر: «شرح العقيدة الطحاوية»، الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية (١ : ٢٠٤).

ونقول له: نعم، إن بعضَ الفِرق التي تنتمي إلى الإسلام قد قالت بذلك!

بل لقد جادل بعضُ أفرادها والمنظّرون لتعاليمها وحاولوا الاستدلالَ على ذلك، وأتَوا بكلّ ما هو مَعيبٌ لمحاولة تقريب ذلك إلى الذهن البشري، ولكن أنّى لهم أن يُفلحوا في قلب الباطل حقّـاً! وفي إثبات ما يلزمهم من أن الله تعالى محتاجٌ إلى خلقه! وأن هذا النقصَ كمالٌ له، فهل يمكن أن ينقلب النقصُ في حق الواحد كمالاً في حقه؟!

وقد يقول قائل: فمَن هم هؤلاء الذين قالوا بمثل هذا القول الشنيع؟

نقول: بعض الناس ممن ينتمون إلى الدين الإسلامي يعتقدون أن الله تعالى له حجمٌ معيّن ويطلقون على ذلك اسم «القدْر المعين»[1]، ويريدون بالقدْر: نفس معنى الحجم.

وهؤلاء الذين يقولون بذلك أثبتوا الحدود لله تعالى، بمعنى النهايات لامتداد ذات الله تعالى بعد أن آمنوا بأن لها امتداداً، فجسموا الله تعالى وحدّدوه! وإثباتُ الحدود لذاته جل شأنه عن هذا الهراء، لازمٌ واضحٌ لقولهم السابق.

---

(١) وقد تكلمت على إثبات ابن تيمية للحيز والقدر والمقدار لله تعالى في الكاشف الصغير، فليرجع إليه في مسألة التحيز، ومما ذكرته هنا قوله في تأسيس التقديس (١ : ٥٤٤): «ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز ونهايته وحده الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه ـ إلى أن قال ـ ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية». اهـ ويقول ابن تيمية بعد كلام ساقه في التأسيس (١ : ٨٨): «فلو لم يباين الباري خلقه إلا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر، لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله، أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله». اهـ. ويوجد نصوص أخرى في الكاشف تبين مراد ابن تيمية بالحيز والحد والجهة والمقدار أو القدر. وليس المقام مقام تفصيل.

ثم قالوا: بما أن الله تعالى له حجمٌ معين وقدرٌ معين، فإنه لا يستحيل عليه أن يتحرّك من محلّ إلى آخر، ولا يستحيلُ عليه أن يتصرّف في ذاته بالحركة والانتقال كما يتصرف الواحدُ من البشر بذاته كذلك. فجواز التصرف ـ بهذا المعنى ـ لازم واضح من لوازم مذهبهم القبيح ذلك، بل لقد صرّح به كبيرهم ابن تيمية[1]. وما دام الله عند هؤلاء متحركاً بإرادته، فإنه يجوز أن ينتقل من محلٍّ إلى آخر.

هذه كانت المقدّمات التي اعتمد عليها هؤلاء ليقولوا بجعل المخلوقات شرطاً لكمالات الخالق.

فحاصل مذهبهم المفهوم من كتبهم: لـمّا أراد الله أن يخلق العالم، وكان الله محدوداً، والمحدودُ له جهات في نفسه، فله يمين وشمال وأعلى وأسفل، وهكذا، اختار أن يخلق العالـم تحته، فخلقه تحته، فصار هو فوقَ العالم، وجهة الفوق أكملُ من جهة التحت،

---

(١) قال ابن تيمية في منهاج السنة (١: ٢٢٥) يخاطب الشيعة: «والفلاسفة الدهرية قالوا بقدم العالم وأن الحوادث فيه لا إلى أول وأن الباري موجب بذاته للعالم ليس فاعلاً بمشيئته وقدرته ولا يتصرف بنفسه، وأنتم وافقتموهم على طائفة من باطلهم حيث قلتم أنه لا يتصرف بنفسه، ولا يقوم به أمر يختاره ويقدر عليه وجعلتموه كالجماد الذي لا تصرف له ولا فعل، وهم جعلوه كالجماد الذي لزمه وعلق به ما لا يمكنه دفعه عنه ولا قدرة له على التصرف فيه، فوافقتموهم على بعض باطلهم.

ونحن قلنا بما يوافق العقل والنقل من كمال قدرته ومشيئته وأنه قادر على الفعل بنفسه كيف يشاء». اهـ.

وقد بينت مذهب ابن تيمية في هذا المعنى في الكاشف الصغير فقلت: «واعلم أن اتصاف الله بالفعل اللازم، هو معنى كون الله متصرفاً بنفسه، فالله يتصرف بنفسه بمعنى يوجد في ذاته أفعالاً يلزم عنها تغير في أحوال الذات وهذا التغير نتيجة تصرف الله بذاته، وتصرفه بذاته يلزم عنه أن الذات تحصل على كمالاتها بالتدريج، فالحالة اللاحقة كمال والحالة السابقة كمال، كل منهما كمالٌ في الوقت المعين».

ولذلك فإنّ الله تعالى اختار جهةَ التحت للعالم، واختار جهةَ الفوق لذاته، فصار الله تعالى في جهة الفوق التي هي كمالٌ له، وذلك بعد أن خلَق العالم.

فكونُ الله تعالى في جهة الفوق ـ الذي هو كمالٌ له على رأيهم وزعمهم ـ أمر لم يجُز حصولُه له إلا بعد خلقِه المخلوقات. فوجودُ المخلوقات إذن شرطٌ في حصول هذا الكمال.

فهذا هو ما يلزمهم بأن الله تعالى يحتاجُ إلى المخلوقات في الاتصاف بكمالاته، وذلك أن اتصافه بالصفات الحادثة متوقف على خلقه للمخلوقات على صدور أفعال معينة من المخلوقات.

وأنت ترى أن ذلك كلَّه يُخالف ما نصّ عليه الإمام الطحاوي في المتن أعلاه، لما قال: «لم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته».

ألا ترى أن هذا يعارض قول المجسمة بأن الله تعالى على العرش جالسٌ، وأن كونه على العرش أكملُ من كونه لا على العرش، والعرشُ مخلوقٌ، إذن فالحاصل ـ على مذهبهم ـ: أن كون الله تعالى على العرش كمالٌ لله مشروطٌ بوجود العرش الذي هو مخلوق. وهذا غاية القبح.

وكذلك نفس قولهم في نزول الله تعالى بذاتِه إلى السماء الدنيا، فإنهم لا شك أنهم يقولون: إن هذا كمالٌ له، وهذا الكمال لم يكن ليحصل لولا أن المخلوقاتِ موجودة؛ إذ بلا سماء يُمكن النزول إليها، كيف يمكن النزول؟!

وكذلك يقولون في كونه خالقاً، فإنهم يقولون: لا يكون الله خالقاً بالفعل إلا بعد إيجاده المخلوقات. وقبل ذلك فليس بخالق بالفعل، ولكن كونه خالقاً بالفعل كمال له، فيلزم من ذلك ـ على مذهبهم ـ وجوب أن يخلق الله تعالى المخلوقات، فاشترطوا بذلك

لحصول الكمال لله تعالى وجود المخلوقات، ووقعوا في محظورٍ آخَرَ هنا، وهو إيجاب ذلك على الله تعالى، وسوف يأتي مزيد توضيح لهذه النقطة قريباً.

وكذلك قولهم بحدوث الصفات في ذاتِه الله تعالى: إما لسبب معلوم، أو غير معلوم كما نقلنا عن بعضهم، كالغضب الذي يحدُث في ذات الله تعالى بعد أن يفعل المخلوقُ معصيةً، أو الرضى الذي يحدث في ذات الله تعالى ويُصبح صفةً له نتيجةً لفعل المخلوق طاعةً، فجعلوا المخلوق سبباً لحدوث بعض صفات الإله.

ومذهب هؤلاء لم يجرؤ الفلاسفة على القول به؛ لقبحه وسخافته! ولكنك ترى هؤلاء ينسبون ذلك أيضاً إلى الصحابة والتابعين بل إلى أهل السنة، وليس ذلك إلا افتراء صريحاً.

قال الإمام الطحاوي من قبل: «**ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه**»، وكان من الأمور التي استنتجناها من هذا الكلام: أن الله سبحانه كان في الأزل وحدَه، كان ولم يكُن شيء معه، كان ولم يكن شيء قبلَه، كان ولم يكن شيءٌ غيره، وكان قبلَ كلِّ شيءٍ.

ما دام هذا النصُّ يُفهَمُ منه هذه الأصول، وهي تبيّن وصفَ الله تعالى قبل أن يخلق الخلق، فإنّ من الطبيعي أن يتساءلَ القارئ المسلمُ: ما الحال إذن بعد الخلق؟ أي: بعد وجود المخلوقات، هل يطرأ على الله تعالى شيء بعد أن خلَقَهم؟

لذلك فإنَّ الإمام الطحاوي تنبّه إلى هذا المعنى فقال تقديراً: قد يرد على الذهن سؤال وهو: هل الله سبحانه بعد أن خلق المخلوقات اكتسب شيئاً من المخلوقات، أو من نفس فعله، أي: هل اتَّصف بصفةٍ زائدة لم يكن من قبل متصفاً بها؟

هذا السؤال يبني عليه الإمام الطحاويّ قاعدةً عظيمة في علم التوحيد، قال في جوابه: لا، لم يزدَد بكونهم شيئاً لم يكن قبلَهم من صفته، أي: أنَّ صفاتِ الله سبحانه قبل

إيجاد المخلوقات هي صفاتُه بعد إيجاد المخلوقات، أي: أنه لم يَحدُثْ ولم يطرأ عليه صفَةٌ حادثة، ولا حالة عارضة، ولا هيئة طارئة بعد إيجاد المخلوقات.

هذا كلامٌ من الإمام الطحاوي ينفي به حدوثَ التغير على الله، فهو صريحٌ في منع التغيُّر على الله؛ سواء في الذات، أو في الصفات الحقيقية، وهذه هي عقيدة أهل السنة وأهل الحق.

ولكن يقول ابن تيمية خلافاً لهم: لم يَمُـرَّ على الله زمنٌ لم يكُن معه شيء من مخلوقاته، والزمن عند ابن تيمية أزليّ. ويقول: إنَّ الله تعالى صار بعد أن خلق العرش في جهة الفوق، وأن هذه الجهة كمالٌ لله تعالى، ومعلومٌ أن الجهة لا تثبت إلا بنسبةٍ بين اثنين، وقال: إن الله تعالى ينتقل من محلّ إلى محلّ، إلى غير ذلك مما وضحناه في كتابنا عنه، وكلُّ هذا الكلام يُنافي القاعدةَ السابقة.

وأما ما ورد عن بعض المتقدمين: «كان الله ولا مكان وهو الآن على ما عليه كان»، وجاء في الحديث: «كان الله ولم يكن شيء غيره»[1]، فزاد بعضهم: «وهو الآن على ما عليه كان»، وهذه الزيادة ليست من الحديث، وإن كان لها معنىً صحيحٌ كما نوضحه.

وقد نبّه على ذلك ابن عربي في «الفتوحات المكية» فقال: «فالله سبحانه لم يزل في أزله بذاته وصفاته وأسمائه، لم يتجدّد عليه حال، ولا ثبت له وصف من خلق العالم، لم يكن قبل ذلك عليه، بل هو الآن على ما كان عليه قبل وجود الكون، كما وصفه ﷺ حين قال: «كان الله ولا شيء معه»، وزيد في قوله: «وهو الآن على ما عليه كان»، فاندرجَ في

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، (٣١٩١). وكتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤١٨).

الحديث ما لم يقُله ﷺ، ومقصودُهم أي: الصفة التي وجبت له قبلَ وجود العالم، هو عليها والعالم موجود، وهكذا هي الحقائق عند من أراد أن يقف عليها»(١).

ومع أن هذه العبارة ليست حديثاً، إلا أن معناها صحيح، وهو موافق لكلام الطحاوي في هذا الموضع، أي: لم يستفد الله تعالى من مخلوقاته صفةً تُضيف إليه كمالاً لم يكن له قبل ذلك.

وورد في «نظم الدرر» للبقاعي في تفسير سورة الصمد: «قال الإمام جعفر بن الزبير: لما انقضى مقصودُ الكتاب العزيز بجملته عاد الأمرُ إلى ما كان، وأشعر العالم بحالهم من تردُّدهم بين عدمين ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَ﴾ [العنكبوت: ٢٠]، فوجودهم

---

(١) وهذا من كلام ابن عربي اللطيف المنيف، في «الفتوحات المكية»، في ذكر بعض مراتب الحروف من الجزء الأول، وكم في كتبه من فوائدَ، مع ما فيها من محاذيرَ أيضاً، ولذلك نبّه أكابر أهل السنة أنه لا ينبغي بطلبة العلم المبتدئين أن ينظروا في كتبه، وهو ما عليه العمل الآن في بلاد الإسلام كافة، وقد سمعت ذلك من أكابر العلماء في مصر والشام والعراق واليمن وعلماء الحرمين وغيرهم في المشرق والمغرب.
والغريب: أن أكابر المحدثين يعزون التنبيه دائماً إلى أن هذه زيادة على الحديث إلى ابن تيمية، وحقُّه أن يُعزى إلى ابن عربي الحاتمي الصوفي، كما رأيتَ؛ لأنه قبله، وأنا أكيدٌ أن ابن تيمية قرأها من كتابه! ولكنا نرى علماءَ الحديث يعزون التنبيه إلى ذلك لابن تيمية، فقد قال العيني في «شرحه على البخاري»: «وفي رواية غير البخاري: «ولم يكن شيء معه»، ووقع هذا الحديث في بعض المواضع: «كان الله ولا شيء معه»، وهو الآن على ما عليه كان وهي زيادة ليست في شيء من كتب الحديث. نبه عليه الإمام تقي الدين ابن تيمية».
وكذلك قال ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» أيضاً: «وقع في بعضِ الكُتب في هذا الحديث: «كانَ اللهُ ولا شيء معَهُ، وهو الآن على ما عليهِ كانَ»، وهي زيادة ليست في شيء من كُتب الحديث، نبّه على ذلكَ العلّامة تقيّ الدِّين ابن تيميّةَ».
وتداول الناس من بعد ذلك عزوَ التنبيه على أنها زيادة على الحديث إلى ابن تيمية.

منه سبحانه وتعالى، وبقاؤهم به، وهم وجميع ما يصدر عنهم من أقوالهم وأفعالهم كلُّ ذلك خلقُه واختراعه، وقد كان سبحانه وتعالى ولا عالـم ولا زمانَ ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، لا يفتقر إلى أحد، ولا يحتاج إلى مُعين، ولا يتقيّد بالزمان، ولا يتحيّز بالمكان، فالحمد لله رب العالمين، أهل الحمد ومستحقِّه مطلقاً».

وهذا الذي يفسّر به البقاعي هذه العبارة «وهو الآن على ما عليه كان» تفسير صحيح، فالمراد بها ـ كما قررناه ـ: نفيُ المكان والزمان والتغيُّر عن الله تعالى، وليس المراد بها نفي خلق الإله، أو إثبات أنهم مجردُ مظاهر تقومُ بعين الذات، ولا وجودَ لهم فقيرغير وجوده جل شأنه الغني[1].

---

(١) وبعضهم حمل هذه العبارة على محمل وحدة الوجود كما سنشير، قال الآلوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَـٰرَهُمْ ﴾ من سورة البقرة[٢٠]: «وفي الآية دليل على أن الممكن الحادث حالَ بقائه مقدور؛ لأنه شيء، وكل شيء مقدور له تعالى، ومعنى كونه مقدوراً: أن الفاعل إن شاء أعدمه وإن شاء لم يعدمه، واحتياج الممكن حالَ بقائه إلى المؤثر مما أجمع عليه من قال: إن علة الحاجة هي الإمكان ضرورةَ أن الإمكان لازمٌ له حال البقاء، وأما من قال: إن علة الحاجة الحدوثُ وحدَه، أو مع الإمكان، قال باستغنائه؛ إذ لا حدوث حينئذٍ وتمسك في ذلك ببقاءِ البناء بعد فناء البناء، ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا: إن الجواهر لا تخلو عن الأعراض، وهي لا تبقى زمانَين، فلا يتصوّر الاستغناء عن القادر سبحانه بحال، وهذا مما ذهب إليه الأشعريّ، ولِـما فيه من مكابرة الحس ظاهراً أنكره أهلُ الظاهر، نعم يسلّمه العارفون من أهل الشهود، وناهيك بهم! حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: إن الجواهر لا تبقى زمانين أيضاً، والناس في لبس من خلق جديد، وأنا أسلّم ما قالوا، وأفوض أمري إلى الله الذي لا يتقيد بشأن، وقد كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان». «روح المعاني» (١ : ١٨٢).

فها أنت تراه يحمل قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان»: أنه لا كونَ إلا لله تعالى، وأن الجواهر والأعراض لا بقاءَ لها، بل هي شؤون الحق تعالى، ومع أن ذلك خلافُ مذهب أهل السنة؛ فالجواهر لا تقومُ في ذات الإله، ولذلك قالوا: إنها مستغنية عن المحالّ، غير مستغنية عن الفاعل والمخصّص، وأما تعليلُه لقول الأشعري ففيه نظرٌ تفصيلُه في كتب علم الكلام المطوّلة. =

ولكن ابن تيمية خالفَ ذلك، فقال: إن الله تعالى استفاد أوصافاً كمالية لا يمكن تقدير ثبوتها إلا بعد وجود المخلوقات، مثل الجهة والمكان والحركة، ولذلك: فإما أن لا يُثبت ابن تيمية هذه الكمالاتِ المزعومة لله تعالى، أو يقول: لم يكن الله تعالى وحدة قطُّ، أي: ما من زمان متوهّم إلا وكان مع الله تعالى بعضُ مخلوقاته! هذا هو مذهب ابن تيمية.

وأما القائلون بوحدة الوجود، فخالفوا هذه العبارة ـ أعني: عبارة الإمام الطحاوي المذكورة ـ ومعناها من جهة أخرى، وذلك أنهم، لـمّا قالوا بأنْ لا وجودَ لغير الله تعالى، ولا يُتصوَّر وجودُ غيره، لا للعالـم ولا لغير العالَـم، بل كلُّ ما نشاهده، فإنما هو نِسبٌ واعتباراتٌ قائمة بعَين ذات الله تعالى، لا وجودَ لها في نفسِها، ولكن وجودُها هو عين وجود الله تعالى!

لما قال هؤلاء بهذه العقيدة الفاسدة، لزمهم أن يقولوا بعدم وجود العالـم بوجودٍ

= وقال أيضاً: «﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت: ٥٣]، فيه إشارة إلى أن الخلق لا يرَون الآيات إلا بإراءته عز وجل، وهي كشف الحجب ليظهر أن الأعيان ما شمّت رائحةَ الوجود ولا تشمه أبداً، وأنه عزّ وجل هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، كان الله ولا شيء معه، وهو سبحانه الآن على ما عليه كان، وإليه الإشارة عندهم بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: ٥٣] ومن هنا قال الشيخ الأكبر قُدّس سرُّه:

ما آدمُ في الكون ما إبليسُ ... ما ملك سليمـان وما بلقيسُ
الكلُّ إشـارةٌ وأنت المعنى ... يا من هو للقلوب مغناطيسُ

وأكثر كلامه ـ قُدّس سرَّه ـ من هذا القبيل، بل هو أمُّ وحدة الوجود، وأبوها وابنها وأخوها».
فهو يبني ـ كما ترى ـ على أنْ لا وجود إلا لله تعالى، وأنّ الأعيان ما شمّت رائحةَ الوجود، وليت شعري! إن في ذلك مخالفة صريحة لـمذهب أهل السنة، ولا يكفي للقول بها أن يقول بها وليٌّ أو غيره؛ إذ العقائد لا تُؤخذ من كلام الأولياء، بل من البراهين النقلية والعقلية، على أنا لا نسلّم أنّ كل وليٍّ قد قال بذلك، بل كثيرٌ من الأولياء والصوفية قائلون بنقيضِ وحدة الوجود، لا ما يتوهّم كثير من الناس أنّ كل صوفيٍّ؛ فإنه قائل بوحدة الوجود.

زائد على وجود الإله مغايرٍ له، فلذلك قالوا: «وهو الآن على ما عليه كان»، أي: كما كان وحده موجوداً، فهو الآن موجود وحدَه أيضاً، فلم يُحدث الله تعالى شيئاً موجوداً هو العالم، بل غاية ما أوجده إنما هو نِسَبٌ اعتباريةٌ طارئة على ذاته العليَّة، هذا ما زعمه هؤلاء.

ونحن عرفنا أن كلًّا من المجسمة وأهل الوحدة الوجودية، مخطئون في قولهم هذا، ويبقى مذهبُ أهل السنة الذين قالوا: إن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره ولا معه، ثم أوجد العالـم لا في ذاته، ولا كنسبة عدمية قائمة بذاته، بل وجودُ العالـم غيرُ وجود الله تعالى في الحقيقة، ولا نسبة بين الله تعالى وبين العالـم إلا كون العالـم مخلوقاً، والله تعالى خالقاً له.

فتحصّل أن مذهب أهل الحق قائـلٌ بالحق في هذه المسألة، متميز عن مذاهب المبطِلين.

أين كان الله قبل أن يخلق المخلوقات؟ كان بلا مكان، الله لا يحده مكان لأن من صفة المكان المحدودية، ولكن لا يمكن أن تفترض عند ابن تيمية أن الله كان قبل مخلوقاته؛ لأنه على مقتضى مذهبه في القدم النوعي للعالم: كان الله ولم يزل ومعه بعضُ مخلوقاته.

أما عند أهل السنة: كان قبلَ خلقِه المخلوقات، ثم أوجد بإرادتِه المخلوقات.

إذا فرضنا أن هذا الفرْض صحيحٌ ـ وهو صحيحٌ ـ ثم سألنا: أين كان الله؟

فالجواب: كانَ ولا مكان.

وسألنا: أينَ الله بعد أن خلق المخلوقات؟

فالجواب: هو على ما عليه: كان بلا مكان.

لأنه لو كانَ قبل المخلوقات بلا مكان، ثم صار بعد أن خلق المخلوقات على مكان، لطرأ عليه صفةٌ لم تكن قبلهم من صفاته، وهي المكان.

وهذا خلافُ ما قرّره الإمام الطحاوي، ووافقه عليه جماهير أهل السنة.

قال الإمام الغزالي: «وهو على كل شيء شهيد؛ إذ لا يُماثل قربُه قربَ الأجسام، كما لا تماثل ذاتُه ذات الأجسام.

وإنه لا يحلّ في شيء، ولا يحلّ فيه شيء، تعالى عن أن يحويَه مكان، كما تقدّس عن أن يحُدّه زمان، بل كان قبلَ أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان، وإنه بائنٌ من خلقه بصفاته، وليس في ذاته سواه، ولا في سواه ذاته، وإنه مقدَّس عن التغيُّر والانتقال، لا تحلُّه الحوادث، ولا تعتريه العوارض، بل لا يزال في نعوتِ جلالِه منزَّهاً عن الزوال، وفي صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال، وإنه في ذاته معلومُ الوجود بالعقول، مرئيٌّ الذات بالأبصار، نعمةً منه ولطفاً بالأبرار في دار القرار، وإتماماً للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم»(١).

قال ابن جماعة: «نقول لهؤلاء: أين كان الله تعالى قبل أن يخلق العرش والفرش والسماء والأرض، وقبل أن يخلق الزمان والمكان، وقبل أن تكون جهاتٌ ستّ؟

فإن قالوا: لم يكن له جهةٌ ولا مكان.

فنقول: قد اعترفتُم بما نقول نحن به، وهو الآن على ما عليه كان.

وإن زعموا أنّ العالـم قديمٌ بقِدم الله تعالى، فقد تداوَوْا من داءٍ بداءٍ، واستجاروا من الرمضاء بالنار، ووجب أن ننتقل بهم إلى إثبات حدوث العالم، والله هو ولي الهداية والتوفيق»(٢).

---

(١) «قواعد العقائد»، التنزيهات، الإمام أبو حامد الغزالي، ص٥٣ وما بعدها.

(٢) «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل»، محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحقيق شيخنا العلامة وهبي الغاوجي، ص٦٨.

وقال أيضاً: «واتفق السلف وأهل التأويل على أن ما لا يليق من ذلك بجلال الربّ تعالى غير مراد: كالقعود والاعتدال.

واختلفوا في تعيين ما يليق بجلاله من المعاني المحتملة، كالقصدِ والاستيلاء، فسكت السلفُ عنه، وأوّله المؤولون على الاستيلاء والقهر؛ لتعالي الربّ عن سمات الأجسام من الحاجة إلى الحيز والمكان.

وكذلك لا يُوصف بحركةٍ أو سكون، أو اجتماع وافتراق؛ لأن ذلك كلَّه من سمات المحدَثات، وعروض الأعراض، والربّ تعالى مقدَّس عنه.

فقوله تعالى: ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ يتعين فيه معنى الاستيلاء والقَهر، لا القُعود والاستقرار؛ إذ لو كان وجوده تعالى مكانياً أو زمانياً للزم قِدمُ الزمان والمكان، أو تقدُّمهما عليه، وكلاهما باطل؛ فقد صحّ في الحديث «كان الله ولا شيء معه»، وللزم حاجتُه إلى المكان، وهو تعالى الغنيُّ المطلَق المستغني عما سواه، كان الله ولا زمانَ ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان، وللزم كونه محدوداً مقدّراً، وكل محدود ومقدّر جسم، وكل جسم مركَّبٌ محتاجٌ إلى أجزائه، ويتقدّس من له الغنى المطلَق عن الحاجة، ولأن مكانَ الاستقرار ـ لو قُدِّرَ ـ حادثٌ مخلوقٌ، فكيف يحتاج إليه مَن أوجدَه بعد عدمه، وهو القديم الأزلي قبله»[1].

وأما ابن تيمية فحاصل مذهبه: هو الآن في أجلّ مكانٍ وأعلى مكانٍ ـ بزعمه ـ وهو العرش، أي: إنه جالس على العرش مستقرٌّ عليه بمماسّة، وهذا معناهُ اتصافُ الله بصفة حادثة؛ لأن وجود العرش حادثٌ بلا ريب ولا شكٍّ، أو يقول بقِدمه، وهو إشكال خطير، ولا يقول ابن تيمية كما هو معلوم بقدم شيء معين بصريح عبارته، لأنه دائما يصرح بأن كل شيء غير الله تعالى فهو حادث العين، والإشكال عنده في القدم النوعي كما بيناه.

---

(١) «إيضاح الدليل»، ص١٠٤.

والمعنى الذي يقول به ابن تيميةَ نفاه الطحاويُّ في هذا النصِّ.

فالحاصل: أنه على طريقة المجسمة الحشوية المتنسبين ظلماً للسلف: لَمّا كانوا يعتقدون أن الله تعالى محدودٌ، وأنه لا بد أن يكون في مكانٍ وفي جهةٍ من المخلوقات؛ لأن وجودَه له خصائص وجود المخلوقات من الحد والحيز والجهة وقيام الحوادث بذاته وغير ذلك، وإن زعموا ـ بعد ذلك ـ أنه يخالفهم في الحقيقة! فقد وردَ في أذهانهم هذا السؤال: ما هو الأليقُ بالله: وجوده فوق العرش أم تحت العرش؟

ومن الطبيعي أن يكون فوقُ أفضلَ بالنسبة لهم ـ أي: في عقيدتهم في الله تعالى ـ فيصير عندهم وجودُه فوق العرش صفةَ كمال لله تعالى.

هكذا يتصوّرون الإلـه! وهكذا يحكمون بأحكام مبنية على الوهم والتـصوُّر والكيفية على الإله، ثم بعد ذلك يقولون: إنهم لا يخوضون في ذات الإله، ولا يتكلمون في الذات، والحقيقة: أن كل كلامهم في هذا الباب خوضٌ في ذات الإله، وقياس للإله على ذوات المخلوقات.

أما في عُرْفِنا ـ أي: ما نعرفه ونعلمه ـ نحن، وفي عقيدتنا، فلا هذا ولا ذاك؛ لأن معنى هذا: وجوده بمكان؛ لأن الله موجود قبل الفوق وقَبْلَ التَّحْتِ، الله موجود قبلَ خلقه العرش بلا مكان، وهو الآن على ما عليه كان.

فأصل هذا السؤال ـ إذا أريد به الحقيقة العرفية الحسية ـ منفيٌّ عندنا، فلا يخطر في بالنا تصوُّرٌ فيه نسبةُ المكان لله تعالى أصلاً، وذلك كلُّهُ مبنيٌّ عندنا على نفي التشبيه، ومبنيٌّ على نفي كون حقيقةِ الله تعالى مثيلَ أو تشبه ـ حقيقةِ المخلوقات.

فإيراد السؤال ـ على سبيل الحقيقة ـ يستلزم الإقرار الضمنيّ بوجود مكانٍ لله تعالى ومحدوديةٍ له، وهذا باطل، ولكن السؤال بـ«أين» ـ إذا ورد ـ فإنه يُحمل على معنىً آخرَ لائقٍ بالإله، غير المعنى الجسماني الجِهَويّ الحسي الذي يسرّ به التيمية والمجسمة.

وبناءً على كلامهم: وجود الله فوق العرش صفةُ كمال، إذن اتصاف الله تعالى ـ عندهم ـ بهذا الكمال أي: كونه فوق العرش؛ هل يمكن أن يتصفَ به قبل أن يخلق العرش؟ مستحيل، إذن يجب أن يخلقَ العرشَ لكي يتصف بهذا الكمال، إذن صار اتصافُه بهذا الكمال مشروطاً بخلقه العرش، فهو بحاجة إلى المخلوقات لكي يتصف بهذا الكمال، فإن هذا هو معنى الاحتياج كما وضحناه.

فإن اتصاف الله تعالى بكونه فوق العرش ـ الذي هو كمالٌ عندهم ـ متوقف على خلق العرش، فهذا بيانُ توقُّفِ كمال الله على بعضِ مخلوقاته، وهو قول منافٍ للتوحيد كما هو واضح.

ولهذا قال أهل السنة: إن القول بأنَّ الله مستوٍ على العرش ـ أي: أنه جالس ـ يستلزم حاجته للمخلوقات، وقد خفيَ وجهُ الاستلزام الذي وضّحناه على كثير من الناس.

صرَّح ابن تيمية بقول بعض المجسمة بتأثر الله تعالى بمخلوقاته في «كتاب الرد على أساس التقديس»[1]، ولم يمنع ذلك، وقد مرَّ ذكر ذلك في كلام ابن عثيمين،

---

(١) قال ابن تيمية في الرد على تأسيس التقديس للرازي (١: ٥٦٦) وما بعدها: «الوجه الثاني أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية فيقولون لا نسلم أن العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجاً إليهم فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته كما لا يفعلون شيئاً من الأفعال إلا بذلك فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فأجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعاءهم وأفعالهم فهو المجيب لما خلقه وأعان عليه من الأفعال وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أوغضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوعتحولعن أفعال عباده فإن هذا يقوله كثيرمن أهل الكلام مع موافقة جمهورأهل الحديث وغيرهم فيه مقامان مشكلان:

أحدهما مسألة حلول الحوادث والثانية تأثير المخلوق فيه وجواب المسألة الأولى مذكور في غير هذا الموضع.

=

= وجواب السؤال الثاني: أنه لا خالق ولا بارئ ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو فلا حول ولا قوة إلا به وكل ما في عباده من حول وقوة فبه هو سبحانه فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه سبحانه وتعالى الغني عما سواه.

وهؤلاء يقولون هذا الذي ذكرناه أكمل في صفة الغني عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة فإن أولئك يقولون لا يقدر أن يتصرف بنفسه ولا يقدر أن ينزل ولا يصعد ولا يأتي ولا يجيء ولا يقدر أن يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته وقدرته من كونه لا يقدر على مثل ذلك ولا يمكنه أن يقيم نفسه إلا بنفسه كما أنه سبحانه إذا خلق الأسباب وخلق بها أموراً أخرى ودبر أمر السماوات والأرض كان ذلك أكمل وأبلغ في الاقتدار من أن يخلق الشيء وحده بغير خلق قوة أخرى من غيره يخلقه بها فإن من يقدر على خلق القوى في المخلوقات أبلغ ممن لا يقدر على ذلك ولهذا كان خلقه للحيوان ولما فيه من القوى والإدراك والحركات من أعظم الآيات الدالة على قدرته وقوته قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين قال عثمان بن سعيد الدرامي في نقضه على المريسي وصاحبه: وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ومقداره ووزنه من صغير أو كبير وزعمت كالصبيان العميان إن الله أكبر من العرش أو أصغر منه أو مثله فإن كان الله أصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه وإن كان أكبر من العرش فقد ادعيتم فيه فضلاً عن العرش وإن كان مثله إذا ضم إلى العرش السماوات والأرض كانت أكبر مع خرافات تكلم بها وترهات يلعب بها وضلالات يضل بها لو كان من يعمل لله لقطع قشرة لسانه والخيبة لقوم هذا فقيههم والمنظور إليه مع التمييز كله وهذا النظر وكل هذه الجهالات والضلالات فيقال لهذا البقباق النفاج إن الله أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق ولم يحمله العرش عظماً ولا قوة ولا حملة العرش حملوه بقوتهم ولا استقلوا بعرشه ولكنهم حملوه بقدرته وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا وجثوا على ركبهم حتى لقنوا لا حول ولا قوة إلا بالله فاستقلوا به بقدرة الله وإرادته ولو لا ذلك ما استقلبه العرش ولا الحملة ولا السماوات ولا الأرض ولا من فيهن ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم أكبر من السماوات والأرض وكيف تنكر أيها النفاج أن عرشه يقله والعرش أكبر من السماوات السبع والأرضين السبع ولو كان العرش في السماوات والارضين ما وسعته ولكنه فوق السماء السابعة... إلخ» فلينظره من شاء. =

حيث قال: إن بعض صفات الله تعالى تكون بسبب[١].

ونحن بيّنا أن السببَ المذكور هو طاعةُ العباد أو معصيتهم، وابن تيمية يذكر هذه المسألة ـ أعني: تأثر الله تعالى وانفعاله ـ تحت عنوان أن الله يتصرّف بنفسه، ويدعي أن الذي يتصرّف بنفسه أكمل من الذي لا يتصرف بنفسه[٢].

وهو يحاول بكلامه هذا أن يخفّف من ظهور الشناعة التي تصدُر عن قوله، وواضحٌ ـ لدى أدنى نظر ـ أن كلامَه لا يكفي لدرءِ إثباتِ الاحتياج إلى الذات الإلهية؛ لأن ما احتاج إلى شيء من جهة معينة، وكان هذا الشيء محتاجاً إليه من جهة أخرى، فاحتياج الشيء إليه لا يستلزم أنه غيرُ محتاج إليه، فيلزم أن الله تعالى ـ عند ابن تيمية ـ محتاج إلى العالم، في كونه في جهة، مع أن العالـم محتاج إلى الله تعالى في وجوده، فأصل الاحتياج غيرُ منفيٍّ عند ابن تيمية.

أما نحن فنقول: إن الله مستوٍ على العرش استواءَ تدبير، لا استواء جلوس، بل استواء خلق وتدبير وأمر ونهي. أي: إن استواء الله تعالى معناه: تمامُ تدبيره للعرش وما دونه، فالاستواء وصفٌ لفعل الله تعالى في العرشِ لا لفعلِه في نفسه، كما يتصوّر المجسمة؛ فإنهم يقولون: إن الاستواء هو فعلٌ فعَلَهُ الله تعالى بنفسه، أي: محلُّ الفعل هو ذاتُ الله تعالى، وكذلك عندهم الكلام والنزول والضحك، قال ابن عثيمين: «ولا يصح

= وابن تيمية يسوق كلام هؤلاء ولا يعترض عليهم ولا يردهم، بل نقولاته تدل على أنه يرتضي هذا المذهب.

(١) ارجع إلى الفقرة التي نقلناها عن العثيمين في تقسيم الصفات على مذهبهم.

(٢) من أراد التفصيل في بيان هذه المسألة، فليرجع تفضلاً إلى كتاب «الكاشف الصغير» عن عقائد ابن تيمية، فقد شرحت فيه كلامه، وبينت مرامه، في التأثر والتأثير، والانفعال، والتصرف بالذات، التي ينسبها لله تعالى ويعتبرها كمالاً له جل شأنه.

أن يُنسب فعلُ العبد إلى الله تعالى على سبيل المباشرة؛ لأن المباشر للفعل الإنسان، ولكن يصحّ أن يُنسب إلى الله على سبيل التقدير والخلق، أما ما يفعله اللهُ بنفسه كاستوائه على عرشه وكلامِه ونزوله إلى السماء الدنيا وضحكه، وما أشبه ذلك فهذا يُنسب إلى الله تعالى فعلاً مباشرةً»[١].

فأنت ترى كيف يقول: إن الاستواء هو فعلٌ يفعلُه الله تعالى بنفسِه مباشرةً، أي: يقوم هذا الفعل الحادثُ بذات الله تعالى، وكذلك الكلامُ وسواه مما ذكره، بخلاف فعلِ الإنسان؛ فإن الله تعالى يخلُق هذا الفعل، ولا يقوم هذا الفعل بذات الله بل بذات العبد[٢].

وقد صرح العثيمين بأن الاستواء ـ عندَهم ـ هو استقرار على العرش، فقال عندما أراد ذكر مثال على التأويل الممنوع الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره: «مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ظاهرُ اللفظ أن الله تعالى استوى على العرش: استقرّ عليه، وعَلا عليه، فإذا قال قائل: معنى ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾: استولى على العرش، فنقول: هذا تأويلٌ عندك؛ لأنك صرفتَ اللفظ عن ظاهره، لكن هذا تحريفٌ في الحقيقة؛ لأنه ما دل عليه دليل، بل الدليل على خلافه، كما سيأتي إن شاء الله».

وقال أيضاً: «فإن سألت: ما معنى الاستواء عندهم؟ فمعناه: **العلو والاستقرار**.

وقد ورد عن السلف في تفسيره أربعة معاني: الأول: «علا»، والثاني: «ارتفع»، والثالث: «صعد»، والرابع: «استقر».

لكن «علا» و«ارتفع» و«صعد» معناها واحد، وأما «استقر»، فهو يختلف عنها»[٣].

---

(١) «شرح العقيدة الواسطية» (المحاضرات السنية)، مكتبة طبرية (١: ١٧٠).

(٢) وقد تكلمت على مفهوم التصرف بالذات عند ابن تيمية في كتاب «الكاشف الصغير»، فمن أراد تفصيل ذلك، فليرجع إليه.

(٣) المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية، محمد الصالح العثيمين، مكتبة قرطبة (١: ٣٣٣).

وأثبت للاستـواء كيفاً، ولكن قال: إن هذا الكيف لا نعلمه: «أيضاً قال بعض العلماء جواباً لطيفاً: إن معنى قولنا: «بدون تكيـيف»: **ليس معناه: ألّا نعتقد لها كيفية، بل نعتقدُ لها كيفيةً، لكن المنفيّ علمُنا بالكيفية؛** لأن استواء الله على العرش لا شكّ أن له كيفية، لكن لا تُعلم، نزولُه إلى السماء الدنيا له كيفية، لكن لا تُعلم؛ لأن ما من موجود إلا وله كيفية، لكنها قد تكون معلومةً، وقد تكون مجهولة[1]».

وقال: إن استواء الله تعالى فعلٌ يفعله لله تعالى بذاته؛ كمـا مرَّ: «أما ما يفعله الله بنفسه، كاستوائه على عرشه، وكلامه، ونزوله إلى السماء الدنيا، وضحكه... وما أشبه ذلك، فهذا ينسب إلى الله تعالى فعلاً مباشرة»[2].

وقولهم: الاستواء: هو استقرار، أي: جلوسٌ على العرش، وأنَّ هذا أفضلُ من كونه تحت العرش، أما نحن فنقول: سواءٌ خلق المخلوقات أم لا، فإن هذا لن يزيده كمالاً ولا ينقصه.

وإن القسمة ليست منحصرةً في كونه: إما فوق العرش أو تحته، بل هو جلَّ شأنه ليس في مكان أصلاً، ولا هو في كل مكان، بل إن وجودَه لا يتقيّد بمكان.

وقولهم: إن كونه فوق العرش أفضل من كونه تحت العرش، يتضمّن صراحةً أن وجود الله تعالى من جنس وجود العرش، ولهذا يوجد نسبةٌ بينه وبين العرش، فإن كان فوقَه فهذه الحال أفضلُ له من كونه ليس فوقه وعليه.

إذن فالله تعالى يكون في حالة أكملَ وأفضل بعد وجود العرش منه قبل وجوده، هذا هو الذي يريده هؤلاء المجسّمة من قولهم بما يقولون، وهو يستلزم احتياجَ الله تعالى

---

(١) المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية (١ : ٧٢).

(٢) المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية، ابن عثيمين (١ : ١٧٠).

في كماله إلى العرش الذي هو بعضُ مخلوقاته، وقد ذكرنا نحن أن هذا قول باطل لا يصحُّ بحالٍ.

فقد تبين لنا أنَّ عبارة الطحاوي: «لم يزدَد...» على صغرها إلا أنها جامعة لقواعد كثيرة من عقائد أهل السنة.

وما مرَّ من نفي التغيُّرات وكون الله تعالى وحدهُ قبل أن يخلق خلقه، أصلٌ كبير من أصول علم التوحيد، ينبغي على العاقل الاهتمامُ به وإتقانه.

وكونُ الله تعالى قبل مخلوقاته يتضمّن نفيَ التسلسل في القدم، ومعنى التسلسُل المنفي هنا: هو أن يكون قبلَ هذا العالَـم عالَـم آخرُ، وقبله عالـم ثالث، وقبله عالـم رابع، وهكذا لا إلى بداية، فلا وجودَ ـ على القول بالتسلسل ـ للحادث الأول، بل لا أولَ للحوادث بالفعل، ومعنى ذلك: أن الله تعالى لم يزل خالقاً بالفعل، لا مجرّد أنه لم يزل قادراً على الخلق.

وكون الله تعالى خالقاً بالفعل منذ الأزل هو قول ابن تيمية، وقول الفلاسفة، مع اختلافٍ يسير بين قولَيهما في الأصول التي يبنونه عليها.

ومن يريد التوسع بذلك فليرجع إلى كـتابنا «الكاشف الصغير»، وتعليقنا على «رسالة الإخميمي».

قال الطحاوي: (وكما كان بصفاته أزلياً، كذلك لا يزال عليها أبدياً)

ها نحن نرى أن الإمام الطحاوي رَكَّزَ مرة أخرى على هذا المعنى، وهو أن الله لا يتصف بصفة حادثة، ووضحه توضيحاً آخرَ بعبارة ثانية، لئلا يعجز البعضُ عن درك مراده بعبارته السابقة.

هذا القول تفريعٌ على ما سبق، فالله تعالى كما كان موصوفاً بصفاته منذ الأزل، فإنه

يبقى موصوفاً بهذه الصفات عينها ـ لا بَدَلاً منها ولا مثلها ـ إلى الأبد، ولا يطرأ عليه تغيُّر ولا حدوثُ صفة. فلا يتّصف الله تعالى بغيرِ ما كان منذ الأزل موصوفاً به.

وتنبَّهْ أننا لا نريد بقول: إن الله تعالى متصف بالصفات أزلاً وأبداً، أيَّ زمانٍ معيَّناً أو غير معيَّن، هو الأزل أو الأبد، بل نريد بالأزل: سلبَ البداية، ونريد بالأبد: سلب النهاية، كما نبّهنا عليه من قبل، فلا زمانَ يمرّ على الإله؛ لأن الزمان متغير، ولا تغيُّر على الإله.

وهذا كما ترى نفيٌ صريح من الإمام الطحاوي لحدوث صفة حادثة في الله تعالى. وهو خلافٌ لِـما تفوه به ابن تيمية ومن اتبعه من المجسمة، في قولهم باتصاف الله تعالى بالصفات الحادثة.

ولو كان الله يجوزُ اتصافُه بالحادث لكان محتاجاً إلى الحادث، ولكان ناقصاً منذ الأزل حتى حين اتصافه بذلك الحادث، ولكانت ذاته تقبل التغيُّرات والتحوُّلات، ولكان مؤثِّراً في ذاته، وقد صرح ابن تيمية بكل هذه القبائح في كتبه(١).

فاللازم على الإنسان العاقل: أن يعرف ممن يأخذ عقيدته، ولا يغترّ بالأسماء اللامعة، فكثير من المشهورين لا قيمةَ لِـما يكتبون في موازين العقول، كما أن الشهرة ـ بحدّ ذاتها ـ ليست دليلاً يُحتج بها على الحق والباطل.

قال الطحاويُّ: (ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق)

وفي نسخة الغنيمي والبابرتي: «ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق» وهي بمعنى النسخة الأولى.

---

(١) نرجو لمن أراد معرفة الأدلة على ما نسبناه لابن تيمية، أن يرجع للكاشف الصغير ففيه ما يكفي لإثبات مدعانا.

و«الخالق» يستعمل بمعنى «البارئ»، وكذلك «الخلق» و«البرية»، إلا أن «الخلق» فيه إشارة أيضاً إلى التقدير الحاصل للخلق، بخلاف «البَرْء» المنبه إلى أصل الإخراج من عدَم، فيشتمل إثبات كونِه «خالقاً» على «البارئ» و«المصور».

ويفهم من عبارة الطحاوي: أنَّ للخلق بداية لم يكونوا موجودين قبلها، أي: أنهم لم يكونوا ثم كانوا، وهذا معناه: أن الله تعالى كان قبل الخلق، ولم يكن معه شيءٌ من المخلوقات، ثم أوجد الله تعالى المخلوقات.

وهذا نافٍ ـ على سبيل القطع ـ للتسلسل النوعي للمخلوقات الذي يزعم التيمية أنه الصواب، وأنه قولُ السلف، فها هو الطحاوي ينفيه كما ترى.

أي: إنَّ الله خالقٌ منـذ الأزل، ولكن، هل كان في الأزل ثَمَّ مخلوق؟ لا، فكيف نقول إذن: إنَّه خالقٌ منذ الأزل ولم يكن مخلوقٌ موجود؟

الجواب: إنَّ هذا مبنيٌّ على أنَّ وصفَه جلَّ شأنه بأنه خالق، ذاتيٌّ له غيرُ متوقـف على وجود مخلوق بالفعل أو لا، وهو يصحُّ إذا أثبتنا أنه قادرٌ على الخلق متى شاء، وهذا صحيحٌ، وذلك يعني: أنه قادر على الخلق، وإن لم يكن ـ في الأزل ـ مخلوقٌ، أي: وقبل خلقه للمخلوقات.

إن الله تعالى خالق، أي: متصف بكونه خالقاً، وكونه خالقاً هو حاصلٌ منذ الأزَل، وفي الأزل لم يكن ثَمّ مخلوق، إذن فالله تعالى خالقٌ، وقبل وجود المخلوقات.

والمخلوقاتُ لم تكن لتـوجد إلا بخلقه لها، إذن هو تعالى خالقٌ، وقبل أن يخلق الخلق، والسبب في ثبوت هذا الوصف أزلاً له جل شأنه، هو اتّصافه بأصلِ فعلِ الخلق ومَنشَئه، وهو صفةُ القدرة، فبقدرة الله تعالى يُنشئُ الخلق والمخلوقات.

وكونه خالقاً صفةُ كمال له تعالى، ولا يجوز أن يقال: إنه لا يكون خالقاً إلا بعد

وجود المخلوقات، إلا على معنى: أنه لا يسمى خالقاً ـ بالحقيقة اللغوية بالفعل ـ إلا بعد وجود المخلوقات، فإن من يقول بذلك يشترط لاسمِ الفاعل حصولَ الفعل، لا مجرّد القدرة على تحصيله.

فمن أراد هذا المعنى فهو صحيح، وهذا راجع إلى اللغة.

ومن قال بذلك، فإنه يقول بأن الخلق بالفعل ليس كمالاً لله تعالى؛ لأنه تعالى لم يزل كاملاً تامّـاً، وفي الأزل لم يكن الخلقُ موجودين، بل خَلْقُ المخلوقات كمالٌ لهم لا للخالق.

وتحرير الكلام في مسألة إطلاق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل وفيمـا لا يزال ـ أي قبل أن يخلق الخلق، وبعد أن يخلقهم ـ أن يقال:

لقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على أن المخلوقاتِ لها بدايةٌ، وأن الخلق كلَّه له بداية، وينفون القِدم الشخصيّ والنوعي بلا تردُّد. وهذا محل اتفاق بين الأهل السنة جميعاً من الفريقين.

أما ابن تيمية فقد قال: إن الخلق موجودون مع الله أزلاً بالنوع. بمعنى أنه لا يزال بعض مخلوقات الله تعالى معه أزلاً وأبداً، لا بمعنى أن أحداً منها بعينه قديمٌ ودائمُ الكَون والوجود مع الله تعالى. هذا المعنى هو الأساس الذي ينبغي أن ننطلق منه لفهم المسألة المذكورة.

والأصل الثاني لفهم هذه المسألة: هو أن إطلاق المشتقّ إطلاقاً حقيقياً لغةً؛ هل يُشترَط له تحقُّق المعنى الذي هو أصل الاشتقاق، أو يكفي فيه الإمكان القريب؟

بمعنى: أنا إذا نظرنا في اسم «الرزّاق»، فهو مشتق من «الرزق»، فهل إطلاق اسم «الرزاق» على الله تعالى أزلاً ـ حيث لا موجود ليُرزَق ـ إطلاقٌ حقيقيٌّ لغةً، أم مجازيٌّ باعتبار ما سيكون، أو باعتبار أن الله تعالى قادرٌ على خلق الرزق متى ذاء لو شاء؟

فمن قال: إن إطلاق «الرزاق» حقيقة يشترط فيه وجود الرزق والمرزوق بالفعل بالضرورة، فإنه قطعاً لا يقول: إن إطلاق هذا الاسم على الله تعالى أزلاً إطلاقٌ حقيقيٌّ، بل ينبغي أن يكون مجازياً، بأحد الاعتبارات التي أشرنا إليها.

وهذا لا يعود بالنقص على الإله؛ لأن أهل السنة اتّفقوا على أن الإله لا يستمدّ كمالَه من مخلوقاته أبداً.

فمن قال: إن الإطلاق مجازي؛ فإنه يبني على الأصل الذي ذكرناه، وهو: أن صحة الإطلاق الحقيقية مشروطة بتحقُّق منشأ الاشتقاق بالفعل.

وبعض أهل السنة يقول: إن إطلاق صفات الأفعال على الله تعالى حقيقيٌّ أزلاً؛ لأن المعتبر في الاشتقاق هو أصلُ تحقّق منشأ الأفعال، وهو القدرة كما هو المشهور عند الأشاعرة، أو التكوين عند الماتريدية.

إذن فمن أطلق القول: إن الله تعالى خالق ورازق حقيقة، فإنما يطلقه بناء على هذا الأصل، وليس يريد: أن الخلق مع الله تعالى أزلاً لا بالنوع ولا بالفرد.

فهذا الخلاف بين القائلين لا يرجع إلى الخلاف العقائدي إذن، بل إلى اعتبارِ أصلٍ لغويّ هو شرط الإطلاق الحقيق والمجازي. فهذا هو خلاصة رأي أهل السنة من الفريقين.

وقد نقل أبو عَـذَبة عن ابن الغرس[١] خلاصة القول في مسألة التكوين، فقال: «والتكوين المعبَّر عنه بالتخليق والإيجاد والفعل ونحو ذلك: صفة نفسية[٢] قائمةٌ بذاته تعالى، يعني: إن إيجاد الله تعالى لكلّ جزءٍ من أجزاء العالَـم إنما هو في الوقت المقدّر لابتداء وجود ذلك الجزء في علمه تعالى على الوجه المخصوص الذي تعلّقت به الإرادة،

---

(١) في «شرحه على العقائد النسفية»، وهو شرح ما يزال مخطوطاً.

(٢) أي: صفةُ معنى كما هو ظاهر.

فالتكوينُ قديم، وتعلُّقه بالمكوّن حادث، كما في الإرادة. ولا يقال: لا وجودَ للتكوين بدون المكوَّن، كما لا وجود للضرب بدون المضروب، بخلاف العلم والقدرة ونحو ذلك؛ لأنا نقول: التكوين له معنيان: أحدهما: الصفة النفسية التي هي مبدأ الإيجاد بالفعل، والثاني: التكوين بالفعل، وهو عبارة عن تعلق الصفة النفسية بالمكون، فهو نسبة بين المكوِّن والمكوَّن، كالضرب، والذي تقول الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة لا التعلق، والذي لا بدّ من تحقُّقه في المكوّن إنما هو النسبة، والتعلُّق والتكوين بالفعل، وأسماؤه تختلف بحسب اختلاف المتعلّقات، كما يسمى تعلّق الصفة بإيجاد الرزق ـ مثلاً ـ: ترزيقاً، فهو تكوين بالفعل المخصوص، وهكذا الإحياءُ والإماتة والإعزاز والإذلال ونحو ذلك...

إلى أن قال: ومذهب الأشاعرة: أن التكوين من الإضافات والنسب وصفات الأفعال لا من الصفات النفسية، فإذا نظرنا في التكوين والمكون على هذا، لا يثبت إلا وجود المكون حقيقة، وأما وجود التكوين فهو اعتباري، فليكن هو وجود المكوَّن.

والتلخيص: إن مبدأ إيجاده تعالى لِـما بيّـنَّاه إنمـا هو صفة القدرة والإرادة عند الأشعرية، ولا تحقق لصفة نفسية هي التكوين عندهم، ومبدأ الإيجاد عند الماتريدية هي صفة التكوين الأزلية والإرادة»[١].

وقال شيخ زادة: «ذهب مشايخ الحنفية إلى أن التكوين صفة أزلية لله تعالى، كما في «التأويلات» للشيخ أبي منصور الماتريدي، و«تعديل العلوم» للصدر العلامة ـ أي: صدر الشريعة ـ وغيرهما، وذهب مشايخُ الأشاعرة إلى أن التكوين ليس صفةً له تعالى، بل أمرٌ اعتباريٌّ يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، كما في «شرح الجوهرة» و«المسايرة» و«المقاصد» وغيرها»[٢].

---

(١) «الروضة البهية»، أبو عذَبة، دار ابن حزم، عناية بسام الجابي، ص١٢٤-١٢٥.

(٢) «نظم الفرائد وجمع الفوائد»، شيخ زاده، ص١٩١.

ثم قال: «وفي «تعديل العلوم» للصدر العلامة (صدر الشريعة الأصغر): صفاتُ الأفعال ليست نفس الأفعال، بل منشؤها، فالصفات قديمة والأفعال حادثة.

وفي «التبصرة» للإمام أبي المعين النسفي: إن «الخالق» وصف له تعالى إجماعاً، فلا بدّ من وجودِ معنىً يكون به خالقاً، ويتصف به كسائر صفاته العلية»[١].

ولا يصح إلزام الماتريدية بأنه يكون الله مُوجباً بالذات بناءً على اتصافه بصفة التكوين، وقد أجاب عن ذلك شيخ زاده فقال: «لا يلزم ذلك؛ إذ ذلك الوجوب ليس بمعنى: أنه كان واجباً عليه تعالى أن يوجد، بل بمعنى: أنه إذا أراد إيجاد شيء كان حصول ذلك الشيء واجباً.

وتحقيق المقام: أن التعلق مبدأ التكوين ليس إلا على سبيل الجواز، واختياره تعالى، بمعنى: أنه تعالى متى شاء خلقَ، ومتى شاء لم يخلق، وتأثيره على سبيل الوجوب، بمعنى: أنه متى تعلق بوجود شيءٍ وجب وجودُه، وإلا لجاز تخلُّفه عن الوجود، فيُوجب العجز، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[٢].

ومن المعلوم ـ عند القاصي والداني ـ: أن القدرة عند الأشاعرة لها تعلُّقان بالممكنات:

أحدهما: تعلُّق صلوحي قديم، وهذا واجبٌ لا يكون حادثاً، ولا يترتب عليه إلا جواز الفعل وصحته، وهذا لا يتوقّف ـ كما هو واضح ـ على حصول الممكنات بالفعل، بل لا يستلزمه أبداً.

والتعلق الثاني: هو تعلُّق تنجيزي حادثٌ، به يكون إيجاد الممكن في الخارج.

والتعلق التنجيزي الحادث مترتّب على تعلُّق الإرادة المترتّب على تعلُّق العلم.

---

(١) «نظم الفرائد وجمع الفوائد»، شيخ زاده، ص ١٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٣.

فتحقّق أنه عند الأشاعرة والماتريدية لا يلزم أبداً القول بقِدَم المفاعيل والمخلوقات، ولا يلزم الإيجابُ لله تعالى، ولا يلزم توقُّف كمال الله تعالى على وجود الحوادث، كما يلزم ذلك التيميةَ ومن وافقهم.

وهؤلاء التيمية يقولون إن الله تعالى له صفات، وأنه لا بد أن تظهر آثار الصفات، وأن ذلك واجب، ولذلك يعتقدون أن الله تعالى في الأزل إن لم يخلق العالم في الأزل، فإنه يكون معطلاً، والتعطيل نقص، قال ابن أبي العز: «والقول بأن الحوادث لها أول، يلزم منه التعطيل قبل ذلك، وأن الله سبحانه لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلاً[1]». اهـ وهذا يفهم منه أنه إذا كان الله تعالى خالقاً، فيجب أن يكون لكونه خالقاً آثار في الخارج، أي مخلوقات، ولا يعقل هؤلاء أن يوصف الله تعالى بكونه خالقاً ولا خلق له، ولذلك يزعمون أن هذا تعطيل للصفة، وكأن وجود آثار الصفة واجب على الله تعالى، وغفلوا عن أن ذلك يعارض كونه فاعلاً مختاراً! وحق لهم أن يغفلوا عن ذلك فإنهم لا يثبتون إرادة قديمة.

وهذا الفهم صرح به بعض الشراح التيمية كما سيأتي بعدُ، وإنما نقول ذلك لئلا يسبق إلى بعض الناس الذين اعتادوا الدفاع عنهم ولو دون أن يعرفوا ما يقولون، ولكنهم يبادرون على نفي ما يرون أنه غير صحيح عنهم.

ومن هـؤلاء الذين صرحوا بهذا الفهم الشيخ صالح آل الشيخ في شرحه على الطحاوية بعد ذكر مذهبي المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة، وألزمهم بإلزامات غير سديدة، قال: «والمذهب الثالث هو مذهب أهل الحديث والأثر والسنة، أعني عامة أهل السنة، وهو أن الرب أول بصفاته وصفاته سبحانه وتعالى قديمة، يعني هو أول سبحانه

---

(١) «الشروح الوفية»، شرح ابن أبي العز (١: ٢٠٩).

وتعالى بصفاته وأنه سبحانه كان من جهة الأولية بصفاته، كما عبر الماتن هنا بقوله كان بصفاته، وأن صفات الرب جل وعلا لا بد أن تظهر آثارها[١]، لأنه سبحانه فعال لـما يريد[٢]، والرب جل وعلا له صفات الكمال المطلق، ومن أنواع الكمال المطلق أن يكون ما أراد سبحانه وتعالى[٣]، فما أراده كوناً لا بد أن يكون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

---

(١) تأمل كيف يقرر أن آثـار صفات الرب يجب أن تظهر آثارها، ومن أين يأخذ الوجوب وهم يزعمون أنهم يقولون بأن الله تعالى مختار في أفعاله، فمن أين علموا أن للرب أفعالاً لا بداية ولا أول لها، ومن أين يقولون إن هذا من كمال الله تعالى، وأن كون الله تعالى لم يزل خالقا أكمل من كون مفعولاته حادثة لها أول؟ لو سألتهم عن أي نقطة من هذه التساؤلا فإنهملا يستطيعون عنها جواباً إلا ما يقوله هنا مما يدل على ركيك فهمه، كما نبينه.

(٢) هذا هو التعليل الذي يركن إليه هذا المصنف وغيره من التيمية في زعمهم أن الله تعالى لم يزل فاعلاً من الأزل ولا يزال كذلك، وأنه لو فرضناه غير فاعل فإن ذلك الفرض يستلزم النقص على الله ويستلزم نفي صفاته أو نفي آثار صفاته التي يجب أن تظهر في الخارج. ولو تأملنا في هذا الاحتجاج، فإنا نعرف بأول النظر أن الآية لا تدل على ذلك، بل تدل على خلاف ما يقررونه. فهو جل وعز فعال لما يريد، ولم يقل إنه أراد أن يكون مخلوقاته من الأزل إلى الأبد، ويفهم من الآية أنه لو أراد عدم الفعل، فإنه لا يفعل شيئاً، ولا تدل الآية على أنه فعال دائماً، من الأزل إلى الأبد كما يفهم هؤلاء المجسمة الحشوية، بل إن فعله مترتب على إرادته، هذا غاية ما تدل عليه الآية الكريمة، وأما ما يزعمونه من لزوم وجود آثار لصفاته، كالخالقية، والرازقية منذ الأزل، فلا دلالة للآية على شيء منه.

(٣) نعم يكون ما أراده الله، هذا لا شك ولا ريب فيه، ولكن من أخبرك أن مراد الله أزلي أبدي، وأنه واجب، يعني لو قلنا: هل يمكن أن يريد الله تعالى أن لا يفعل شيئاً؟ فماذا تقول... إن قلت إن ذلك جائز، انهدم كل ما تعللت به أنت وشيخك وأتباعه، وإن قلت إن ذلك غير جائز، فإن هذا عين القول بالوجوب، ولكنه مع التستر بلفظ الإرادة من دون اختيار، فلا إرادة مع وجوب الفعل على سبيل الدوام، ولا اختيار مع ذلك.

ومن مذهب أهل السنة والحديث والأثر أنه سبحانه يجوز أن يكون خلق أنواعاً من المخلوقات وأنواعاً من العوالم غير هذا العالم الذي نراه، فجنس مخلوقات الله جل وعلا أعم من أن تكون هذه المخلوقات الموجودة الآن، فلا بد أن يكون ثَم مخلوقات أوجدها الله جل وعلا وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته جل وعلا[١]، فإن أسماء الرب جل وعلا وإن صفات الرب جل وعلا لا بد أن يكون لها أثرها، لأنه سبحانه فعال لما يريد، فما أراده سبحانه فعله[٢]، ووصف نفسه بهذه الصفة على صيغة المبالغة الدالة على الكمال بقوله (فعال لما يريد)، فما أراده سبحانه كان، وهذا متسلسل كما سيأتي بيانه في الزمن الأول يعني في الأولية، وفي الآخرية فهو سبحانه كما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً[٣].

---

(١) لاحظ طريقة هذا الاستدلال السقيم، ينتقل من قوله: «يجوز أن يكون خلق أنواعاً من المخلوقات وأنواعاً من العوالم غير هذا العالم الذي نراه»، إلى النتيجة التي يبينها بقوله: «فلا بد أن يكون ثَم مخلوقات أوجدها الله جل وعلا وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته جل وعلا»، فهل مجرد الجواز يستلزم الوجوب واللابدية؟ نعم عندهم يستلزم، لأن الصفات يلزم عنها آثارها بدون مدخلية من الإرادة، فالإرادة عندهم حادثة أيضاً، ولا يثبتون إرادة قديمة كما صرح ابن تيمية في غير كتاب من كتبه، ومنها شرح عقيدة الأصفهاني، تبع في ذلك ابن رشد الفيلسوف في مناهج الأدلة.

(٢) لاحظ كيف يكرر ما ذكره سابقاً، من دون توجيه معقول، ولا بيان وجه استلزام بين المقدمة والنتيجة، وهو يحاول جاهداً أن يصل لما يوجب ذلك، من دون فائدة. ولذلك حاول أن يتمسك بما تفوه به بعد من الزمان المنسوب والزمان المطلق، وأن الله تعالى ليس في زمان منسوب، يعني مقيد، وما دام في زمان مطلق، لا أول له ولا آخر، فلا بد أن تكون معه دائماً بعض مخلوقاته.

(٣) يعني إنهم لما كانوا يقولون إن الزمان ممتد أزلاً وأبداً، فيستحيل في نظرهم أن يكون الله موجوداً منذ الزمان الأزلي، ولا يكون فاعلاً إلا بعد فترة طويلة طويلة من الأزمان. وهذا كله مبني على وهم يتعلقون به بلا فهم وهم قدم الزمان.

وهذا منهم (يعني من أهل الحديث والأثر والسنة[١]) هذا القول منهم لأجل إثبات الكمال للرب جل وعلا، وقول المعتزلة والجهمية فيه تعطيل للرب عن أسمائه وصفاته، يعني أن الله جل وعلا كان بلا صفات وبلا أسماء، وأنه لما فعل وجدت صفات الرب جل وعلا، وهذا نسبة النقص لله جل وعلا، لأن الصفات هي عنوان الكمال، والله سبحانه وتعالى كمالاته بصفاته.

وأما قول الأشاعرة والماتريدية ومن نحا نحوهم، هذا أيضاً فيه وصف الرب جل وعلا بالنقص، لأن أولئك يزعمون أنه متصف ولا أثر للصفة[٢]، ومعلوم أن هذا العالم المنظور الذي تعلقت به عندهم الأسماء والصفات هذا العالم إنما وجد قريباً، فوجوده وإن كانت مدته أو عمره طويل لكنه بالنسبة إلى الزمن بعامة الزمن المطلق[٣] لا شك أنه قريب، لهذا قال ﷺ: «إن الله قدر مقادير الخلائـق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء» جل وعلا، فالتقدير كان قبل أن يخلق هذه الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وهي مدة محدودة، والله جل وعلا لا يحده زمان، فهو أول سبحانه وتعالى ليس قبله شيء جل وعلا، وفي هذا إقرار لأنه من جهة الأولية يتناهى الزمان في إدراك المخلوق، وننقل من الزمان المنسوب

---

(١) لا يغيب عنك أن نسبة ذلك كله إلى أهل السنة، وإلى أهل الحديث لا دليل عليه. ومن أوضح الواضحات في الدلالة على ما نقول أن الإمام الطحاوي يناقض ذلك ويدل بصريح كلامه على أن لمخلوقات الإله بداية، خلافاً لقول هؤلاء المشبهة.

(٢) قد بينا أنهم يقولون إن أثر الصفة لا يمكن أن يوجد أزلاً، ولكنه يوجد بعد أن لم يكن، فكون الشيء أزلياً يعني أن الموجود الشيء بلا بداية، ولا مسبوقية بعدمه، وهذا محال بالنسبة للمخلوقات، لأنها من حيث كونها مخلوقة لا بد من بداية لها.

(٣) تأمل كيف يتكلم على الزمن المطلق، فهم يثبتون زماناً لا بداية له، وهو الزمان المطلق الذي يتصورون الله تعالى موجوداً فيه، وهو يقابل المكان المطلق كما بيناه سابقاً.

إلى الزمان المطلق[١]، وهذا تتقاصر عقولنا عنه وعن إدراكه، وأما هذا العالم المنظور فإنه محدث وحدوثه قريب.

ولهذا نقول إن قول الأشاعرة والماتريدية بأنه كان متصفاً بصفات وله الأسماء، ولكن لم تظهر آثارها ولم يفعل شيئاً إلا بعد أن وجد هذا العالم، **نقول معناه أن ثم زماناً مطلقاً طويلاً طويلاً جداً ولم يكن الرب جل وعلا فاعلاً**[٢]، ولم يكن لصفاته أثر ولا لأسمائه أثر في المربوبات، ولا أن الله جل وعلا له سبحانه من يعبده جل وعلا من خَلقِه[٣]، ولا بد أن يكون له جل وعلا مخلوقات، لأنه سبحانه فعال لما يريد، وهذه صفة مبالغة مطلقة في الزمن كله[٤]، لأن ما اسم موصول وأسماء الموصول تعم ما كان في حيز صلتها[٥]». اهـ.

وظهر لك مما سقناه وعلقناه في الهوامش أنهم يعتقدون أن آثار صفات الله تعالى

---

(١) الزمان المطلق الذي يوجد الله تعالى فيه.

(٢) لاحظ هنا كيف يصرح أن زماناً طويلاً طويلاً، وهو الزمان المطلق الأزلي في اعتقادهم، مرَّ على الله تعالى، ويلزمون الأشاعرة الذين ينفون هذا الزمان المطلق الموهوم أن الله تعالى لم يكن فاعلاً في هذا الزمان الطويل الطويل على حد تعبيره.

(٣) يعني أنهم يعتقدون أنه لا بد أنه كان في كل لحظة من لحظات الزمان من يعبد الله تعالى، قبل هذا العالم، عالم، وقبله عالم، وهكذا لا إلى بداية في الأزل. وإن هذا كله واجب لا بد من وجوده، فعدم وجود منافٍ لكمال الله!

(٤) هذا من أسخف الاستدلالات التي رأيتها، ولكن العجب من أقوالهم ومن استدلالاتهم صار معتاداً لكثرة ما نعانيه من قراءه أقوالهم. ولم يعرف هذا الفحل اللغوي أن ما في حيز صلة (فعال) هنا هو ما يريد، والإرادة لم يوجد دليل على أنها تعلقت بالأشياء تعلق إيجاد تنجيزي أزلاً. فيبطل استدلاله من أصله، لأنه في الحقيقة مصادرة على المطلوب.

(٥) انظر: «الشروح الوفيه على العقيدة الطحاوية»، شرح الشيخ صالح آل الشيخ (١ : ٢١٤-٢١٦).

الفعلية كالخالق والرازق ونحوها، يجب أن تظهر أزلا وأبدا، وأنه يستحيل أن يوجد الإله في زمان مقدر من دون أن يكون موجودا بعض مخلوقاته، وأن هذا الذي يقررونه كمال لله تعالى، لأنه لم يكن كذلك لصار الله تعالى معطلاً، وهذا نقصٌ.

ومن الظاهر أن كل ما قرروه مخالف لما وضحه الإمام الطحاوي، وقد اعترفوا بأنه مخالف لهم في هذه المسألة الأصلية الأساسية، وممن اعترف بذلك وغلط الطحاويَّ في ذلك صالح بن عبد العزيز آل الشيخ فقد قال: «المسألة الثانية أن الطحاوي رحمه الل كأنه يميل إلى المذهب الثاني، وهو مذهب الماتريدية، وهذا من أغلاط هذه العقيدة التي خالف فيها مؤلفها منهج أهل الحديث والأثر، هذا ظاهر كلامه كما اعترف به الشارح». اهـ يشير إلى كلام ابن أبي العز: «ظاهر كلام الشيخ رحمه الله، أنه يمنع تسلسل الحوادث في الماضي، ويأتي في كلامه ما يدل على أنه لا يمنعه في المستقبل»، ثم قال: «والقول بأن الحوادث لها أول، يلزم منه التعطيل قبل ذلك، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل، ثم صار فاعلاً». اهـ ومراده بقبل ذلك، أي الزمان الأزلي السابق على وجود هذا العالم المشاهد، ففي رأيهم أن هناك زماناً أزلياً، يسمونه زماناً مطلقاً، غير مقيد بحد، ولا بداية له، وأن الله تعالى موجود في هذا الزمان! ولا يعقل في اعتقادهم أن يكون الإله موجود في زمان أزلي ولا يكون فاعلاً منذ الأزل، إلى لحظة معينة هي لحظة وجود هذا العالم المشاهد، فهذا تعطيل للصفات! وقد صار ذلك واضحاً. ولكن أهل السنة الأشاعرة والماتريدية يقولون إن ما يزعمه الناس زماناً أزلياً كهؤء المجسمة، والفلاسفة القائلين بقدم العالم مجرد وهم يتوهمونه، فلا دليل على زمان أزلي، ومجرد توهمه أو فرضه ليس دليلا على وجوده، ثم إنهم يقولون إن من المحال أن توجد لحظات زمانية متعاقبة لا أول لها في الماضي، وقد بينا ذلك سابقاً. ولذلك لا يلزمهم تعطيل الرب كما يزعم هؤلاء المجسمة!

ومن المفيد أن يعلم القارئ أنه ليس جميع المجسمة يقولون بالقدم النوعي للعالم، ولا كلهم يجيزون التسلسل في الماضي كما يقول به ابن تيمية، فبعض الكرامية يرفضون ذلك، ويقولون مع الجمهور بحدوث العالم بعد أن لم يكن شيئاً.

وعودة إلى مناقشة كلام التيمية نقول: إن إطلاقَ اسم الخالق والرازق ونحوهما على الله تعالى أزلاً ـ على مذهب ابن تيمية ـ يحقق ضرورة وجود مخلوقاتٍ مرزوقةٍ مصوّرة... إلخ بالفعل؛ لأن وجودها بالفعل بقدرة الله تعالى كمالٌ له.

ولا يخفى أن الخلاف بين ابن تيمية من جهة وبين أهل السنة عموماً من جهة أخرى، خلافٌ أصلي لا مجرّد خلاف لغويٍّ أو خلافٍ في الإطلاق، بل ليس هو خلافاً فرعياً.

هذا هو الحاصل من هذه المسألة.

وأما من قال: إن كونه خالقاً لا يكون إلا بإيجاد المخلوقات بالفعل، وأنَّ كونه خالقاً كمالٌ له تعالى، فهذا القائل يريد أن يقول: إنَّ إيجاد المخلوقات واجبٌ على الله تعالى؛ لأنَّ كلَّ ما كان كمالاً فهو واجب، وما دام كونه خالقاً واجبٌ؛ لأن كمال، وكونه خالقاً لا يحصل إلا بإيجاد المخلوقات، فإيجاد المخلوقات واجب.

فهذا هو من يجعل المخلوق شرطاً لكمال الخالق، وقد بينا شيئاً من ذلك زيادة على ما هنا في الكاشف الصغير، وفي ردنا على شرح ابن تيمية على حديث عمران بن الحصين.

وهذا القول من ابن تيمية هو أصل قوله بالتسلسل للحوادث في القدم، وقد ادّعى بكل جرأة أن هذا ما كان عليه السلف، وتبعه على ذلك مقلدوه كما رأينا بعض شواهد.

وصريحُ كلام الإمام الطحاوي: أن الحوادث في الأزل منقطعة، فإن الله تعالى كان ولم يكن شيء معه، وكانَ ولا مخلوق، وهذه العقيدةُ هي التي اتّفق عليها أهل السنة، ولم

يخالف فيها من هو معتدٌّ بأقواله، وبعد ذلك كلّه ترى ابن تيمية يصرّح بأن هذا القول لا يليق بالله تعالى وتنزّه عما يقول. ويدّعي أنّ كون الحوادث مع الله تعالى هو اللائقُ بجلاله وكماله، وهذا كلامٌ ساقط، لا يميل إليه إلا من في قلبه زيغ. وهذه هي إحدى المسائل التي خالف فيها ابنُ تيمية متن الإمام أبي جعفر الطحاوي، فاحفظها.

تنبيه: حاولَ ابنُ تيمية أن يقرب قوله بأن الحوادث متسلسلة في القدم، أي: لا أول لها في القدم، بأن قال: ما دام قد جاز بقاء الحوادث في المستقبل إلى الأبد، وهو بقاء الجنة والنار، عند القائل ببقاء النار، وهم أهل السنة، وأما ابن تيمية فإنه يقول بفنائها، يقول: ما دام جاز البقاء إلى الأبد، فيجوز التسلسُل في القدم؛ لأنه لا فرق بين الأبد والأزل، فما جاز عليه أحدُهما يجوز في الآخر.

وهذا الكلام عبارةٌ عن مغالطة واضحة، ففرقٌ كبير بين القِدم والبقاء، فالقِدم لا يصدُق إلا على معنيين، الأول: عدم الأولية، والثاني: الدوامُ أزمنةً لا نهاية لها في الماضي، فمعناه: أنه مهما وجد زمان فإنه يوجد قبله زمان آخر لا إلى نهاية، وهذا يستلزمُ وجودَ سلسلةٍ لا نهاية لها من الحوادث الزمانية في القدم.

والمعنى الأول هو الثابت في حق الله تعالى، كما أشرنا إليك في محله، وأما المعنى الثاني فهو غيرُ جائز مطلقاً؛ لأنه غير متصوّر، ويستلزم أزلية الزمان، وهو باطلٌ؛ للزوم كونه مخلوقاً، وما كان مخلوقاً يمتنع أن يكون أزلياً.

وكذلك البقاءُ في الأبد، فإنه صادق على معنيين، الأول: هو عدم الآخرية، والثاني: البقاء أزمنةً متناهية أو لا نهاية لها في المستقبل.

فأما المعنى الأول فهو الثابت لله تعالى، فبقاؤه في المستقبل، ليس معناه: دوامه أزمنة لا نهاية لها، بل معناه: إنما هو عدم وجود آخِرٍ له تعالى.

وأما المعنى الثاني ـ بقيد اللاتناهي ـ فمعناه: أنه مهما وجد زمان حاضر، فيُتصوّر وجود زمان لاحقٍ له، ولاحظ أن هذا المعنى لا يلزمُ عنه وجودُ أزمنة لا نهايةَ لها بالفعل، بل يستلزمُ جوازَ وقوع زمان تالٍ لزمان حاضر، وهكذا، وهذا لا يستلزمُ وقوع زمان لا نهايةَ له بالفعل كما ترى؛ لأنا لو فرضنا أنّ كل ما يُمكن من الأزمان قد حصل بالفعل، فإنه يصبح ما كان مستقبلاً حاضراً، وينتفي المستقبلُ من أصله، وينتهي التسلسل وينقطع.

فأنت ترى من مجرّد تحليل هاتين الحالتين، أنه يوجد فرقٌ كبير بين التسلسُل في الماضي، والتسلسل في المستقبل، فإنَّ الأول يستلزم وقوعَ ما لا نهاية له بالفعل، وإنّ الثاني لا يستلزمه مطلقاً.

وبذلك يتبين لك مدى سخافة من أجاز القياس بينهما، وقال: إنه ما دام جاز التسلسل في المستقبل، فيجوز إذن في الماضي! فلا توجد علة مشتركة بين الأمرين ـ كما ترى ـ حتى يجوز القياسُ بينهما بناء على دعوى التماثل، ولا يشتركان في معنىً واحدٍ مؤثّر حتى يقال: إنه إذا جاز أحدُهما جاز الآخر.

وأدى قولُ ابن تيمية بهذا القول ـ أي: وقوع التسلسل في الماضي ـ إلى قبائحَ عديدة، وضحناها في كتاب «الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية».

ولو كان المجالُ مناسباً هنا لأوسعنالك في بيان مدى غلطِه ومدى خطورة هذا القول على عقائد الدين.

قال الطحاويُّ: (ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري)

الذي حمل الإمامَ الطحاويَّ على التفصيل في الكلام لبيان هذه المسألة هو وجود الكرامية والمجسّمة من الحنابلة وغيرِهم في زمانه، فهم الذين يقولون بخلاف قولِه وقول أهل السنَّة.

وهؤلاء موجودون الآن في زماننا، وهم موجودون في كلّ زمان، مع تفاوُتهم قوةً وضعفاً في الأزمنة، ولذلك فلا بد من التفصيل في هذه المسائل، ولا يصحُّ السكوت عليها.

وقد تسلّق المجسمة تسلقاً على متن الطحاوية حتى يتقرّبوا إلى عامة الناس؛ وذلك لأن متن الطحاوية عُرف عند القاصي والداني أنه عقيدة أهل السنة والجماعة، فنشروا «شرح ابن أبي العز الحنفي»، وهو في الحقيقة قَدْحٌ في عقيدة أهل السنة، ومخالف للطحاوي في فروع وأصول.

ثم ما فتئوا لـمّا استطاعوا أن يفهموا قدْراً من معانيها، أن باشروا بكتابة بعض التعليقات والشروح عليها من عند أنفسهم، يحاولون تغييرَ معانيها لتبدوَ للناس موافقةً لهم ولعقائدهم، ولكن هيهات.

وقد سمعت من بعض المشايخ الفُضلاء كلمة وقعت في نفسي موقعاً، فقد قال: «**انتهى عصر الإجمال، وهذا عصر التفصيل**»، أي: لأن هذا العصر عصرُ الفتن والبدع، يجب أن تُفَصَّلَ؛ لأن البيان للناس مع وجود البدع والشبهات لا يتمُّ على وجهه المطلوب إلا بالتفصيل، فالتفصيل في هذه الحال يكون أوقع في النفس غالباً، والمطلوب عند الشك نفيه بالطريق الأقرب تحصيلاً له.

قال الطحاويُّ: (له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق)

الله سبحانه ربٌّ وقبل أن يخلق المخلوقات، الربوبيةُ صفة يتصفُ بها الله سواء أوجَدَ المخلوقات أم لم يوجدها.

قوله: «ولا مربوب»، أي: ولا مربوبَ ثابتٌ، أي: في حال لا يوجد مربوب ثابت، وكذلك له معنى «الخالق» ولا مخلوق، إذن الله كان موجوداً وليس معه مخلوق.

فكيف يُقال: إنه لا يمكن أن يكون الله خالقاً إلا بعد إيجاده المخلوقات؟ فهذا تهافُتٌ وانحرافٌ عن عقيدة أهل السنة.

قول الطحاوي: «له معنى الربوبية ولا مربوب» أصل عظيم قال به أهل السنة، والطريقة التي يُورده بها هي طريقة الأحناف رضي الله تعالى عنهم.

فالربوبية لها معنى، ومعناها: هو القدرة على الخلق، والتدبير، وسائر خصائص الربوبية كما وضّحنا بعضها في أول تعليقاتنا هذه، وهذه المعاني ثابتةٌ لله تعالى قبل وجود أي: مربوب مطلقاً.

وتنبَّـهْ إلى عمق ودقة عبارته هذه، فهو يصرّح فيها بأن الله تعالى كان موجوداً في حال لم يكن معه فيها أي: مخلوق، ولا أي: مربوب، وهو معنى قوله: «ولا مربوب»، فالله تعالى موجود قبل المخلوقات كلِّها، ومعنى الربوبية لم يكتسبه اللهُ تعالى من وجود المخلوقات، ولم يطرأ عليه بعد خلقِه للمربوبين؛ فإن هذا ينافي كمالَه وغناه المطلَق، كما وضّحناه لك فيما سبق.

وقول الطحاوي: «ومعنى الخالق ولا مخلوق» له معنى قريب من معنى العبارة السابقة، بل هو أخصُّ منها، فالخالق هو الله تعالى، ولم يتصف بكون خالقاً بعد أن أوجد المخلوقات، بل هو تعالى خالقٌ قبل الخلق، وذلك لأن صفة الخلق صفةٌ ثابتة له جل شأنه، قبل وجود المخلوقات، فبهذه الصفة أوجد المخلوقات، ويستحيل أن يكون قد اكتَسَبها منهم، بل هم اكتسبوا وجودهم منه جل شأنه، فالله تعالى أوجد المخلوقاتِ بإيجاده، الذي هو التعلُّقُ التنجيزي للقدرة.

وتـأمل أيضاً في قوله: «وله معنى الخالق ولا مخلوق»، فإن هذا تصـريحٌ قويٌّ بوجود الله تعالى قبل وجود المخلوقات كلها، وهو تصـريح بأن سلسلة المخلوقات منقطعة في الأزل، خلافاً لابن تيمية الذي يقول بأن الله تعالى لم يزَل ومعه بعض مخلوقاته،

فلم يكن موجوداً أبداً وحده، بل لم يزل ومعه بعضُ خلقه، وهذا ينافي تماماً ما يصرح به الطحاوي من عقيدة أهل السنة بأن الله تعالى سابق لجميع المخلوقات، فهو موجودٌ قبلها جميعها، فلجميع المخلوقات وسلسلة الخلق بداية ولا شك، وهذه عقيدة أهل السنة، وابن تيميةَ يخالفها ويدّعي بكل جرأةٍ أنّ كون الله تعالى خالقاً لا يمكن أن يصحّ إلا بأن يوجد بالفعل المخلوقات، ويدّعي أن وجود المخلوقات كمالٌ لله تعالى، وهو في هذا يخالف كونَ الله تعالى غنياً بالذات، لا بالغير، وكاملاً بالذات لا بالغير، ويخرج في هذا أيضاً عن عقيدة أهل السنة أهل الحق، ويخرج أيضاً عن ما يدل عليه العقل.

ومعنى «الخالق» هو غير نفس الخلق؛ لأن الخلق فعلٌ من أفعال الله تعالى، وأما معنى الخلق: فهو الصفة التي يتصف بها الله تعالى وبها يخلق المخلوقات جميعاً، وهي: كون الله تعالى قادراً عالـما مريداً. فهذه الصفات ثابتة لله تعالى قبل وجود المخلوقات، فهو تعالى خالقٌ وقبل الخلق، كما أنه تعالى ربٌّ وقبل وجود المربوبين.

والسادة الماتريدية يقولون: إن مرجع فعل الخلق إلى صفة التكوين، والفرقُ بين القدرة والتكوين عندهم: هو أن القدرة صفة تصحّح صدورَ المخلوقات، والتكوين: هي الصفة التي ينشأ عنه المكوَّنات فعلاً.

ولكن الأشاعرة يقولون: لا معنى للتفريق بين هذين المعنيَين، فكلاهما مندرج في صفة القدرة، ولذلك ينفي الأشاعرة كونَ التكوين صفةً مستقلة، وهذا الاختلافُ يرجع اختلافاً لفظياً بينهم؛ لأنه لا يترتب عليه أي: اختلاف معنوي.

قال العلامة البابرتي: «وحاصل هذا الكلام لنفي قول الأشاعرة حيث قالوا: إن صفات الذات قديمة، وصفات الفعل كالخلق والإيجاد والتكوين محدَثة، وهو قول عامة المعتزلة والنجارية والكرامية»[1].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٥٠.

والتحقيق في هذه المسألة أن مفهوم صفة الفعل يراد به أمران:

الأول: الصفة التي عنها ينشأ الفعل، وهي عند الأشاعرة القدرة، وعند الماتريدية، التكوين.

وهم يسمّون نفس الصفة بصفة الفعل، وهي عندهم ـ على هذا المصطلح ـ قديمة لا فرق بينهما.

الثاني: صفة الفعل يُراد به الوصف الذي صدر عليه الفعل، فالفعل الصادر عن القادر من حيث كونه قادراً، هو مجرد أمر موجود، ولكن هذا الموجود، إما أن يكون رزقاً، فيسمى هذا الفعل الوجودي الترزيق، ويسمى الله تعالى بأنه رازق، وإما موتاً، فيوصف فعل الرب بأنه إماتة، ويسمى الرب بأنه مميت، وإما عذاباً، فيوصف الفعل بأنه انتقام، ويوصف الربُّ بأنه منتقم، وإما أن يكون صورة، فيوصف الفعل بأنه تصوير، ويسمى الربّ بالمصور... وهكذا.

فصفة الفعل هي ـ في الحقيقة ـ: وصفٌ للفعل الذي أنشأه الله تعالى بقدرته، والقدرة إما أن تُوجِد أو تُعدِم.

ومعلوم: أن جميع الأفعال في هذه الحالة حادثة، فتكون جميعُ صفات الأفعال حادثة قطعاً، وبناءً على هذا المفهوم، فصفةُ الفعل ليست أمراً قائماً بالله تعالى، بل هي وصفٌ إضافيٌّ للفعل الحادث، ولا مانع من أن تكون صفاتُ الأفعال حادثة، لأن عينَ الفعل حادثة، ولا إشكال في ذلك.

فهناك ثلاثة أمور: الفاعل، والفعل، والمفعول.

فالفاعل واحدٌ قديم، وهو الله الخالق.

والفعل: هو النسبة الحادثة الصادرة عنه جل شأنه من حيث كونه قادراً.

والمفعول: هو عين المخلوق.

ويتجوز البعض أحياناً فيطلق اسم الفِعل على المفعول؛ لأنه يلازمه، فلا مفعولَ بلا فعل، فالفعلُ سببُ وجود المفعول، فيكون إطلاقُ اسم الفعل على المفعول من باب إطلاق اسم السبب على المسبَّب.

فنخلص إلى أن قول العلامة البابرتي أنّ قول الطحاوي يستلزم الردَّ على الأشاعرة ليس دقيقاً، بل إنني أرى أن قول الطحاوي متوافقٌ مع قول الأشاعرة؛ لأنه أرجعَ كون الله تعالى خالقاً وبارئاً، إلى كونه قادراً، وهذا هو عينُ مذهب الأشاعرة، خلافاً للماتريدية، الذين أرجعوا ذلك إلى التكوين، وعلى كل حال فالأمر سهل؛ لِما ذكرنا.

آيات فيها بيان معنى الخلق:

وهذا المعنى استفاده الإمام الطحاوي من عدة نصوص في الكتاب والسنة، كما استفاده أهل السنة جميعاً، بل سائر الفرق الإسلامية المعتدّ بها، إلا المجسّمة.

قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [١٦٤].

وقال تعالى في آل عمران: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [١٩٠].

ففي هاتين الآيتين دليلٌ على أن الخلق هو المخلوق؛ لأن ما نراه بأعيُننا إنما هو المخلوق، وليس الفعل المصدري، الذي هو نسبةٌ بين القدرة الإلهية وبين المخلوقات،

المعبَّر عنه بصفات الأفعال، والدليل على وجود الله تعالى وعلى صفاته هو العالم المخلوق، وبواسطة تعقُّل هذا العالـم يمكن أن نعرف بعضَ المعلومات التي تدلُّنا على الله تعالى، وهذه هي طريقة المتكلمين، إنها النظر في العالَـم، للانتقال بواسطة هذا النظر إلى معرفة خالق العالَـم.

والخلق: هو الإيجاد من العدم، سواء كان الموجَد هو صورة العالـم أم كان عين جوهر العالم، فعلى الحالتين يسمى إيجاده خلقاً؛ فالله تعالى خالقُ الصورة والجوهر، فهما لم يكونا موجودَين، فأوجدهما الله تعالى بقدرته.

وقال تعالى في سورة غافر: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [٦٢].

وفي سورة الأنعام: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [١٠٢].

وقال تعالى في سورة يونس: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [٣٤].

فالخلق: هو الإيجاد بعد العدم سواء إيجاد صورة أم ذات كما قلنا، وتُثبت هاتان الآيتان أن الله تعالى خالقُ كلِّ شيء، وكلمة «كل شيء» عامة، تشمل الأفعال والذوات، بلا شكٍّ ولا ريب، والخالق يستحقّ أن يُعبد، ولذلك رتّب الله تعالى وجوبَ عبادته على مجرّد كونه خالقاً.

وقوله تعالى في سورة النحل: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [١٧].

الفعل المضارع يفيد الاستمرار، ما معنى أنَّ الله يخلق؟ أي: من شأنه أنه متصف بالخلق، أي: إذا أراد أن يخلقَ يخلقُ، وإذا أراد أن لا يخلقَ لم يخلُقْ.

يتحدّث الله في الآية عن الأصنام والمعبودات غير الله: ﴿ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾: يعني كمن من شأنه أن لا يخلق، فلا توجد في هذه الموجودات ـ غيرِ الله تعالى ـ صفةٌ يمكنهم بها أن يخلقوا شيئاً، ولذلك نفى عنهم التمكُّن من الخلق مطلقاً، كما أثبت ذلك لنفسه مطلقاً.

فالله سبحانه ليس خالقاً بالفعل، بمعنى: أنه كان قبل خلقه، ثم أوجد الخلق، فلخلقِه بداية، وموجودية المخلوقات ليس على الدوام؛ لأنه كان في الأزل ولا شيء معه، ومع ذلك كان خالقاً، ولكن سائرَ ما سوى الله لا يخلق وإن شاء، والله إن شاء خلق، وإن شاء ترك.

ومعنى كونه خالقاً في الأزل، أي: متصفاً بالقدرة التي يصدر عنها الخلق.

وهذه الآية دليل على أن الإنسان لا قدرة له أصلاً على الخلق؛ لأن الفعل المضارع يدل على الملَكة، وقد نفى الله تعالى ملَكة الخلق عن الإنسان، وأثبتها لنفسه العليّة؛ فلا يصح أن يقال بعد ذلك: إن الإنسان قادر على الخلق، بل الخلق مخصوص بالله تعالى.

قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ ٱللَّهُ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥٓ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [١٩].

هذه آية صريحة على أن الله يبدأ الخلق، أي: أن الخلق له بداية، فكيف يسوغ لأناس أن يقولوا بعد ذلك: إن العالـم قديم بالنوع؟ وهذه الآية دليل قطعيّ على جواز ابتداع الوجود من العدم، ثم إفنائه، ثم إعادته إلى الوجود مرة أخرى، خلافاً لمن أنكر ذلك من المبتدعة والفلاسفة.

وقال تعالى في سورة الجاثية: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [١٣].

الله خلق السماوات ابتداءً ﴿مِّنۡهُ﴾: لا مِن أصلٍ سابق عليها، أي: السماوات والأرض خُلقت من عدم، هذا دليلٌ على أن الله كان في الأزل وحده، ومعنى ﴿مِّنۡهُ﴾ أي: من الله سبحانه، أي: إنَّ الله تعالى ابتدأ الخلق لا على مثال سابق، وأوجدهم بلا أصل ومادّة سابقة، بل إيجادُهم كان بإرادةٍ وقدرة منه جلّ شأنه.

وقد أبدع الإمامُ البيهقي في بيان هذا المعنى، فقال: «وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ: حدثني أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه: أنا بشر بن موسى: ثنا معاوية بن عمرو: ثنا أبو إسحاق الفزاري: عن الأعمش: عن جامع بن شداد: عن صفوان بن محرز: عن عمران بن حصين قال:

أتيت رسولَ الله ﷺ، فجاءه نفر من أهل اليمن، فقالوا: يا رسول الله، أتيناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر: كيف كان[١]؟

قال: «كان[٢] الله ولم يكُن شيء غيره، وكان[٣] عرشُه على الماء، ثم كتب في الذِّكر كلّ شيء، ثم خلق السماوات والأرض»[٤]».

قال الأستاذ رحمه الله: «قوله: «كان الله ولم يكن شيء غيره»، يدل على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، وكل ذلك أغيارٌ.

وقوله: «وكان عرشه على الماء» يعني به: ثم خلق الماء، وخلق العرش على الماء.

---

(١) قولهم: «لنتفقه»، يستفاد منه: أن السؤال عن مثل هذه الأمور من الدين. وقولهم: «عن أول هذا الأمر»: لو لم يكن يعتقد هؤلاء الناس أن للمخلوقات أولُ لـما سألوا هذا السؤال.

(٢) «كان» تامة. «و» حالية: كان الله والحال أنه لم يكن شيء معه.

(٣) «كان» ناقصة لها مبتدأ وخبر، و«كان» الناقصة تفيد الصيرورة والابتداء والتحول، كقولك: كنت جالساً.

«كان عرشه على الماء»: أي: وجودُ العرش له أول.

(٤) أخرجه في «الأسماء والصفات»، باب بدء الخلق، كان الله عز وجل ولم يكن شيء غيره، (٧٦٩).

وبيان ذلك في حديث أبي رزين العقيلي عن النبي ﷺ حين قال: «ثم خلق عرشه على الماء»(١).

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنا أبو زكريا العنبي: ثنا محمد بن عبد السلام: ثنا إسحاق ابن إبراهيم: أنا عبد الرزاق: عن عمر بن حبيب المكي: عن حبيب بن قيس الأعرج: عن طاوس قال:

جاء رجل إلى عبد الله بن عباس فسأله، فقال: ممّ خُلق الخلق؟ قال: من الماء والنور والظلمة والريح والتراب. فقال الرجل: فمم خلق هؤلاء؟ فتلا عبد الله بن عباس: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣](٢).

قال: فأخبرنا ابنُ عباس: أن الماء والنور والظلمة والريح والتراب مما في السماوات وما في الأرض، وقد أخبر الله عز وجل أن مصدَر الجميع منه، أي: من خلقِه وإبداعِه واختراعه فهو خالق كل شيء، خلق الماء أولاً، أو الماء وما شاء من خلقه لا عن أصل ولا على مثال سبق، ثم جعله أصلاً لـما خلق بعده، فهو المبدِع، وهو الباري لا إله غيره، ولا خالق سواه»(٣).

وفي بعض الروايات: «كان الله ولم يكن شيء قبله»(٤)، وفي رواية: «كان الله قبل كل شيء»(٥).

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٦٢٠٠)، (٢٦: ١١٧).

(٢) أخرجه الحاكم في «مسنده»، (٣٦٨٧)، (٢: ٤٥٣). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٣) «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد»، ص٥٥.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث عمران بن حصين، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤١٤).

(٥) أخرجه أحمد في «مسنده»، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، (٩٥٦٦)، (١٥: ٣٤٧).

وهذه الروايات صريحةٌ في بيان أن الله تعالى كان قبل كل شيء، وأنّ كل شيء سواه مخلوق بعد عدم نفسه، فلا شيء من المخلوقات قديمٌ بالنوع ولا بالشخص.

وقد خالف في ذلك ابن تيمية فقال إن العالـم قديم بالنوع، بمعنى: أنه ما من عالـم إلا وكان عالَـمٌ قبله، وما من مخلوقٍ إلا وكان مخلوق قبله، إلى لا بدايةَ له، فلا يوجد بداية للمخلوقات.

وهذا الكلام ـ كما هو ظاهرٌ ـ مخالف لنص الحديث، ولنصوص الآيات الكثيرة التي تثبت أن الله تعالى هو الأول، وأن المخلوقاتِ كلَّها وجدت بعد عدم.

وقد أشار الحافظ ابن حجر لذلك في «فتح الباري» فقال: «قوله: «كان الله ولم يكن شيء قبله». تقدّم في «بدء الخلق» بلفظ: «ولم يكن شيء غيره»، وفي رواية أبي معاوية: «كان الله قبل كل شيء»، وهو بمعنى: «كان الله ولا شيء معه»، وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادثَ لا أولَ لها من رواية الباب، وهي من مستشنَع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفتُ في كلام له على هذا الحديث يرجح الروايةَ التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس، والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق»[1].

وقد ذكر ابنُ تيمية كلامَه هذا الذي أشار إليه ابنُ حجر في شرح حديث عمران ابن الحصين، وقد كتبتُ ردّاً كاملاً عليه بيّنتُ فيه بطلانَ جميع ما قاله.

لو لم يكن للمخلوقات أولُ لم يكُن السؤال عنها بـ«كيف» جائزاً؛ لأن السؤال عن الكيف يستلزم سبقَ ثبوتِ وجوده، ولذلك فهذا السؤال لا يجوز في حقّ الله؛ لأنه لا أول له، والحديثُ صريحٌ في أنّ العرش له بداية، ثم خلق السماوات والأرض، فالسماوات والأرض لهما بداية في الوجود أيضاً.

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤١٠).

قال الأستاذ البيهقي ـ رحمه الله ـ: «قوله: «كان الله ولم يكن شيء غيره» يدل على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما وكل ذلك أغيار، وقوله: «وكان عرشه على الماء» يعني به: ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء».

يعني: الماء ليس أزلياً أيضاً، بل هو مخلوق، لو قال الرسول ﷺ: «كان الله» فقط لكان هناك احتمال وجود شيء معه، ولكنه أكّد عدم وجود شيء آخر معه بقوله: «ولم يكن شيء غيره».

وقال البيهقي رحمه الله: وبيان ذلك في حديث أبي رزين العقيلي عن النبي ﷺ حين قال: «ثم خلق عرشه على الماء».

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ... جاء رجل إلى عبد الله بن عباس فسأله، فقال: ممّ خُلق الخلق؟ قال: من الماء والنور والظلمة والريح والتراب. فقال الرجل: فمم خلق هؤلاء؟ فتلا عبد الله بن عباس: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية: ١٣].

قال: فأخبرنا ابنُ عباس: أن الماء والنور والظلمة والريح والتراب مما في السماوات وما في الأرض، وقد أخبر الله عز وجل أن مصدَر الجميع منه، أي: من خلقِه وإبداعِه واختراعه فهو خالق كل شيء، خلق الماء أولاً، أو الماء وما شاء من خلقه لا عن أصل ولا على مثال سبق، ثم جعله أصلاً لـما خلق بعده، فهو المبدِع، وهو الباري لا إله غيره، ولا خالق سواه»[1].

هذا كلام الإمام البيهقي ينصّ صراحةً وبوضوح تامٍّ على المعنى الذي فهمناه، وهو الذي نصّ عليه أهل السنة والجماعة، وهو ضرورة انقطاع سلسلة المخلوقات في الأزل، وعلى ما قاله النبي ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء غيره». وكلامُه والأدلة التي

(١) «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد»، ص٥٥.

أوردها قاطعةٌ في أن الله تعالى لم يخلق العالـم من مادة سابقة له، كما قال به الفلاسفة ومالَ إليه بعض المجسمة في كلامه، فبطل قولُ كل من قال بخلاف ذلك من المجسمة والفلاسفة القائلين بأن الله تعالى علّة للعالم، والقائلين بوحدة الوجود؛ لِـما يلزم عندهم من ضرورة استمرار مظاهر الإله أزلاً وأبداً، المنافي لوجود بداية للخلق.

وبما أننا أوردنا مسألةَ التسلسل في الأزل ونفيها، فلا بأس هنا أن نذكر بحثاً مختصراً يوضح هذا الأصل بحسب ما يلائم هذا الكتاب.



بيان
الفرق بين التسلسل في الماضي والتسلسل في المستقبل

مفهوم التسلسل: هو عبارة عن موجودات متتالية أو مجتمعة، لا نهايةَ لعددها ولا لمقدارها، ومعنى أنه لا نهاية لذلك أي: في نفس الأمر، ولا نريد أننا نحن لا نقدر على تعقُّل وإدراك هذه اللانهاية مع وجودها، بل إنها نفسَها غير موجودة في نفس الأمر.

والتسلسل في الخارج معناه: أن يوجد هذا المفهوم مصداقاً في الخارج، بمعنى: أنه يوجد في الخارج موجودات لا نهاية لعددها أو لكميتها بالفعل، وقد تحقّقت وثبت وجودُها، ولا فرق بين أن يكون وجودُها في الخارج معاً أو على التعاقب، فالتسلسل ـ بهذا المفهوم ـ مستحيل؛ لِـما يلزم عليه من انتهاء ما لا ينتهي؛ لأن كل ما ثبت في الوجود الخارجي يجب أن يكون قد انتهى حصولُه، وإذا فرضنا أنّ ما في الخارج لا متناهي، فيلزم اجتماع التناهي واللاتناهي في الخارج، وهو محال.

فعِلّة استحالة هذا الأمر: هو لزومُ انقضاء ما لا نهاية له، وهذا مستحيل! والانقضاء معناه هنا: أن يقع في الوجود ما لا نهايةَ له من الموجودات على الوصف السابق.

ويُعلَم من مفهوم التسلسل الماضي أن كلّ أجزائه المعقولة التي تكوّن مفهومَه الكامل تصدُق على أمور وجودية وموجودة في نفسها وفي الخارج.

ومعنى ذلك: أن الأجزاء التي يتكوّن منها مفهوم التسلسل هي كما يلي:

أولاً: أمورٌ موجودةٌ متتابعة في الوجود أو مجتمعة فيه، وهذه الأمور يمكن أن تُعَدَّ أو تقدَّر بمقاديرَ وكمّياتٍ؛ إمّا متصلة، أو غير متصلة.

ثانياً: هذه الأمور المعدودة بالمعنى الذي بيّناه، لا نهايةَ لعددها في نفس الأمر، أي: لا يمكن حصرُ عددها بأن يقال: هي أقل من كذا، وأكثر من كذا! بل كلما فُرض أمرٌ لا يُمكن أن يكون أكبرُ منها؛ لأن الأصل في كل ما هو سواها أن يكون محدوداً، وهي ـ في نفس الأمر ـ لا يمكن الزيادة عليها بمقدارٍ آخرَ؛ لأن الأصل فيها أن تكون لا نهاية لها.

وهكذا فإن قلتَ: لن أعطيكَ تفاحةً إلا إذا كنت قد أعطيتُك تفاحةً قبلها، وكنتَ تجوّز وقوع التسلسل في القِدَم، فإنك لن تعطيَه تفاحةً أبداً؛ لأنك شرطت على نفسِك أنه مهما كانت هناك إمكانيةٌ لِأن تعطيَه تفاحةً قبل هذه التفاحة الحالية، فإن لن تُعطيَه الحاليّة، وهذه الإمكانيةُ ـ على فرض صحة التسلسل ـ لن تزال موجودة وقائمة أبداً، ولذلك فإنك لن تعطيه أيّتفاحة!

وأما هذه الأمور المتتابعة التي فرضناها فهل يُمكن أن تتحقق في المستقبل؟

الجواب: لا يمكن أن تتحقق كلُّها في المستقبل أيضاً؛ لأن المستقبل يكون ظرفاً لوجودها، والمستقبل غير موجود الآن في نفسِه، ولا يمكن أن يُتصوَّر أن الزمان في المستقبل سوف يتحقق من وحداته التي تُكوّنه ويتألف هو منها عددٌ لا نهاية له؛ لأن كلّ عدد يقع في الوجود، فإنه يمكن أن يُزاد عليه، والعقلُ لا يتوقف في تجويز ذلك عند حدٍّ معين ولا غير معين.

إذن فمفهوم المستقبل لا يكون إلا أمراً عدمياً لا وجودياً؛ لأنه إذا كان وجودياً، فلا يخلو:

إما أن يكون واقعاً الآن فيكون هو عين الحاضر لا المستقبل، وهو محال.

وإما أن يكون قد وقع قبل الآن، فيكون هو عين الماضي، وهو محال أيضاً.

ولا يمكن تصور أمر وجودي هاهنا إلا الماضي من حيث إنه كان موجوداً في

بعض الآنات، والحاضر من حيث إنه موجود الآن، وأما المستقبل فلا يمكن أن يقال عليه: إنه وجوديٌّ بالمعنيَين السابقين.

إذن يتحصّل من هذا: أننا لو فرضنا التسلسل في المستقبل، يلزم التناقض؛ لأن شرط التسلسل وأجزاءِ مفهومه هي أمورٌ وجودية، فإذا قلنا: إن هذه الأجزاءَ واقعةٌ في المستقبل، فيصبح الحالُ كما لو قلنا: إن الموجودات ـ أو الوجوديات ـ واقعة في العدم، وأن العدم ظرف لها. ومعلوم ما في هذا الكلام من تناقضٍ صريح؛ إذ العدم لا يكون ظرفاً للوجود.

فالنتيجة: هي أن التسلسل ـ بالمفهوم السابق ـ مستحيلُ الحصول في المستقبل أيضاً، كما هو مستحيل الحصول في الماضي.

ولكن إذا كان التسلسل في المستقبل مستحيلاً فكيف اشتُهر تجويزُه عند علماء أهل السنة؟

الجواب: لـما كانت استحالةُ ذلك المعنى للتسلسل أمراً واضحاً لا يخفى على كثير، علمنا أنهم لا بدَّ أن يكونوا قد أرادوا معنىً آخرَ للتسلسل في المستقبل، هو غيرُ المعنى المراد للتسلسل في الماضي، وإلا لزمهم التناقضُ الصريح، وهو محال، وهذا هو الحاصل بالفعل.

وأيضاً فقد صرّحوا بأنهم يريدون من التسلسل في المستقبل معنىً آخر غيرَ معناه في الماضي، وقد بينوا أن معنى التسلسل الجائز في المستقبل: هو «ما من حادث محصَّل، إلا وسَيَلِيه حادث مقدَّر».

وأنت خبير بأن هذا المفهوم لمعنى التسلسل المستقبليّ يتألف من أمورٍ: بعضُها عدميٌّ، وبعضُها وجودي، ومجموع هذه الأمور يؤلف ماهية الأمر.

فالحادث المقدَّر معناه: الحادث الذي لم يحصل بعد، ولكن يمكن حدوثه في الزمان التالي. وهذا المعنى عدميٌّ كما وضحناه.

وقد سبق أن ذكرنا لك أنّ معنى التسلسل في المضيّ ومفهومَه يتألّف من أمور كلها وجودية؛ لأن معناه: أنه ما من حادثٍ حاصل بالفعل، إلا ويوجد قبلَه حادثٌ حاصل آخر، وهكذا لا إلى بدايةَ للحوادث الحاصلة بالفعل.

وأنت تعلم الفرق بين ما بعضُه عدمي وبعضُه وجودي، وبين ما كلُّه وجودي.

والفرق بينهما: هو المعنى الوجودي الزائد في مفهوم التسلسُل في المضيّ، وهذا الأمر الزائد هو ـ بعينه ـ علّةُ استحالة هذا النوع من التسلسل، وهو غير موجود في التسلسل في المستقبل، ولذا فهو غير منفيٍّ ولا ممتنع.

وعلى ذلك، فالحكم بامتناع التسلسُل بالمعنى المعلوم في الماضي، لا يُناقض الحكمَ بتجويز التسلسل بالمعنى الذي وضّحناه في المستقبل؛ لاختلاف أحدِهما عن الآخر، ولأن علّة استحالة التسلسل الماضي ليست موجودةً ولا متحققة في التسلسل المستقبلي.

أدلة نقلية على بطلان التسلسل:

وقد قامت أدلةٌ عديدة على بطلان التسلسل في القدم، منها ما هو عقليٌّ، ومنها ما هو نقلي.

فأما الأدلة العقلية فما ذكرناه سابقاً يكفي عند ذي العقل السليم، وقد تكفّلت العلماء في كتبهم المطوّلة بإبطال التسلسُل في الماضي.

وأما الأدلة النقلية فهي كثيرة أيضاً:

منها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٢]، والأولية لا يمكن ثبوتها لله تعالى إلا إن كان موجوداً وحده لا شيء معه، ولا يساوق وجوده وجود.

ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] فإن الخلق معناه: إيجاد بعد عدم، وهو صادقٌ على الصورة والمادة.

ومثله اسم الله تعالى «البارئ»، فمعناه: الـموجِد لا على مثال سابق ولا من مادة سابقة.

وقد سبق أن أوضحنا بعض الأدلة على ذلك.

ومنها أحاديثُ تدلُّ على هذا المطلب الجليل.

أولاً: حديث عمران بن حصين:

روى البخاري في «صحيحه» عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: دخلت على النبي ﷺ، وعقلتُ ناقتي بالباب، فأتاه ناسٌ من بني تميم فقال: «اقبَلوا البشرى يا بني تميم» قالوا: قد بشَّرتَنا فأعطِنا. مرّتين، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن؛ إذ لم يقبلها بنو تميم» قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر؟ قال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء**، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض»، فنادى مناد: ذهبت ناقتُـك يا ابن الحصين! فانطلقتُ فإذا هي يقطع دونها السرابُ، فوالله لوددتُ أني كنتُ تركتُها[1].

وفي «صحيح البخاري» عن عمران بن حصين قال: إني عند النبي ﷺ إذ جاءه قومٌ من بني تميم، فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم» قالوا: بشّرتَنا فأعطِنا، فدخل ناس من أهل اليمن فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم» قالوا: قبِلنا! جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله**،

---

(١) كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، رقم ٣١٩١.

وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض، وكتب في الذكر كل شيء» ثم أتاني رجل فقال: يا عمران أدركْ ناقتَك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبُها فإذا السراب ينقطع دونها، وأيم الله لوددتُ أنها قد ذهبَت ولم أقُم[1].

وفي «صحيح ابن حبان» عن عمران بن حصين قال: إني لجالسٌ عند رسول الله ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم» قالوا: قد بشَّرتنا ـ يا رسول الله ـ فأعطنا، فدخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن؛ إذ لم يقبلها بنو تميم»، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، جئنا لنتفقّه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر: ما كان؟ فقال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض**، وكتب في الذكر كل شيء»، قال: ثم أتاه رجل فقال: يا عمران ابن حصين راحلتك أدركْها، فقد ذهبَت، فانطلقتُ أطلبُها، فإذا السراب ينقطع دونها، وأيم الله لوددتُأنها ذهبت ولم أقم[2].

وفي «سنن البيهقي الكبرى» عن عمران بن حصين قال: دخلتُ على رسول الله ﷺ... فذكر الحديث قال فيه: قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر؟ قال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وعرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض**».

رواه البخاريُّ في «الصحيح» عن عمر بن حفص بن غياث، والمراد به ـ والله أعلم ـ: ثم خلق الماءَ، وخلق العرش على الماء، وخلق القلم وأمَرَه فكتب في الذكر كلّ شيء[3].

---

(١) كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤١٤).

(٢) كتاب الإيمان بالقرآن المنزل على نبينا محمد ﷺ، ذكر حديث جمع القرآن، (١٧٩).

(٣) كتاب السير، باب مبتدأ الخلق (١٨١٥٦).

وفي «المعجم الكبير»عن عمران بن حصين قال: أتيت رسول الله ﷺ على ناقة، فعقلتُها بالباب ثم دخلت، وأتاه ناس من بني تميم فقال: «اقبلوا البشرى» فقالوا: قد قبلنا فأعطِنا، فأعرَضَ عنهم، ثم أتاه ناس من اليمن فقال: «اقبلوا البشرى ولا تقولوا كما قال بنو تميم»، فقالوا: قد قبلنا، فأخبِرنا عن أول هذا الأمر؟ فقال: «**كان الله ولم يكن غيره، وكان عرشه على الماء**»، فجاء رجل فقال: يا ابن حصين أدرِكْ ناقتَك، فذهبتُ فلحقتُها بالسراب، وأيم الله لوددتُ أني كنتُ تركتها(١).

وفي «فتح الباري»: «حديث عمران بن حصين:

[٣٠١٨] قوله: «اقبلوا البُشرى» بضم أوله وسكون المعجمة والقصر، أي: اقبَلوا مني ما يقتضي أن تُبشروا إذا أخذتُم به بالجنة، كالفقه في الدين والعمل به».

ثم قال: «قوله: فأخذ النبي ﷺ يحدّث بدء الخلق والعرش، أي: عن بدء الخلق، وعن حال العرش، وكأنه ضمّن «يحدّث» معنى «يذكر»، وكأنهم سألوا عن أحوال هذا العالـم، وهو الظاهر، ويحتمل أن يكونوا سألوا عن أول جنس المخلوقات، فعلى الأول يقتضي السياق: أنه أخبر أنّ أول شيء خلق منه السماوات والأرض، وعلى الثاني: يقتضي أن العرش والماء تقدّم خلقُهما قبل ذلك، ووقع في قصة نافع بن زيد: نسألك عن أول هذا الأمر»(٢).

قال ابن حجر: «[٣٠١٩] قوله: «قالوا:«جئنا نسألك» كذا للكشميهني، ولغيره: «جئناك لنسألك»، وزاد في التوحيد: «ونتفقه في الدين»، وكذا هي في قصة نافع بن زيد التي أشرتُ إليها آنفاً.

---

(١) (٤٩٨)، (١٨: ٢٠٤).

(٢) «فتح الباري» (٦: ٢٨٨).

قوله: «عن هذا الأمر» أي: الحاضر الموجود، والأمر يُطلق ويراد به المأمور، ويراد به الشأن، والحكم، والحثّ على الفعل غير ذلك.

قوله: «كان الله ولم يكن شيء غيره» في الرواية الآتية في التوحيد: «ولم يكن شيء قبله»، وفي رواية غير البخاري: «ولم يكن شيء معه»، والقصة متحدةٌ، فاقتضى ذلك أن الرواية وقعت بالمعنى، ولعل راويَها أخذها من قوله ﷺ في دعائه في صلاة الليل، كما تقدم من حديث ابن عباس: «أنت الأول فليس قبلك شيء» لكن رواية الباب أصرحُ في العدم، وفيه دلالةٌ على أنه لم يكن شيءٌ غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما؛ لأن كل ذلك غير الله تعالى، ويكون قوله: «وكان عرشه على الماء» معناه: أنه خلق الماء سابقاً، ثم خلق العرش على الماء.

وقد وقع في قصة نافع بن زيد الحميري بلفظ: «كان عرشه على الماء، ثم خلق القلم، فقال: اكتب ما هو كائنٌ، ثم خلق السماوات والأرض وما فيهن»، فصرّح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش.

قوله: «وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض» ولم يقع بلفظ «ثم» إلا في ذكر خلق السماوات والأرض.

وقد روى مسلم من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «أن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء»، وهذا الحديث يؤيد رواية من روى «ثم خلق السماوات والأرض» باللفظ الدال على الترتيب.

تنبيه: وقع في بعض الكتب في هذا الحديث: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان» وهي زيادةٌ ليست في شيء من كتب الحديث. نبّه على ذلك العلّامةُ

تقيُّ الدين ابن تيمية(١)، وهو مسلَّمٌ في قوله:«وهو الآن...» إلى آخره، وأما لفظ «ولا شيء معه»، فرواية الباب بلفظ «ولا شيء غيره» بمعناها.

ووقع في ترجمة نافع بن زيد الحِميري المذكور: «كان الله لا شيء غيرُه» بغير واو.

قوله: «وكان عرشه على الماء» قال الطيبي: هو فصل مستقل؛ لأن القديم: من لم يسبقه شيء، ولم يعارضه في الأولية، لكن أشار بقوله: «وكان عرشه على الماء» إلى أنّ الماء والعرش كانا مبدأً هذا العالَـم؛ لكونهما خُلقا قبل خلق السماوات والأرض، ولم يكن تحت العرش - إذ ذاك - إلا الماء.

ومُحصَّلُ الحديث: أن مُطلَقَ قوله: «وكان عرشه على الماء» مقيَّدٌ بقوله: «ولم يكن شيء غيره»، والمراد بـ«كان» في الأولِ: الأزليةُ، وفي الثاني: الحدوثُ بعد العدم.

وقد روى أحمدُ والترمذيّ - وصحّحه - من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعاً: «أن الماء خُلق قبل العرش».

وروى السُّدّيُّ في تفسيره بأسانيدَ متعدِّدة: أن الله لم يخلق شيئاً مما خلق قبل الماء.

وأما ما رواه أحمدُ والترمذيُّ وصحّحه - من حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً: «أول ما خلق الله القلم، ثم قال: اكتُب، فجرى بما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»، فيُجمَع بينَه وبينَ ما قبلَه بأن أوّلية القلم: بالنسبة إلى ما عدا الماء والعرش، أو: بالنسبة إلى ما منه صدر من الكتابة، أي: أنه قيل له: اكتُب؛ أولَ ما خُلق.

وأما حديث «أول ما خلق الله العقل» فليس له طريقٌ ثبْتٌ، وعلى تقدير ثبوته، فهذا التقدير الأخير هو تأويله، والله أعلم.

---

(١) وقد نبه على ذلك ابن عربي الحاتمي الصوفي الشهير قبل ابن تيمية، وقد نقلنا كلامه من الفتوحات سابقاً في بعض الهوامش، فانظره.

وحكى أبو العلاء الهمداني أن للعلماء قولين في أيّهما خُلق أولاً: العرش أو القلم؟ قال: والأكثر على سبق خلق العرش، واختار ابن جرير ومَن تبعه الثاني.

وروى ابن أبي حازم من طريق سعيد بن جبير: عن ابن عباس قال: خلق الله اللوح المحفوظ مسيرة خمس مئة عام، فقال للقلم ـ قبل أن يخلق الخلق وهو على العرش ـ: اكتبْ، فقال: وما أكتب؟ قال: علمي في خلقي إلى يوم القيامة.

ذكره في تفسير سورة ﴿سُبْحَٰنَ﴾، وليس فيه سبق خلق القلم على العرش، بل فيه سبق العرش.

وأخرج البيهقي في «الأسماء والصفات» من طريق الأعمش: عن أبي ظبيان: عن ابن عباس قال: أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتبْ، فقال: يا رب وما أكتبُ؟ قال: أُكتُبِ القدر، فجرى بما هو كائنٌ من ذلك اليوم إلى قيام الساعة.

وأخرج سعيد بن منصور: عن أبي عوانة: عن أبي بشر: عن مجاهد قال: بدء الخلق العرش والماء والهواء، وخلقت الأرض من الماء.

والجمعُ بين هذه الآثار واضح.

قوله: «وكتب» أي: «قدّر»، «في الذكر» أي: في محل الذكر، أي: في اللوح المحفوظ، «كلَّ شيء» أي: من الكائنات.

وفي الحديث جوازُ السؤال عن مبدأ الأشياء، والبحث عن ذلك، وجواز جواب العالـم بما يستحضره من ذلك، وعليه الكفُّ إن خشي على السائل ما يدخل على معتقده، وفيه أن جنس الزمان ونوعَه حادثٌ، وأن الله أوجد هذه المخلوقات بعد أن لم تكن لا عن عجزٍ عن ذلك، بل مع القدرة.

واستنبط بعضُهم من سؤال الأشعريين عن هذه القصة: أن الكلام في أصول الدين

وحدوثِ العلم مستمرّان في ذرّيتهم، حتى ظهر ذلك منهم في أبي الحسن الأشعري. أشار إلى ذلك ابن عساكر.

قوله: «فنادى مُناد»، في الرواية الأخرى: «فجاء رجل فقال: يا عمران»، ولم أقف على اسمه في شيء من الروايات.

قوله: «ذهبت ناقتك يا ابن الحصين» أي: انفلتت، ووقع في الرواية الأولى: «فجاء رجل فقال: يا عمران راحلتَك» أي: «أدركْ راحلتَك» فهو بالنصب، أو «ذهبت راحلتُك» فهو بالرفع، ويؤيده الرواية الأخرى، ولم أقف على اسم هذا الرجل، وقوله: «تفلتت» بالفاء، أي: شردت.

قوله: «فإذا هي يقطع» بفتح أوله «دونها السرابُ» بالضمّ أي: يحول بيني وبين رؤيتها، والسراب ـ بالمهملة ـ معروف، وهو: ما يُرى نهاراً في الفلاة كأنه ماء.

قوله: «فوالله لوددتُ أني كنت تركتها» في التوحيد: «أنها ذهبت ولم أقُم» يعني: لأنه قام قبل أن يُكمل النبيُّ ﷺ حديثَه في ظنِّه، فتأسف على ما فاته من ذلك.

وفيه: ما كان عليه من الحرص على تحصيل العلم.

وقد كنتُ كثير التطلُّب لتحصيل ما ظنّ عمران أنه فاته من هذه القصة إلى أن وقفتُ على قصة نافع بن زيد الحميري فقويَ في ظنّي أنه لم يفُتهُ شيء من هذا القصة بخصوصها؛ لِخُلُوِّ قصة نافع بن زيد عن قدرٍ زائد على حديث عمران، إلا أن في آخره بعد قولِهِ: «وما فيهن»: «واستوى على عرشه عز وجل».

الحديث الثاني: حديث عمر، قال: قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً، فأخبرنا عن بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم... الحديث»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: ٢٧]، (٣١٩٢). «فتح الباري» (٦: ٢٨٩).

وقال «فتح الباري»[1] أيضاً:

قوله: «قالوا بشّرتَنا فأعطِنا»، زاد في رواية حفص «مرتين» وزاد في رواية الثوري عن جامع في «المغازي»: «فقالوا: أما إذا بشّرتنا فأعطنا»، وفيها: «فتغيّر وجهُه»، وفي رواية أبي عوانة عن الأعمش عند أبي نعيم في «المستخرج»: فكأن النبيَّ ﷺ كره ذلك، وفي أُخرى في المغازي من طريق سفيان أيضاً: «فرُؤي ذلك في وجهه»، وفيها: «فقالوا: يا رسول الله بشّرتنا»، وهو دالٌّ على إسلامهم، وإنما راموا العاجل، وسببُ غضبه ﷺ استشعارُه بقِلّة علمهم؛ **لكونهم علّقوا آمالَهم بعاجل الدنيا الفانية، وقدّموا ذلك على التفقُّه في الدين الذي يحصل لهم ثواب الآخرة الباقية.**

قال الكرماني: دل قولُهم: «بشّرتنا» على أنهم قبلوا في الجملة، لكن طلبوا مع ذلك شيئاً من الدنيا، وإنما نفى عنهم القَبول المطلوبَ لا مُطلَق القَبول، وغضب حيث لم يهتمُّوا بالسؤال عن حقائق كلمة التوحيد والمبدأ والمعاد، ولم يعتَنوا بضبطها، ولم يسألوا عن مُوجباتِها والموصِلاتِ إليها.

قال الطيبي: لـما لم يكُن جلّ اهتمامهم إلا بشأن الدنيا قالوا: «بشرتنا فأعطنا»، فمن ثم قال: «إذ لم يقبلها بنو تميم».

قوله: «فدخل ناس من أهل اليمن»، في رواية حفص: «ثم دخل عليه»، وفي رواية أبي عاصم: «فجاءه ناس من أهل اليمن».

قوله: «قالوا: قبلنا»، زاد أبو عاصم وأبو نعيم: «يا رسول الله»، وكذا عند ابن حبان من رواية شيبان بن عبد الرحمن عن جامع.

قوله: «جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟»

---

(١) «فتح الباري» (٦: ٢٨٩).

هذه الرواية أتمُّ الروايات الواقعة عند المصنّف، وحذف ذلك كلَّه في بعضِها، أو بعضَه، ووقع في رواية أبي معاوية عن الأعمش عند الإسماعيلي: «قالوا: قد بشَّرتَنا فأخبِرنا عن أول هذا الأمر كيف كان؟» ولم أعرف اسمَ قائلِ ذلك من أهل اليمن، والمراد بـ«الأمر» في قولهم: «هذا الأمر» تقدم بيانه في بدء الخلق.

قوله: «كان الله ولم يكن شيء قبله» تقدم في بدء الخلق بلفظ «ولم يكن شيء غيره».

وفي رواية أبي معاوية: «كان الله قبل كل شيء» وهو بمعنى: «كان الله ولا شيء معه»، وهي أصرح في الردّ على من أثبتَ حوادثَ لا أولَ لها من رواية الباب، وهي من مُستشنَع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفتُ في كلامٍ له على هذا الحديث يُرجّح الرواية التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حملَ هذه على التي في بدء الخلق، لا العكس، والجمع يُقدَّم على الترجيح بالاتفاق». اهـ[1].

أقول: وقد بيّنتُ الردّ على ابن تيمية في رسالةٍ خاصة، نقضتُ فيها جميع ما ذكَرَه في شرحه لهذا الحديث مما يتعلق بهذه المسألة، فلينظُرها من شاء.

وقول ابن حجر «المنسوبة» أي: التي اشتهر نسبتها إلى ابن تيمية، ولا يريد بذلك التشكيك في نسبتها إليه، فإنه يُخبر أنه رأى رسالتَه في حديث عمران بن حصين، وابنُ تيمية قد قرّر رأيه في القِدم النوعيّ في تلك الرسالة كما قرّره في غيرها.

ثم قال ابن حجر: «قال الطيبي: قوله: «ولم يكن شيء قبله» حالٌ، وفي المذهب الكوفي خبرٌ، والمعنى يساعده؛ إذ التقدير: كان الله منفرداً، وقد جوّز الأخفش دخولَ الواو في خبر «كان» وأخواتها نحو «كان زيد وأبوه قائم»؛ على جعلِ الجملة خبراً مع الواو تشبيهاً للخبر بالحال، ومال التوربشتي إلى أنهما جملتان مستقلّتان، وقد تقدم تقريره في بدء الخلق.

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٩-٤١٠).

وقال الطيبي: لفظة «كان» في الموضعين بحسب حال مدخولها؛ فالمراد بالأول: الأزلية والقِدم، وبالثاني: الحدوث بعد العدم.

ثم قال: فالحاصلُ: أن عطف قوله: «وكان عرشه على الماء» على قوله: «كان الله» من باب الإخبار عن حصول الجملتين في الوجود وتفويض الترتيب إلى الذهن.

قالوا: و«فيه» بمنزلة: «ثم»، وقال الكرماني: قوله: «وكان عرشه على الماء» معطوف على قوله: «كان الله» ولا يلزم منه المعية؛ إذ اللازم من الواو العاطفة الاجتماعُ في أصل الثبوت وإن كان هناك تقديمٌ وتأخير، قال غيرُه: ومن ثم جاء «شيء غيره»، ومن ثم جاء قوله: «ولم يكن شيء غيره» لنفي توهُّم المعية.

قال الراغب: «كان» عبارة عما مضى من الزمان، لكنها في كثير من وصف الله تعالى تنبئ عن معنى الأزلية، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠]، قال: وما استعمل منه في وصف شيءٍ متعلّقاً بوصف له هو موجودٌ فيه؛ فللتنبيه على أن ذلك الوصف لازمٌ له أو قليلُ الانفكاك عنه؛ كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٧]، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وإذا استُعمل في الزمن الماضي جاز أن يكون المستعمَلُ على حاله، وجاز أن يكون قد تغيّر؛ نحو: كان فلان كذا ثم صار كذا.

واستُدلّ به على أن العالـم حادث؛ لأن قوله: «ولم يكن شيء غيره» ظاهرٌ في ذلك؛ فإن كل شيء سوى الله وُجد بعد أن لم يكن موجوداً.

قوله: «أدركْ ناقتَك فقد ذهبت» في رواية أبي معاوية: «انحلّت ناقتُك من عِقالها»، وزاد في آخر الحديث: «فلا أدري ما كان بعد ذلك» أي: مما قاله رسول الله ﷺ تكملةً لذلك الحديث.

قلتُ: ولم أقف في شيء من المسانيد عن أحدٍ من الصحابة على نظير هذه القصة التي ذكرها عمران، ولو وُجد ذلك لأمكن أن يُعرف منه ما أشار إليه عمران، ويحتمل أن يكون اتفق أنّ الحديث انتهى عند قيامه»[(١)].

ثم قال: «وقوله هنا: «وعرشه على الماء» وقع في رواية إسحاق بن راهويه: «والعرش على الماء»، وظاهره أنه كذلك حين التحديث بذلك، وظاهر الحديث الذي قبله أنّ العرش كان على الماء قبل خلق السماوات والأرض، ويُجمَع: بأنه لم يزَل على الماء، وليس المراد بالماء ماء البحر، بل هو ماءٌ تحت العرش كما شاء الله تعالى». اهـ[(٢)].

ثانياً: حديث أبي هريرة وأنس بن مالك

في «صحيح البخاري»: عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «يأتي الشيطانُ أحدَكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: مَن خلقَ ربَّكَ؟ فإذا بلَغَه، فليستعذْ بالله، ولينتَهِ»[(٣)].

ورواه مسلمٌ، ولفظه: «فيقول: من خلق كذا وكذا؟ حتى يقول له: مَن خلقَ ربَّكَ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذْ بالله ولينتهِ»[(٤)].

في «مسند الإمام أحمد بن حنبل» عن المحرر بن أبي هريرة: عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال الناس يسألون حتى يقولوا: كان الله قبلَ كل شيء، فما كان قبله»[(٥)].

---

(١) انظر: ابن حجر، «فتح الباري» (٣: ٤١٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده (٣٢٧٦).

(٤) كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها (٢١٤).

(٥) (٩٥٦٦)، (١٥: ٣٤٧).

وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلق الله الخلق، فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً، فليقُل: آمنتُ بالله»(١).

أقول: ولا ريب أن من يقول: «هذا خلق الله الخلق، فمن خلق الله؟» لا يريد بالخلق إلا الإيجاد بعد عدم.

ومحلُّ استدلالنا بهذا الحديث: أن النبي عليه السلام أقرّ القائل: إن الله خلق الخلق، بهذا المعنى، ولكنه اعترض عليه في قوله: «فمن خلق الله؟»، وهذا دليل على قطعِ سلسلة الخلق في الماضي.

وقوله في حديث أحمد: «حتى يقولوا: كان الله قبل كل شيء»، دليل صريح على قطع سلسلة الخلق في الماضي.

وفي هذه الأحاديث ـ وما سيأتي ـ دليل أيضاً على قطع التسلسل في الذهن أيضاً، ليس فقط في الخارج؛ لأن القول هو افتراضٌ ذهني، فوجب قطعُه، وأقر النبي عليه السلام ذلك القطع، واعترض على إدامة التسلسل.

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«[٣١٠٢] قوله: «من خلق ربَّك؟ فإذا بلغه فليستعذْ بالله ولينتهِ» أي: عن الاسترسال معه في ذلك، بل يلجأ إلى الله في دفعه، ويعلم أنه يريد إفسادَ دينه وعقله بهذه الوسوسة، فينبغي أن يجتهدَ في دفعها بالاشتغال بغيرها.

قال الخطابي: وجهُ هذا الحديث: أن الشيطان إذا وسوس بذلك فاستعاذ الشخصُ بالله منه وكفّ عن مطاولته في ذلك اندفع، قال: وهذا بخلاف ما لو تعرّض أحدٌ من

---

(١) كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها (٢١٢).

البشر بذلك؛ فإنه يُمكن قطعُه بالحجة والبرهان، قال: والفرق بينهما: أن الآدمي يقع منه الكلامُ بالسؤال والجواب والحال معه محصور، فإذا راعى الطريقةَ وأصاب الحجةَ انقطَعَ، وأما الشيطان فليس لوسوسته انتهاء، بل كلّما أُلزم حجةً زاغ إلى غيرها إلى أن يُفضي بالمرء إلى الحيرة، نعوذ بالله من ذلك.

قال الخطابي: على أن قوله: «من خلق ربَّك؟» كلامٌ متهافت ينقُضُ آخره أوله؛ لأن الخالق يستحيل أن يكون مخلوقاً، ثم لو كان السؤال متجهاً لاستلزم التسلسل، وهو محال، وقد أثبت العقلُ أن المحدَثاتِ مفتقرةٌ إلى مُحدِثٍ، فلو كان هو مفتقراً إلى محدِثٍ لكان من المحدَثات. انتهى.

والذي نحا إليه من التفرقة بين وسوسة الشيطان ومخاطبة البشر فيه نظر؛ لأنه ثبت في مسلم من طريق هشام بن عروة عن أبيه في هذا الحديث: «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلق الله الخلق، فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقُل: آمنتُ بالله»، فسوّى في الكفّ عن الخوض في ذلك بين كلّ سائل عن ذلك من بشرٍ وغيرِه.

وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة قال: «سألني عنها اثنان»، وكان السؤال عن ذلك لما كان واهياً لم يستحق جواباً، أو الكفُّ عن ذلك نظير الأمر بالكفّ عن الخوض في الصفات والذات.

قال المازري: الخواطر على قسمين: فالتي لا تستقر ولا يجلبها شبهةٌ هي التي تندفع بالإعراض عنها، وعلى هذا يُنـزَّل الحديثُ، وعلى مثلها ينطلق اسم «وسوسة»، وأما الخواطر المستقرّة الناشئة عن الشبهة فهي التي لا تندفع إلا بالنظر والاستدلال.

وقال الطيبي: إنما أمر بالاستعاذةِ والاشتغالِ بأمرِ آخرَ ولم يأمُر بالتأمل والاحتجاج؛ لأن العلم باستغناء الله جل وعلا عن الموجِد أمرٌ ضـروريٌّ لا يقبل المناظرة، ولأن

الاسترسال في الفكر في ذلك لا يزيد المرء إلا حيرة، ومن هذا حالُه فلا علاجَ له إلا الملجأ إلى الله تعالى والاعتصام به»[١].

ثالثاً: حديث أنس بن مالك

وفي «صحيح البخاري» عن أنس بن مالك يقول: قال رسول الله ﷺ: «لن يبرح الناسُ يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله خالق كل شيء، فمن خلق الله؟»[٢].

وجه دلالة الحديث على قطع التسلسل في القدم: أن السائل يتوصّل إلى أن الله تعالى هو خالقُ كل شيء، وقد أقرّ الرسول عليه الصلاة والسلام هذه النتيجة، ولكنه اعترض على القسم الثاني منها كما يتبين من الأحاديث السابقة.

وفي هذا الحديث وفي غيره: دليلٌ على أن التفكير في مثل هذه المواضيع أمرٌ لا يمكن أن ننزعَهُ عن قلوب الناس، بل يجب الجوابُ عليه حتى نقطع تردُّدهم فيه، وأما مجرّد ذمّهم عن ذلك، ومنعُهم منه، فلا يفيد في هذا المقام شيئاً، كما وضّحه المازري وغيرُه؛ مما نقلنا بعضَه سابقاً.

وهذا الذي قلنا هنا هو الذي قرّر علماء أصول الدين من أجلِه مباحثَ علم الكلام، وبوّبوها وتفنّنوا في تَعداد الشبهات التي يمكن أن تَرِدَ على الناس، ثم استفرَغوا جهدَهم في إبطالها، فكيف يقال في هذا العلم: إنه علم مذموم؟!

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«[٦٨٦٦] قوله: «لن يبرح الناس يتساءلون» في رواية المستملي: «يسألون»، وعند مسلم في رواية عروة عن أبي هريرة: «لا يزال الناس يتساءلون».

---

(١) «فتح الباري» (٦: ٣٤٠).

(٢) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثيرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه (٧٢٩٦).

قوله: «هذا الله خالق كل شيء» في رواية عروة: «هذا خلق الله الخلق»، ولمسلم أيضاً ـ وهو في رواية البخاري في بدء الخلق من رواية عروة أيضاً ـ: «يأتي الشيطانُ العبدَ» ـ أو «أحدَكم» ـ «فيقول: منَ خلَقَ كذا وكذا؟ حتى يقول: من خلق ربَّك؟ وفي لفظ لمسلم: «من خلق السماءَ؟ من خلق الأرضَ؟ فيقول: اللهُ».

ولأحمد والطبراني من حديث خزيمة بن ثابت مثلُه، ولمسلم من طريق محمد بن سيرين عن أبي هريرة: «حتى يقولوا هذا الله خلَقَنا»، وله في رواية يزيد بن الأصم عنه: «حتى يقولوا الله خلق كل شيء».

وفي رواية المختار بن فلفل عن أنس عن رسول الله ﷺ: «قال الله عز وجل: إنَّ أمتك لا تزال تقول: ما كذا وكذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق».

وللبزار من وجه آخر عن أبي هريرة: «لا يزال الناس يقولون: كان الله قبل كل شيء، فمن كان قبله».

قال التوربشتي: قوله: «هذا خلق الله الخلق»، يحتمل أن يكون هذا مفعولاً، والمعنى: حتى يقال هذا القولُ، وأن يكون مبتدأً حُذف خبرُه، أي: هذا الأمر قد عُلم! وعلى اللفظ الأول ـ يعني رواية أنس عند مسلم ـ: «هذا الله» مبتدأ وخبر، أو «هذا» مبتدأ و«الله» عطف بيان و«خلقَ الخلقَ» خبره.

قال الطيبي: والأولُ أولى، ولكن تقديره: هذا مقـرَّرٌ معلوم، وهو أن الله خلق الخلق، وهو شيء، وكل شيء مخلوق، فمَن خلقه؟ فيظهر ترتيب ما بعد الفاء على ما قبلها.

قوله: «فمن خلق الله في رواية بدء الخلق «من خلق ربك» وزاد: «فإذا بلغه فليسْتَعِذْ بالله ولْيَنْـتَهِ».

وفي لفظ لمسلم «فمن وجد من ذلك شيئا فليـقل آمنت بالله» وزاد في أخرى «ورسله».

ولأبي داود والنسائي من الزيادة «فقولوا الله أحد الله الصمد السورة، ثم ليتفل عن يساره ثم ليَسْتَعِذْ».

ولأحمد من حديث عائشة «فإذا وجد أحدكم ذلك فليقل آمنت بالله ورسوله فان ذلك يذهب عنه» ولمسلم في رواية أبي سلمة عن أبي هريرة نحو الأول وزاد «فبينما انا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب فذكر سؤالهم عن ذلك وانه رماهم بالحصا، وقال: صدق خليلي».

وله في رواية محمد بن سيرين عن أبي هريرة «صدق الله ورسوله» قال ابن بطال: في حديث أنس الإشارة إلى ذمِّ كثرة السؤال؛ لأنها تفضي إلى المحذور كالسؤال المذكور؛ فإنه لا ينشأ الا عن جهل مفرط.

وقد ورد بزيادة من حديث أبي هريرة بلفظ «لا يزال الشيطان يأتي أحدكم فيقول مَنْ خَلَق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليقل آمنت بالله».

وفي رواية: «ذاك صريح الإيمان».

ولعل هذا هو الذي أراد الصحابي فيمـا أخرجه أبو داود من رواية سهيـل بن أبي صالح: عن أبيه: عن أبي هريرة قال: جاء ناس إلى النبي ﷺ من أصحابه فقالوا: يا رسول الله إنّا نجِدُ في أنفُسِنا الشيء يعظُمُ أن نتكلّم به، ما نُحِبُّ أنّ لنا الدُّنْيا وأنا تكلّمنا به! فقال: «أوَقَدْ وجدتُموه؟ ذاك صريح الإيمان».

ولابن أبي شيبة من حديث ابن عباس: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني أحدّث

نفسي بالأمر لان أكونَ حُمَمَةً أحبُّ الي من أن أتكلّم به! قال: «الحمد لله الذي ردّ أمرَه إلى الوسوسة».

ثم نقل الخطابي: المراد بصريح الإيمان: هو الذي يعظُم في نفوسهم إن تكلموا به ويمنعهم من قَبول ما يلقي الشيطان، فلولا ذلك لم يتعاظَم في أنفسهم حتى أنكروه، وليس المراد أن الوسوسة نفسَها صريحُ الإيمان، بل هي من قِبَل الشيطان وكيدِه.

وقال الطيبي: قوله: «نجد في أنفسنا الشيء» أي: القبيح؛ نحو ما تقدم في حديث أنس وأبي هريرة، وقوله: «يعظم أن نتكلم به» أي: للعلم بأنه لا يليق أن نعتقده، وقوله: «ذاك صريح الإيمان» أي: علمُكم بقبيح تلك الوساوس وامتناعُ قَبولكم ووجودُكم النُّفرةَ عنها دليلٌ على خلوص إيمانكم؛ فان الكافر يصرُّ على ما في قلبه من الـمُحال ولا ينفر عنه.

وقوله في الحديث الآخر: «فليستعذ بالله ولينته» أي: يترك التفكّر في ذلك الخاطر، ويستعيذ بالله إذا لم يزل عنه التفكُّر، والحكمة في ذلك: أن العلم باستغناء الله تعالى عن كلّ ما يوسوسه الشيطان أمر ضروريٌّ لا يحتاج للاحتجاج والمناظرة، فإن وقع شيءٌ من ذلك فهو من وسوسة الشيطان، وهي غير متناهية فمهما عُورض بحُجةٍ يجد مسلكاً آخرَ من المغالطة والاسترسال فيضيع الوقت إن سَلِمَ من فتنتِه، فلا تدبير في دفعِهِ أقوى من الإلجاء إلى الله تعالى بالاستعاذة به كما قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ٢٠٠].

وقال في شرح الحديث الذي فيه «فليقل الله الأحد»: الصفات الثلاث منبهة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مخلوقاً: أما «أَحَدٌ» فمعناه: الذي لا ثاني له ولا مثل، فلو فُرِض مخلوقاً لم يكن أَحَداً على الإطلاق، وسيأتي مزيدٌ لهذا في شرح حديث عائشة في أول كتاب التوحيد.

وقال المهلب: قوله: «صريح الإيمان» يعني: الانقطاع في إخراج الأمر إلى ما لا نهاية له، فلا بد عند ذلك من إيجاب خالق لا خالقَ له؛ لأن المتفكر العاقل يجد للمخلوقات كلِّها خالقاً؛ لأثرِ الصنعة فيها، والحدثِ الجاري عليها، والخالقُ بخلاف هذه الصفة، فوجب أن يكون لكلٍّ منها خالقٌ لا خالقَ له، فهذا هو صريح الإيمان، لا البحث الذي هو من كيد الشيطان المؤدّي إلى الحيرة.

وقال ابن بطال: فإن قال الموسوس: فما المانع أن يخلق الخالق نفسه؟

قيل له: هذا ينقض بعضُه بعضاً؛ لأنك أثبتَّ خالقاً وأوجبتَ وجوده، ثم قلت: يخلق نفسه فأوجبت عدمَه! والجمع بين كونه موجوداً معدوماً فاسد لتناقضه؛ لأن الفاعل يتقدّم وجودُه على وجود فعلِه فيستحيل كونُ نفسِه فعلاً له. قال: وهذا واضح في حل هذه الشبهة، وهو يفضي إلى صريح الإيمان. انتهى ملخَّصاً موضحاً.

وحديث أبي هريرة أخرجه مسلم، فعزوه إليه أولى ولفظه: «إنّا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به» قال: «وقد وجدتموه؟» قالوا: نعم قال: «ذاك صريح الإيمان»، وأخرج بعده من حديث ابن مسعود: سئل النبي ﷺ عن الوسوسة، فقال: «تلك محض الإيمان»، وحديث ابن عباس أخرجه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان.

وقال ابن التين: لو جاز لمخترع الشيء أن يكون له مخترعٌ لتسلسل، فلا بد من الانتهاء إلى موجد قديمٍ، والقديم: من لا يتقدمه شيء، ولا يصح عدمه، وهو فاعل لا مفعول، وهو الله تبارك وتعالى.

وقال الكرماني: ثبت أن معرفة الله بالدليل فرضُ عين أو كفاية، والطريق إليها بالسؤال عنها متعين؛ لأنها مقدّمتها، لكن لـما عُرف بالضرورة أنّ الخالق غير مخلوق، أو بالكسب الذي يقارب الصدق كان السؤال عن ذلك تعنتاً، فيكون الذمّ يتعلق بالسؤال

الذي يكون على سبيل التعنت، وإلا فالتوصل إلى معرفة ذلك، وإزالة الشبهة عنه صريحُ الإيمان؛ إذ لا بد من الانقطاع إلى من يكون له خالقٌ؛ دفعاً للتسلسل، وقد تقدم نحو هذا في صفة إبليس من بدء الخلق». اهـ(١).

ثم قال: «ويقال: إنَّ نحو هذه المسألة وقعت في زمن الرشيد في قصة له مع صاحب الهند وأنه كتب إليه: هل يقدر الخالق أن يخلق مثله؟ فسأل أهلَ العلم فبدر شابٌّ فقال: هذا السؤال محالٌ؛ لأن المخلوق محدَث، والمحدَث لا يكون مثل القديم، فاستحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثلَه أو لا يقدر؛ كما يستحيل أن يقال في القادر العالـم: يقدر أن يصير عاجزاً جاهلاً». اهـ(٢).

وتوجد أدلة نقليةٌ أخرى على هذا المطلب الجليل، وما أوردناه هنا يكفي اللبيب.

وبعد ذلك، فلك أن تتعجب من ابن رشد الحفيد عندما ادّعى أنه لا يوجد دليل شرعي واحدٌ يدل على أن الله كان وحدَه قبلَ أن يخلق المخلوقات، وهو يتوسّل بذلك القول إلى إثبات ما يدعيه الفلاسفة ـ وهو منهم ـ من أن الله تعالى واجبُ الفعل على أنه علةٌ لمخلوقاته، وما كان كذلك؛ فإنه يستحيل أن يكون موجوداً قبل خلقه، أو أن يقال فيه: إنه موجود ولا شيء غيره ولا شيء معه. ومن الواضح أن هذا الزعم مخالفٌ لِـما تقرّر في الشريعة والعقل البرهاني، وقد قرّرنا الردَّ عليه وبيان خطَله في ردّنا على كتاب «مناهج الأدلة» له، فانظره هناك.

قال الطحاوي: (وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحقّ هذا الاسم قبلَ إحيائهم)

ورد في القرآن أنه تعالى يحيي الموتى كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [٧٣].

(١) «فتح الباري» (١٣: ٢٧٢-٢٧٤).

(٢) المصدر السابق (١٣: ٢٧٤).

فالله تعالى بعد أن أحيا الموتى يُسمى لأنه مُحيي الموتى، وكذلك استحق هذا الاسم قبل إحيائـهم، على نفس الأسلوب السابق وتفريعاً على ما سبق قال: «وكمـا أنه محيي الموتى...» أي: إن استحقاق الاسم مترتّب على قدرته تعالى على إحياء الموتى، لا على إحيائهم بالفعل، فمجرّد كونه قادراً على ذلك، ولو لم يُحْيِـهِم، فإنه تعالى يسمى «محيي الموتى».

قال الطحاوي: (كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم)

لا يُسمى الله خالقاً بعد أن يخلُق فقط، بل هو خالقٌ قبل أن يخلق. ما هو السبب الذي من أجله كان الله سبحانه خالقاً منذ الأزل حتى قبل أن يخلق المخلوقات؟

هذا إكمالٌ من الطحاوي لتوضيح القاعدة السابقة، وهي كونُ صفاتِ الله ليست مستمدّةً من أفعاله جل شأنه، فإن أفعالَه حادثة وصفاتِه قديمة، ولذلك فإنه يتصف بأنه محيي الموتى قبل إيجاد المخلوقات بل وقبل إماتتهم، وكذلك يسمى خالقاً قبل أن يخلقهم.

والسبب في تسميته بهذه الأسماء: هو قيام الصفات التي بها يكون منشأ الخلق، وهي القدرة والإرادة والعلم، وقيامُ هذه الصفات بذاته جل شأنه أزليٌّ، ولا يعتمد على إيجاد الله تعالى لهذه المخلوقات؛ لأن نفس إيجادِهِ مشروطٌ بوجود هذه الصفات له.

ومن هذا نستفيد معنىً في غاية الإفادة وهو: أن الله تعالى لا يستفيد اتصافَه بالصفات ولا تسميتَه بالأسماء من الأفعال التي يفعلُها، بل من الصفات التي يتصف بها، ولهذا فإن أسماءه وصفاتِه تعالى أزليةٌ، مع كون أفعالِه حادثةً، فأفعاله ناشئةٌ عن الصفات، وليست صفاته ناشئة عن أفعاله.

وهذا الأصل قد خالف فيه ابن تيمية أيضاً، فادعى أن كونه تعالى خالقاً إنما يصحّ بأن يوجد الله تعالى المخلوقاتِ، وإيجادُه تعالى للمخلوقات هو كمالٌ له، وادّعى أيضاً أنه

تعالى يفعل الكلامَ في ذاته، فيُصبح بهذا الكلام الذي هو فعلٌ له متكلماً، فجعل الفعل قائماً بالله، والفعلُ حادث، فجعل الله تعالى موصوفاً بصفاتِ حادثٍ، وهذا معنى قوله: إن الله يتصرّف في نفسه كما يتصرف المخلوق بنفسه تماماً.

وابن تيمية خرج في هذا الكلام عن ما يقول به أهل السنة، وأهل الحق، وهو خلافٌ لِـما ينص عليه الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى، وهذا أصل عظيم من أصول أهل السنة ينبغي على القارئ الاعتناء بتحصيله.

قال الإمام أبو جعفر: (ذلك بأنه على كلِّ شيءٍ قدير)

يبيّن السببَ في أنّ الله خالقٌ قبل أن يخلق الخلق؛ لأنه متّصف بصفة القدرة.

قوله: «ذلك» تعليل للحكم الذي وضّحه سابقاً، وهو كون الله تعالى خالقاً وقبل المخلوقات، وربّاً وقبل المربوبات.

فكلمة «ذلك» تدل على العلّة التي من أجلها حكَـمَ الطحاويُّ بذلك الحكم، والعلّة ـ كما تراها ـ هي: كون الله تعالى متصفاً بأنه على كل شيء قدير، فالقدرة منشأُ كل تلك الصفات، وهي صفةٌ قديمةٌ قائمة بالله تعالى، ولأجل اتصافه تعالى بالقدرة فهو الربُّ والخالقُ والرازق والمحيي والمميت... إلخ، فكلُّ هذه الصفات راجعةٌ إلى القدرة كما ترى، فلو لم يكن تعالى قديراً لَـما صحّ اتصافُه بأيٍّ من هذه الصفات.

وهذا الكلام يوافق ما عليه أهل السنة من إرجاع جميع هذه الصفات إلى القدرة تماماً كما نص عليه الإمام الطحاوي، ولا يجعلون كلَّ فعلٍ من هذه الأفعال ناشئاً عن صفةٍ خاصةٍ قائمةٍ بالله تعالى كما يدّعيه بعض المجسمة، بل كلُّ هذه الأفعال ناشئةٌ عن صفة واحدة، وهي القدرة.

والآيات التي تنص على أن الله على كل شيء قدير كثيرة منها:

قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [٢٠].

وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [١٠٩].

وقوله تعالى في سورة النحل: ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [٧٧].

وقوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [٢٠].

قال الطحاوي: (وكل شيء إليه فقير، وهو ليس فقيراً إلى شيء، وكل أمر عليه يسير)

أرجعَ الإمام الطحاوي كون الله خالقاً وربّاً ومُحيياً للموتى ورازقاً إلى كونه قديراً، ألا يوافق هذا قولَ الأشاعرة بأنَّ أكثر الأسماء الحسنى راجعةٌ إلى بعض الصفات؟ بلى، كونه رازقاً راجعٌ لقدرته، أي: أنه قادر على الرزق، وكونه منتقماً: أي: قدرة الله على إيقاع العذاب والعقاب في بعض الناس، وعلى نفس النسق فمعنى «محيي»: أي: قادر على الإحياء... فكل هذه الأسماء راجعة ومشتقة من كون الله قديراً.

وهذا الأصل الذي وضّحناه من كلام الإمام الطحاوي هو الأساس في مسألة صفة التكوين التي اختلف عليها الأشاعرةُ والماتريدية، واختلافُهم فيها اختلافٌ لا يؤثّر على الأصول التي ذكرناها: من كون الله تعالى هو الخالق وحده، وأن الله تعالى هو القديم وحده، ومن أنّ الخلق كلَّهم له بداية، لا كما يقول الفلاسفة بقدم العالم بمادته قدماً

شخصياً، وبصورته قدماً نوعياً، ولا كما يقول ابن تيمية بأن العالَـم بمادّته وصورته قديم قدماً نوعياً، وإن ظهر في بعض كلامه موافقته للفلاسفة.

وقولهم يلزم عنه أنه لا يُمكن التصديق بأن الله تعالى هو الأول، ولا يمكن التصديق بأنه تعالى كان قبل خلق، ولا يمكن التصديق بأنه تعالى كان ولم يكن شيء غيره كما ورد في القرآن والسنة، وقامت عليه الحجج العقلية.

والمسألة التي اختلف فيها الأشـاعرة والماتريدية، وهي صفة التكوين، أي: هل توجد صفة لله تعالى زائدةٌ على القدرة اسمُها التكوين؛ بها يُوجد الله تعالى المخلوقاتِ كما قال الماتريدية، أم إن جميع المخلوقات يُوجدها الله تعالى من حيث هو قادر، كما قال السادة الأشاعرة، ولا حاجة إلى إثبات صفة أخرى هي التكوين؟

ظاهر كلام الإمام الطحاوي موافقةُ الأشاعرة بإرجاع الأفعال كلِّها إلى القدرة ابتداءً.

قال الغنيمي: «واعلم أنه قد اشتهر الخلاف في صفات الفعل من الخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحو ذلك المعبَّر عنها بالتكوين، فذهب الماتريدية إلى أنها صفاتٌ قديمةٌ؛ بدليل أنَّ الباريً تعالى مكوِّنُ الأشياء ومنشئها إجماعاً، وكونه تعالى مكوِّنَ الأشياء بدون صفة التكوين ـ التي المكوَّناتُ آثارٌ تحصل عن تعلُّقاتها بها ـ محالٌ ضرورةَ استحالةِ وجود الأثر بدون الصفة، التي يحصل بها الأثَر كالعالِـم بلا علم، ولا بدّ أن تكون صفة التكوين أزليةً؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

قال ـ أي: الإمام السعد التفتازاني ـ في «شرح المقاصد»: أُسنِدَ القول بالتكوين إلى الشيخ أبي منصور الماتريدي وأتباعه، وهم ينسبونه إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعري حتى قالوا: إن قول أبي حنيفة والطحاوي رحمهما الله: «له معنى الربوبية ولا مربوب، والخالقية ولا مخلوق»، إشارةٌ إلى هذا، ثم أطبقوا على إثبات أزلية

التكوين ومغايَرته للقدرة، وكونِه غير المكوَّن، وأزليته لا تستلزم أزلية المكوَّنات، وذهب الأشاعرة إلى أنها حادثة؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات كلها حادثة.

وفي «المسايرة» للمحقق الكمال ابن الهمام: اختلفت مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الأفعال، والمرادُ: صفاتٌ تدلُّ على تأثير، لها أسماءٌ غير اسم القدرة؛ باعتبار أسماء آثارها، والكلُّ يجمعُها اسم التكوين فإنْ كان ذلك الأثر مخلوقاً، فالاسم الخالق، والصفة الخلق، أو الأثر رزقاً فالاسم الرازق، والصفة الترزيق، أو حياة، فهو المحيي، أو موتاً، فهو المميت، فادّعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفاتٌ قديمةٌ زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة رضي الله عنه والمتقدّمين تصريحٌ بذلك سوى ما أخذوه من قوله: كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق، وذكروا له أوجُهاً من الاستدلال.

والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين ـ على فصولها ـ سوى القدرة باعتبار تعلُّقها بمتعلَّقٍ خاصٍّ، فالتخليقُ القدرةُ باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيقُ تعلُّقها بإيصال الرزق، وما ذكروه ـ يعني متأخري الحنفية ـ في معناه لا ينفي هذا، ولا يوجب كونَها صفاتٍ أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة بما ذكر، ولا يلزم في دليل لهم ذلك، وأما نسبتُهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر، بل في كلام أبي حنيفة رضي الله عنه ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرةُ من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي، وساق العبارة المتقدمة في المتن بحروفها، ثم قال: فقوله: «ذلك بأنه على كل شيء قدير»، تعليلٌ وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، وأفاد أن معنى الخالق والحالُ لا مخلوقَ في الأزل لِـمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا ما يقوله الأشاعرة، والله الموفق. اهـ. وفي «المطالب»: وأما صفة التكوين فمذهب أهل الحق رجوعها لتعلقات القدرة والإرادة». اهـ[1].

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، للعلامة الغنيمي، ص٥٧.

ونحن نقول بما قال به الإمام الهمامُ ابنُ الهمام، من أن الحقّ هو رجوع جميع صفات الأفعال إلى القدرة، وأنَّ ذلك هو معنى كلام الإمام الطحاوي، لا على ما ادّعاه بعض المتقدمين من الأحناف من أنه دليلٌ على إثبات صفة أخرى هي التكوين.

هذا ما ذكره أهل السنة والجماعة، وهو أن أصول الصفات معدودة، وباقي الأوصاف والأسماء راجعة إليها، لا أنَّ كلّ اسمٍ له صفةٌ خاصة، فكون الله مصوّراً: أي: أنه قادر على التصوير، يُنشئ الصور بقدرته وإرادته، لا أن هناك صِفَةً لله تعالى اسمُها «المُصوِّريّةُ».

لا أنَّ لكل اسم صفةً خاصَّةً، فالأسماء تختلف عن الصفات، وكثيرٌ من الأسماء راجعة إلى بعض الصفات: مثلاً العلم، القدرة، الإرادة: تنبع منها أسماء كثيرة: الرحمة، الانتقام، الغضب.

قال الطحاوي: (لا يحتاج إلى شيء)

لا نستطيع إلا أن نقرَّ للإمام الطحاوي ببراعته عندما شدّد من التركيز على هذا الأصل، وهو: عدمُ احتياج الله تعالى إلى شيء من خلقه، سواءٌ بصورة واضحة صريحة أو ضمنية خفيّة، فإن من أخصّ خصائص الإله أنه مستغنٍ عن كل ما سواه، وبذلك صرح العلماءُ من أهل السنة سواءٌ المتاخرون منهم والمتقدمون، فمن قال: إن الخلق لم يزالوا موجودين مع الله منذ الأزل، وأن وجودهم معه الله تعالى سواء بالنوع ـ كما قال التيمية ـ أو بالشخص ـ كما قال الفلاسفة ـ وأن ذلك كمالٌ لله تعالى، فإن هذا القائل يلزَمُهُ احتياجُ الله لخلقه، ويلزمُهُ نفيُ الإرادة عن الإله تعالى، مع فارقٍ مهمٍّ بين الاثنين، وهو أن الفلاسفة قائلون بأن وجودَ المخلوقات معلولٌ لوجود الإله، فهو تابعٌ لكمال الله واجبِ الوجود، أما التيمية فقد قالوا: إن نفْسَ خلقِ المخلوقات هو كمال لله؛ لأن الخالق بالفعل أكمل من القادر على الخلق، ولم يخلق بإرادته أيّ شيء.

وكذاك فإنّ من قال بحدوث بعض الصفات وتوقُّف حدوثها على وجود المخلوقات، يلزمُه أيضاً احتياج الله لخلقه.

فكلٌّ من خالفَ قاعدةً من القواعد السابقة يلزمُه كون الله محتاجاً، وكون الله محتاجاً ينافي كون الله غنيّاً، وكون الله غنياً واردٌ وثابت في القرآن والسنة كقوله تعالى في سورة لقمان: ﴿لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [٢٦]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥]، وقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُۚ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨].

لاحظْ كيف عقّب الإمام الطحاوي القواعدَ السابقة بهذه العبارة التي تنصُّ على أن الله تعالى لا يحتاج إلى شيء، وهذا يعني بوضوح: أن الإمام الطحاوي يريد أن يقول: إن من يخالف العقائد السابقة ـ على ما تقدم شرحها ـ فإنه يلزمه أن الله تعالى محتاج إلى غيره من المخلوقات، ومن التزمَ ذلك كفرَ بالله، لا شك ولا ريب.

وأدلة كون الله تعالى غنياً كثيرة منها:

قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [٩٧].

وقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ وَإِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ [١٣١].

وقوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [١٣٣].

وقوله تعالى في سورة يونس: ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [٦٨].

والآيات الدالّة على هذا المعنى في القرآن كثيرة.

إذن فالإمام الطحاوي متنبهٌ لانبناء هذه القواعد المذكورة على قاعدةٍ عظيمة هي: استغناء الله تعالى عن كافّة خلقه، ولكنك ترى بعض المجسمة يذكُر ـ بكل جرأة بل بكل شناعة ـ أن الله تعالى إذا احتاجَ إلى مخلوقاتِه ـ بمعنى توقف بعض كمالاته على وجود مخلوقاته ـ فهذا لا ينافي كمالَه؛ لأن مخلوقاته محتاجةٌ إليه، فهو إن احتاج إليها فإنه يحتاج إلى من هو محتاجٌ إليه، فكأنه لا يحتاج إلا إلى نفسه.

وهذا كلام باطلٌ بلا ريب، فإن الله إذا احتاج إلى مخلوقاته فإنه يكون فقيراً إليهم بلا ريب، وافتقارُه إلى غيره ـ وهم المخلوقات ـ ينافي كماله بالذات.

قال الطحاوي: (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١])

بعد أن أشار الإمام الطحاوي إلى بعض القواعد في العقائد، كما سبق بيانه، ونبّه إلى أدلتها العقلية الإجمالية، ذكر هنا دليلاً نقلياً محكَماً لا شكّ في دلالته على ما سبق بيانه وتفصيله، وهو قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [١١]، فهذه الآية من أقوى الآيات في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات من كل الوجوه.

وهي آية محكَمة كما ترى، فلو كان الله تعالى مثلَ شيء من مخلوقاته لكان محتاجاً إلى من يُوجده، ولكنه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فلا يمكن أن يكون محتاجاً إلى غيره.

وهذا الأسلوب من الاستدلال هو عينُ ما تجده في كبار كتب الأشاعرة من الدلالة على وجوب تنزُّه الله تعالى عن ما مضى ذكرُه من النقائص بوجوب الكمال له، ويستدلّون على ذلك بالعقل والنقل.

فلو كان مثلَ غيره ـ من وجهٍ من الوجوه ـ لكان محتاجاً مثلَ غيره؛ لأن الأمثال تتساوى في الأحكام، وقد ثبت ـ بالعقل ـ حكمُ الاحتياج لكل ما سواه تعالى، فلو قيل: إن الله تعالى يُشبه غيره ـ ولو من وجه من الوجوه ـ للزم على ذلك قولنا: إنه تعالى مفتقرٌ إلى غيره كافتقار ما يساويه إلى غيره، ولكن هذا باطل، إذن فالله تعالى لا يُمكن أن يكون مماثلاً لغيره ولا بوجه من الوجوه، وهذا سبق بيانُه في تفسير قوله: «ولا يشبهه شيء».

قال الإمام البيضاوي في تفسير هذه الآية: «﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ أي: ليس مثله شيء يُزاوجه ويناسبه، والمرادُ مِن «مثله» ذاتُه، كما في قولهم: مثلك لا يفعل كذا، على قصد المبالغة في نفيه عنه، فإنه إذا نفى عمن يناسبه ويسدُّ مسدَّه كان نفيُه عنه أولى... ثم قال: ومن قال: الكاف فيه زائدة؛ لعله عنى: أنه يعطي معنى «ليس مثله»، غير أنه آكَدُ لـما ذكرناه. وقيل: «مثله»: صفته، أي: ليس كصفته صفة».

وقال الراغب في «المفردات» في معنى المثل: «عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أيِّ معنىً كان، وهو أعمُّ الألفاظ الموضوعة للمشابهة، وذلك أن «النِّـدّ» يُقال فيما يشارك في الجوهر فقط، و«الشِّبه» يقال فيما يشارك في الكيفية فقط، و«المساوي» يقال فيما يشارك في الكمية فقط، و«الشكل» يقال فيما يشاركه في القدر والمساحة فقط، و«المِثْل» عام في جميع ذلك، ولهذا لـما أراد الله تعالى نفي التشبيه من كلِّ وجهٍ خصه بالذكر فقال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾».

وهذه الآية كما نصَّ عليه العلماء تنفي مطلقَ المشابهة بين الله تعالى وبين مخلوقاته، فكلُّ ما يتصف به المخلوقاتُ لا يمكن أن يتصف به الخالق، وكلُّ ما هو من صفاته

عز وجل فلا يمكن أن يتصف به المخلوقات، وهي تنفي المشابهة من جميع الجهات، لا من حيث الذات فقط، وهذا ما أراده البيضاوي والأصفهاني من قولهما: إن الكاف تفيد المبالغة في النفي.

في هذه الآية دلالة على القواعد السابقة، وكلُّ مَن خالف القواعد السابقة يلزمه مخالفة هذه الآية، والقول بأن الله مثله شيء يلزمه التشبيه، فكل من قال بحدوث الصفات أو حاجته لمخلوقاته بأن يتوقّف عليه كمال بإيجاده لمخلوقاته يلزمه تشبيه الله بمخلوقاته.

العبارات التي شرحناها في متن العقيدة الطحاوية هي قواعدُ مهمةٌ في عقيدة أهل السنة والجماعة؛ لأنَّ المتن: عبارةٌ عن خلاصةٍ، عبارة عن كتاب، أو رسالة، أو أمر يحتوي على خلاصة المفاهيم والمعاني بعد كثرة البحوث، فيُودع العلماء نتائجَ البحوث في رسائلَ صغيرةٍ تسهيلاً على الناس.

هذه القواعدُ لا يجوز الخلافُ فيها إلا من جهة معيّنة كخلافٍ لفظي مثلاً، أو تخصيصِ عامٍّ بدليل معتبَر، أو ترجيحِ أمر في فروع علم التوحيد أو الفقه إن ذُكر شيء منها بصورة القطع والجزم، أو نحو ذلك، أما أن يخالف أصلاً كبيراً نصّ عليه الإمام الطحاوي أو غيرُه من علماء أهل السنة فلا يجوز.

وعلى مدى صفحة ونصف من هذا المتن ينصّ فيها الإمام الطحاوي على أن الله يتصف بصفاتٍ أزلية، ولا يصحُّ اتصافُه بصفات حادثة، ولكنا نرى ابنَ تيمية وابنَ أبي العز وأتباع ابن تيميةَ كابن عثيمين خالفوا هذا وذكروا أن له تعالى صفاتٌ حادثة، فمثل هذا المعنى الذي شدّد عليه الإمام الطحاويّ لا يتصوّر أن يكون أمراً من الأمور التي يُتصوّر فيها الخلاف جائزاً أو توسعةً على المسلمين، بل هو خلاف أصليٌّ بلا شك ولا ريب، ولذلك نرى الطرفين كلا منهما يرمي الآخر بالبدعة والمخالفة للكتاب والسنة.

قوله: (لا يحتاج إلى شيء) الاحتياج: هو توقُّف كمـال الذات على غيرها، سواء أكان هذا الغير موجوداً بإيجاد الذات أو من ذات أخرى، فإذا كان كمالُ هذا الموجود متوقفاً على غيره بأي وجه كان، فهو محتاجٌ إلى هذا الغير، والمحتاج ناقصٌ، والنقص محالٌ على الله تعالى.

لذلك إذا قلنا: إن كون الله على العرش كمالٌ له، فهو محتاجٌ إليه، فاستواؤه تعالى على العرش كناية عن تدبير الله سبحانه وتعالى للمخلوقات، فيكون استواؤُه تعالى على عرشه كمالاً للمخلوقات لا لذاته، ولو أنه لم يخلق العرشَ والمخلوقات لا ينقصُه هذا من كماله شيئاً، ولكن كون الاستواء على العرش كمالاً للمخلوقات لا كمالاً لله تعالى لا يُتصوّر على مذهب من يقول: إن الاستواء هو جلوسُ واستقرارُ الله تعالى على العرش، وإن العرشَ محلُّ ذاته، وإنّ كونَه على العرش كمال لهُ؛ لأنه لا يليق أن يكون في مكان آخرَ، أو بلا مكان.

كل من قال بهذه الأقوال يلزمه ـ قطعاً ـ الاحتياج، فإن أقرّ بذلك كفَرَ بلا ارتيابٍ ولا تردُّد، ولا شك في كونه مبتدعاً وإن لم يصرّحْ بالتزام ذلك، ويبقى النظرُ فيما إذا لم يصرح بالالتزام ولا بعد الالتزام، وعلى كل الأحوال لا أقلّ من البدعة في الاعتقاد.

وأتى الطحاوي بنص من القرآن على أن الله سبحانه وتعالى لا يحتاج إلى شيء وليس متصفاً بأي صفة من الصفات التي يتصف بها غيرُه، فالصفات التي يتصف بها غيرُ الله صفاتٌ حادثة وطارئةٌ تأتي وتزول، يتصفُ بها الواحد بعد أن لم يكُن متصفاً بها، فالعلمُ عند الإنسان أمر طارئ؛ لأنه عند ولادته لم يكن عالماً، وبواسطة بعض الأدوات كالسمع والبصر والفؤاد أصبح عالِماً، هذه صفة طارئة، وهذه الصفة بالنسبة للإنسان صفة كمال.

مثل هذه الصفات لا يجوز اتصافُ الله بها؛ لأن هذا يعني أنه قد سبق هذه الصفةَ نقصٌ، والنقصُ يستلزم الاحتياج؛ لأن النقص يعني أنه بذاته ناقص ويكتمل بغيره.

واستدل الإمام الطحاوي بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، هذه الآية ـ كما قلنا ـ من الآيات المحكَمة الواضحة التي لا شكّ فيها ولا إجمالَ، ولا تحتاج إلى بيان أكثر من ذلك. هذا الكلام هو ما عليه أهل السنة والجماعة، وهم يحتجّون بهذه الآية؛ لأنها مفصَّلة محكَمة، ويحتجّون بها على المجسِّمة الذين ادعوا أن هذه الآية مجمَلةٌ تحتاج إلى بيان!

وسنحاول فهم بعض ما تشتمل عليه هذه الآية من معانٍ:

من حيث اللغة: لو أردتَ أن تصف إنساناً بالشجاعة، يمكن أن تقول: «زيدٌ شجاع»، ويمكن أن تقول: «زيدٌ أسد»، ويمكن أن تقول: «زيدٌ مثل الأسد»، ويمكن أن تقول: «زيد كشِبْه الأسد»، أو «كمثل الأسد»! وكلُّ أسلوب من هذه الأساليب أعلى بلاغةً من غيره.

وأقوى أسلوب: «زيد أسدٌ» لأنك جعلت زيداً أسداً، كأنك جعلتَ نفْسَ زيد هو عينَ الأسد، وهذا تشبيهٌ بليغ، بعد هذه المرتبة يأتي قولك: «زيد مثل الأسد» وقولُك: «زيد كالأسد» أقوى من حيث إثبات الصفة المطلوبة للموضوع، وهي أقوى من قولك: «زيد كشبه الأسد».

هذه ثلاثُ مراتبَ في إثبات وصفٍ لذاتٍ، وكلما زادت الأدواتُ تضعُف درجةُ الإثبات: (الكاف و«مثل»، والكاف أو «مثل»، بلا أداة)، وكلما قلّت الأدوات بين المشبَّه والمشبه به قويَ التشبيه، هذا في حال الإثبات، وبتوضيح:

١ـ ما فيه أداتان: الكاف و«مثل»، أو: الكاف و«شبه»، ونحو ذلك.

٢ـ ثم ما فيه أداة واحدة: الكاف، أو «مثل»، أو «شبه»، ونحو ذلك.

٣ـ ما كان بلا أداة.

وأما في حال النفي، فتقول: «زيد ليس أسداً»، ثم تتطرَّق إلى المرتبة الثانية: «زيد ليس كالأسد»، فأيُّ هذين الأسلوبين أقوى؟ «ليس كالأسد أقوى»، وأقوى منهما: «ليس كمثل الأسد».

من حيث الإثبات تقلُّ قوة التشبيه بزيادة الأدوات بخلاف النفي، فكلما نفيت شيئاً فيه أدواتٌ أكثرُ يكون النفيُ أقوى.

نأتي الآن للآية؛ حيث قال الإمام البيضاوي في تفسير هذه الآية: «أي: ليس مثله شيء يزاوجه ويناسبه، والمثل الذات، كقولك: «مثلك لا يفعل كذا»، على قصد المبالغة في نفيه عنه.. إذن هذه الآية المراد بها المبالغة في النفي. ثم قال: ومن قال: الكاف فيه زائدة، لعله عنى: أنه يعطي معنى: «ليس مثله»، غير أنه آكد لما ذكرناه». يريد: آكَد في النفي.

ما وجه المبالغة في النفي؟ إنه ما بيناه سابقاً.

ولو أردتَ أن تثبتَ التشبيه، تقول: «هو كشيء»، كقولك: زيد كالأسد: هذا تشبيه (هو) بشيء: أي تشبيه زيد بالأسد.

«الله عين العالم»: هذا وحدةُ وجود.

«الله مثل المخلوقات»: تشبيهٌ من حيث الذات.

«الله كمثل المخلوقات»: تشبيه من حيث الصفات على الأقل، أو من جهة من الجهات.

حين تقول: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾: ليسَ وحدةَ وجود، ولا تشبيهَ من حيث الذات ولا من حيث الصفات.

هذا الكلام من ناحية أصولية يُعَبَّر عنه كالتالي: إذا نفيتَ الأخصّ لا يستلزم نفيَ الأعم، ولكن إذا نفيت الأعمَّ يستلزم نفي الأخصّ، فنفيُ الأعمّ يستلزم نفيَ الأخصّ، ولا عكس.

الأعمُّ معناه: الذي يشمل غيره، والأخص: الذي يكون مشمولاً تحت شيء مع غيره.

إذا قلت: «هذا هو هذا»: يشمل التشبيه في الذات والصفات وكل أنواع التشبيه.

وإذا قلت: «هذا مثل هذا»: يشمل قسماً من أقسام التشبيه.

إذا قلت: «هذا كمثل هذا»: يشمل شيئاً واحداً من معاني التشبيه.

إذا قلت: «هذا ليس كمثل غيره»: يشمل نفي التشبيه في الذات والصفات وكل أنواع التشبيه، فهذا هو المقصود من الآية في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾: من أيّ جهة من الجهات ليس كمثله شيء، لذلك قال العلماء المتقدمون: كلُّ ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك. وكلمة ﴿شَىْءٌ﴾ نكرة في سياق النفي تعمّ.

إذن أبلغ أساليب النفي موجودٌ ومتحقّق بهذه الآية.

إذن لا يجوز مطلَقاً القول بأنَّ الله يُشبه خلقَهَ ولو بجهة من الجهات، وقول من قال: إنه يتصفُ بصفاتٍ طارئة، منفيٌّ بلا مثنوية؛ لأن فيه إثباتَ التشبيه من جهةٍ من الجهات.

فقد اتضحَ إذن لماذا استشهد الإمامُ الطحاوي بهذه الآية بعد قوله: «لا يحتاج إلى شيء»، إنه يريد أن يقول: إنّ كلَّ شيء غيرُ الله، فهو محتاجٌ إلى غيره، ويتوقف كمالُه على كمال غيره، ويتصف بصفات حادثة، والله ليس فيه شيء من ذلك.

ومن جهة أخرى، فإن وجود الضمير بدلاً من الاسم الظاهر له سرٌّ في النفي، وكذلك الكاف، فقولك: «هذا مثل هذا» أقوى من قولك: «هذا كهذا»؛ لأن «مثل» تقتضي التماثل، ولو من جهة معينة على الأقل.

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾: الضمير يرجع إلى الذات العلية، و«مثل» تدل على

الصفات، والكاف تدلُّ على الإضافة، والنفيُ يقتضي عمومَ النفي، فالله سبحانه ليس كمثله شيء، ولا كمثل صفاته شيء، ولا كمثل تعلُّقات صفاته شيء.

وفائدة الهاء: أن الهاء ضميرٌ، وهذا الضمير للغائب، ففيها إشارة إلى أن الله سبحانه وتعالى غائبٌ عن كل شيء يمكن أن تتعقّلوه، وهذا فيه معنى عظيم: فكيف تشبّهون شيئاً بشيء، وهو غائب عنكم؟

ولذلك فقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البقرة: ٣] قلنا: إن أقوى تفسيرٍ لها: أن الغيب: هو الله سبحانه وتعالى، فهذه الآية فيها درجاتٌ كثيرة من القوة والمبالغة في النفي.

ثم قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ مع أنه ليس كمثله شيء إلا أنه موصوف بصفات، وهذه الصفات لا تقتضي التماثلَ ولا المشابهة.

وتقديمُ النـفي على الإثبات في الآية؛ لأنه يجب أن تُخلي نفسك من الشـوائب الإنسانية المادية، قبل أن تُحلي وتُثبت لله ما يليق بالألوهية: التخلية قبل التحلية! والآية ـ بعد ذلك كله ـ فيها معانٍ عظيمة جداً، والمقام لا يتسع لهذا كله.

يقول التيميون: لله تعالى يد ليس كمثلها يد.

نسألهم: هل تريدون بذلك إثباتَ اليد صفةً منزّهة عن معنى الجارحة والجزئية والبعضية، أم تريدون إثباتَ اليدِ العضوِ والجارحة والجزء والبعض؟

حاصل مذهبهم: لا نتلفظ بهذا اللفظ (يعنون: العضو والجارحة...إلخ)؛ لأنه لم يرِد، ولكن معناه صحيحٌ.

فتأمل قول ابن عثيمين: «فكل ما وصف الله به نفسه يُثبتونه على حقيقته، فلا ينفون عن الله ما وصفَ الله به نفسَه، سواء كان من الصفات الذاتية، أو الفعلية، أو الخبرية.

الصفات الذاتية، كالحياة والقدرة، والعلم... وما أشبه ذلك، وتنقسم إلى: ذاتية معنوية، وذاتية خبرية، **وهي التي مُسمّاها أبعاضٌ لنا وأجزاء، كاليد، والوجه، والعين، فهذه يسميها العلماء: ذاتية خبرية:**

ذاتية: لأنها لا تنفصل، ولم يزل الله ولا يزال متصفاً بها. خبرية: لأنه متلقاة بالخبر.

فالعقل لا يدلُّ على ذلك، لو لا أن الله أخبرنا أن لهُ يداً، ما علمنا بذلك، لكنه أخبرنا بذلك، بخلاف العلم والسمع والبصر، فإن هذا نُدركه بعقولنا مع دلالة السمع، لهذا نقول في مثل هذه الصفات اليد والوجه وما أشبهها: إنها ذاتية خبرية، ولا نقول: أجزاءٌ وأبعاض، بل نتحاشى هذا اللفظ لكن مسمّاها لنا أجزاء وأبعاض؛ لأن الجزءَ والبعضَ: ما جاز انفصاله عن الكل، فالربّ عز وجل لا يُتصوّر أن شيئاً من هذه الصفات التي وصف بها نفسه - كاليد - أن تزول أبداً؛ لأنه موصوف بها أزلاً وأبداً، ولهذا لا نقول: إنها أبعاض وأجزاء.

والصفات الفعلية: هي المتعلّقة بمشيئته إن شاءَ فعلها، وإن شاء لم يفعلها، وقد ذكرنا أن هذه الصفات الفعلية: منها ما يكون له سببٌ، ومنها ما ليس له سبب، ومنها ما يكون ذاتياً فعلياً»[1].

ونحن لا ننـتظر ممن وقع في التشبيه أن يصرّح بذلك، ولا أن يعترف به جهرةً، ولكنا ننظر في قوله لننتبه وننبّه الناس إلى خطورة ما فيه.

فابن عثيمين هنا يفرّق بين الصفاتِ الذاتية المعنوية، وبين ما يسميه بالصفات الذاتية الخبرية، ويرفض أن تكون الصفاتُ الذاتية الخبرية معنويةً، فيقول: إن معناها بالنسبة للبشر أجزاء وأبعاض، ولكنه لا يطلق اللفظ، فلا يقول: إنها في حقّ الله تعالى (أجزاء وأبعاض).

---

(١) «شرح العقيدة الواسطية» (١ : ٨٧).

فالمسألة لفظية عندهم، لا معنوية، أي عدم إطلاق اللفظ المذكور لا علاقة له بمعناه، فهم لا يعارضون في معنى اللفظ، بل في عين اللفظ، أو إذا عارضوا في معناه، فإنما يتعلقون ببعض العوارض على المعنى لا على نفس المعنى.

والسبب في عدم إطلاقه هذا (اللفظَ) على صفات الله تعالى الذاتية الخبرية: أن الجزء: ما جاز انفصاله عما هو جزء له، والربّ لا يُتصوّر أن تنفصل هذه (الصفات الذاتية الخبرية) عنه! فهو إذن يعترف اعترافاً ضمنياً في هذا الكلام بأن اليد التي يثبتونها لله تعالى ليست معنىً كالقدرة والعلم، بل هي تقاربُ معنى اليد الثابتة للبشر، لا صورتها بالضرورة، لكنه لا يطلق عليها لفظ الجزء والبعض، ولا يخفى أن عدم إطلاقه ذلك عليها لا يعني مطلقاً أنه ينفي أنها عينٌ من الأعيان.

وهو اللفظ الذي صرّح به ابن تيمية في كتبه، فقسم الصفاتِ: إلى معنويةٍ وأعيانٍ، فكان أجرأَ من ابن عثيمين في التصريح بحقيقة معتقده.

هذا مع أننا لا نسلم لابن عثيمين أنّ الجزء: هو ما انفصل بالفعل عن الكلّ، بل الجزء: ما تُصوّر ـ ولو وهماً ـ أنه ينفصل عن الكلّ، فمجرّد كونِ اليد ذاتَ حيِّزٍ غير حيِّز الوجه، وغير حيّز الساق وغير حيّز الأصابع ـ التي يُثبتونها لله تعالى على هذا النحو أيضاً ـ يثبت بكل وضوح أنهم يثبتون اليد التي هي عينٌ لا معنى والوجه الذي هو عينٌ، لا معنى، أي: أجزاءٌ، ولكنها لا تنفصل عن ذات الله تعالى.

فأصل المعنى الباطل ـ وهو الجارحة والعضو ـ ثابتٌ في كلامهم، وإن لم يجرُؤ بعضُهم على التصريح بهذه الألفاظ، مع أن العبرة في هذه المسائل بالمعاني لا بالأسماء والألفاظ، وهم بهذا الكلام أي: قولهم: إن اليد عين وليست صفة معنى كالقدرة ـ ولو من حيث المعنى وبدون أن يصرّحوا باللفظ ويلتزموه ـ يخالف الآية الكريمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فما بالك مع التصريح بذلك! لأن الآية تستلزمُ نفي المماثلة في الذات

والصفات والأحوال، أي: نفي مطلق التشابه، وهم أثبتوا التشابهَ في أصل الذاتِ ومن حيث الصفات؛ لأنهم يقولون: إن الله يمسّ المخلوقات مسيساً، ويقولون: إن الله عالج آدم معالجةً.

وإنما المقصودُ: العناية الخاصة، فقوله تعالى في سورة الذاريات: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [٤٧] أي: بعناية وقوة، وقال عن آدم عليه السلام في سورة ص: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ [٧٥] فأضاف خلْقَ آدم عليه السلام إلى نفسه بهذا التعبير ﴿بِيَدَيَّ﴾ ليدلّ على العناية الخاصّة في خلقه، وذلك من حيث الخصائص التي أودعَها في آدم وذريته، وإلا فعناية الله تعالى شاملةٌ جميع المخلوقات كلٍّ بحسبه الذي أراده الله تعالى منه، وهو إشارةٌ إلى الغاية الخاصة منه، فلا يجوز مطلقاً حملُها على الجارحة كما فعل المجسمة.

وكل المواضع التي وردت فيها اليد لـها سياقات خاصة كـقوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وردت في الرد على ما قاله اليهود: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾، فهي تنفي البخلَ الذي نسبه اليهودُ المجسّمة لله تعالى، فاليهودُ لم يريدوا بقولهم: ﴿مَغۡلُولَةٌ﴾ أي: مربوطة، بل أرادوا نسبةَ البخل إليه سبحانه وتعالى عن ذلك، فنفى الله تعالى البخلَ عن نفسه بنفي هذا التعبير ـ مع التثنية ـ للمبالغة في نفي معنى البخل بإثبات الكرم بصيغة المثنى!

فإنه قد يقال: «يد فلان مبسوطة»، أي: هو كريم، فيقال على سبيل المبالغة: «بل يداه كلتاهما مبسوطتان»؛ لزيادة تأكيد وتكثير نسبة ما يصدق الكرم عليه.

وقد لا يكون هناك بسطٌ حقيقي ولا يدٌ حقيقة، بل ربمـا تكون يداه كلتـاهما مقطوعتَين، ولكنه يأمُر بالإنفاق على غيره من ماله الخاصّ، ولا يبخَلُ على أحد، وهو قادرٌ على ذلك.

سؤال: ما هو الاعتقاد الصحيح: التفويض أم التأويل؟

الجواب: لا بدَّ أولاً من معرفة معنى التفويض والتأويل:

التفويض: أن تقرأ هذه الآيات ولا تسأل مثل هذه الأسئلة، فحين تقرأ: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] لا خلاف في أن المرادَ العنايةُ، معنى العناية هنا ليس محلّ شك، فهذا مُتَـيَـقَّنٌ، ولا يجوز لإنسانٍ أن ينفيه. الآن اتفقنا على أنّ هذا المعنى مفهوم قطعاً من هذه الآية.

لو قال أحدٌ: هذه الآية فيها دلالةٌ على إثبات العين. هل هذا القول قطعيٌّ الدلالة كدلالة الآية على العناية؟ بالطبع لا؛ لأن العناية هو ما يتبادر للفهم، وهذا هو المعنى المناسب للأسلوب البليغ الراقي.

الأشاعرة لا يقولون: إن المفهوم من الآية إثبات العين؛ لأن الأصل أن نأخذ بالمتيقَّن ولا نقومَ بإثباتِ صفةٍ لله تعالى بلا دليل قطعيّ، فينبغي إذن عدمُ الالتفات إلى هذا الأمر غير القطعي.

عدمُ الالتفات إلى هذا الأمر معناه: عدم الالتفات إلى نفيه، أو إثباته، وكأنه لم يكن.

هذا هو التفويض، أي: حين تقرأ هذه الآية اجزِمْ أن الله أراد العنايةَ، ثم اصرِفْ ذهنك عن ما سوى ذلك.

هذا هو مذهبُ التفويض عند الأشاعرة، وهذا القدرُ لو فعله إنسانٌ، فلا خلاف في صحته عندَهم، بل هو الواجبُ على عامة الناس، وهو المقصود من قول السلف: أَمِرُّوها كما جاءت.

التـفويض إذن ليس معناه: أن تقرأ الآية دون أن تفهمَها، ولكن المقصود: أن

تأخذ المعنى المقطوعَ به، وتترك المعنى المشكوك فيه، ولذلك أوجب العلماءُ على العوامّ التفويضَ، لا بمعنى الجهل بالمعنى.

وكذلك فإن قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [١٠] فنحن نفهم من قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾: أنَّ الله تعالى يَعِدُنا أننا إذا أوفينا بعهودنا فسينصرنا، وسوف يكون معنا بقدرته ومعونته، ولا نفهم مطلقاً إثبات اليد الجارحةِ لله تعالى، فالتفويضُ: أن نَكُفَّ ذهنَنا ووهمَنا عن أن يذهب إلى أبعدَ من هذا المعنى، نفياً أو إثباتاً.

أما التأويل: فهو رتبةٌ أخرى وزيادةٌ على التفويض، فقد اتفق المؤوّل مع المفوِّض من أهل السنة على أن المقصود من الآية العنايةُ، ولكن المفوِّض سكت بعد هذا، ولم يُثبت ولم يَنفِ.

أما المؤول فهو يزيد مرتبةً أكبرَ تحتاج إلى علم أكثر، فهو يقول: بما أن هناك مَن فَهِمَ مِنَ الآية إثباتَ العين لله، وهذا الفهمُ ليس قطعياً، ولا يجوز إثباتُ صفة لله بدليلٍ غير قطعي، إذن لا يصحُّ الأخذُ بدلالته، بل يجبُ نفي دلالةِ الآية على العين، وكذلك يقول: لا يوجد في الآية معنى زائد على المعنى الظاهر الذي ذكرناه، ولا ظهورَ لمعنى اليدِ الجارحةِ والعضوِ الذي يزعمه المجسّمة، وربما عيَّن المؤوّل بعضَ المعاني المحتمَلة الصحيحة ورجّحها على بعض.

إذن المعنى الذي يزيده المؤوّل هو النفي، خاصةً بما يتعلق بالله سبحانه وتعالى؛ لأنه لا يجوز التكلُّم على الله بالظن.

هذه المرتبة لا يليق أن يسير فيها كلُّ الناس، فالمرتبة اللائقة بعامة الناس هي

التفويض؛ لأن التفويض: إنما هو ترك العلم بالمعاني ما وراءَ الظاهرِ المقطوعِ به إلى الله تعالى؛ لأن مرتبةَ النفي تحتاج إلى علماءَ راسخين؛ لأن النفي لا بد له من التأكُّد.

ويعض علماء أهل السنة، قالوا: يجب القطعُ بنفي معنى اليد الجارحة، ولكن نحن نثبت يداً هي صفةٌ لله تعالى ليست بجارحة، ولا عضو، وهي قائمةٌ بالله تعالى كقيام القدرة بالله تعالى، وهؤلاء وإن لم يقعوا في التجسيم والتشبيه، إلا أنهم أثبتوا الله تعالى صفةً بلا دليل قطعي، بل اعتماداً على ما ظهر لهم من النصوص، وهذا الأسلوب ـ في نظرنا ـ ليس بأسلوب سديد، مع أن بعض العلماء قالوا به، ولكنه أيضاً لا يؤدي إلى تجسيم ولا تشبيه، والقطعُ به يحتاجُ إلى أدلة قطعيةٍ، لا تدلنا عليها هذه الآيات.

فإذا قال إنسانٌ: لله يد، ينبغي أن لا يسكت عند هذا الحدّ، ولكن يجب أن يقول: لله يدٌ هي صفةٌ له لا جارحة.

والمجسّمة الذين يقولون لله يد، لا ينفون كونَها جارحة، ولا ينفون كونها عضواً وركناً من الله تعالى، ولكنهم فضلاً عن ذلك يصرحون بمعاني واصفين اليدَ بها لا يُفهَم منه إلا العضوُ والركن، وإن لم يتلفظ جمهورُهم بهذه الألفاظ، إلا أن بعضهم يصرّح بها ولا يلوّح، وكم رأينا من أناس يصرّحون بهذه المعاني الباطلة والألفاظ المنبوذة، ولا يخشى الله تعالى، وهو يظنُّ نفسه بهذا الفعل جريئاً في قول الحقِّ!

وأما ما فعله ابن تيمية وتبعه عليه ابن عثيمين وغيره من أتباعهم عندما قَسَّموا صفاتِ الله تعالى إلى قسمين: الأول سمَّوه: صفات معانٍ كالقدرة والعلم، والثاني سمَّوه: صفات أعيان كاليد والعين والوجه وغيرها.

وهذا تصريحٌ بإثبات الجوارح والأركان والأعضاء، فهذا عدولٌ منهم عن طريقَي التفويض والتأويل الصحيح، وسقوطٌ منهم في أوحال التجسيم والتشبيه.

فابن عثيمين يقول: لله عينان، ويستدل بالحديث: «إن الدجال أعور وربكم ليس بأعور»، فقال: لله عينان اثنتان، ولكن ليست إحداهما عوراءَ.

هذا الاستدلال ضعيف ظاهر الضعف، فإن الحديثَ إنما أراد نفيَ النقص عن الله تعالى، وهو العَوَرُ، وهو ينبّه المجسمة الذين قد تختلط عليهم الأمور عندما يرون الدّجال، ويحسبون أنه ربُّهم، فيقول لهم: إن الله تعالى ليس بأعور وهذا الدجال أعور.

وليس في الحديث نصٌّ بأن لله تعالى عينين، إلا أن يظنَّ هؤلاء الجهلةُ أن الفرق الوحيد الذي يميز بين الله تعالى وبين الدجال هو أن عينَ هذا عوراءُ! فإن ظنوا ذلك فقد بالغوا في الكفرِ والضلال، وإلا فليقولوا: إن المراد من الحديث هو تنزيهُ الله تعالى عن النقص كما قلنا، ولا دلالةَ فيه على إثبات الجوارح والأعضاء له عزَّ اسمه.

وليت شعري، فإن هذا الحديث يشير إلى أنَّ أكثر الناس قرباً إلى اتّباع الدجال والاغترار به في آخر الزمان، إنما هم المجسّمة؛ لأنهم الوحيدون الذين يعتقدون أن الله تعالى جسمٌ، وعلى شكل إنسان، ولهذا يحتاجون إلى علامة فارقةٍ للتمييز بينه وبين الله تعالى، وأما غيرُهم فلا يتوقف في نفي كون الدجال إلهاً؛ لمجرد التفاته أنه جسمٌ وله شكل وصورة.

قال العلماء: إن ما يظهر على يدَي الدجال من أمور خارقة للعادة، لا يجوز أن يفهم منها الإنسان صدقَ دعواه؛ لأنه لا يدعي النبوة مثلاً، حتى يكفي خرقُ العادة على الدلالة على صدقه، بل يدّعي الألوهية، وهذه لا يدلّ عليها خرق العادة، مع مخالفة المدّعي للأحكام العقلية لا العادية فقط، وذلك لأنه يدعي أنه إله، وهو جسمٌ، والعقلُ ينفي ويقطع باستحالة كون الله تعالى جسماً، فمهما أتى من خرق للعادات بعد ذلك، فلا يمكن أن تدلّ هذه على صدق دعواه المخالفة للقوانين العقلية، ولذلك فإن من كانت عقيدته صحيحة، لا يحتاج إلى أكثر من هذا الكلام للخروج من فتنة الدجال بتوفيق الله تعالى.

مبحث في نسبة اليدين لله تعالى

وسنورد هاهنا مثالاً على طريقة العلماء من أهل السنة الذين فوّضوا والذين أوّلوا، وطريقة الذين شبّهوا وأخذوا اللفظَ على ظاهره.

سنرى في هذا المبحث أن أهل السنة ـ الذين يفوّضون منهم والذين يؤولون ـ ذهبوا إلى تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث، وقطعوا بنفي التشبيه عن الله تعالى، ولذلك فإنهم حملوا هذا اللفظَ على غير ما يعتاد الإنسانُ استظهاره منه، ثم بقي بعد ذلك تعيينُ معنىً لائقٍ بالله تعالى، فبعضُهم سكتوا عن ذلك، وبعضهم اجتهدَ وعيّن ما ظهر له ـ بحسب قواعد اللغة ـ أنه قد يكون مراداً دفعاً للتشبيه والتجسيم عن الأوهام.

ولذلك فإن بعض أهل السنة الذين فوضوا: أجرَوُا الآيات على ما وردَت عليه، ولكن بدون تعيين معنىً محدّد لكلمة «اليدين» سوى ما يُفهم من السياق من معنى الاعتناء والعناية والتمام، وبعضهم قالوا: إن لله تعالى صفةَ اليدين وهما غيرُ جارحتين، وهذا نوعٌ من التأويل، كما ترى، ولكن بعضَ العلماء يعتبرونه تفويضاً أيضاً؛ لأن فيه جرياً على الظاهر من لفظ القرآن، والحديث النبوي الشريف.

ولكنا نرى أن هذا القول ليس بالضرورة قولاً بما يظهر من القرآن والحديث، فإنهما إنما أسندا اليدين لله تعالى، ولكن لم يرد في واحدٍ منهما: إن اليدين صفةُ معنى، مع الاتفاق على أنهما لو ثبتَتا، فيجب أن تكونا صفات معانٍ لا جوارحَ أو أعيانٍ كما يقول المجسّمة والتيمية.

وأما الفريق الآخر من أهل السنة (السنة الذين أولوا) فإنهم بعد أن رفضوا إجراءَ اللفظ على ما يتعارف عليه الناس من إثبات يدَين واحدةٍ منهما في جهة اليمين من الله تعالى، والأخرى تقابلها وفي جهة اليسار من الله تعالى، وذلك لأن الله تعالى وصفاتِه لا يصحُّ أن يكون له أبعادٌ وجهات ولا تحيُّـزٌ في مكان وجهة ـ فهذا كله تشبيهٌ وتجسيمٌ بلا ريب ـ اجتهدوا في محاولة تعيين معنىً ملائمٍ لهذا اللفظ المنسوب إلى الله تعالى، فبعضُهم حملوا على النعمة والقدرة، أو الإرادة والقدرة، أو على معانٍ أخرى ظهرت لبعضهم، وكل ذلك في سبيل الابتعاد بذهن الإنسان عن تشبيه الله تعالى ونسبة الجوارحِ إليه؛ جلّ وعزّ وتعالى عن مشابهة المخلوقات.

أما الذين لم يدفعوا التشبيهَ والتجسيم، فلم يصرفهم صارفٌ عن حمل اللفظ على ظاهره المعتاد عندهم، فحملوا اليدين على يدَين اثنتين: كلٌّ واحدة منهما في مقابلة الأخرى، وأن واحدة منهما تسمى اليمين، والثانية يساراً أو شمالاً، وأنّ كلا منهما ليست في نفسِ موضع الأخرى، وبعضهم ـ كما مرّ ـ سمى هذه مثل الصفات بالصفات الذاتية الخبرية، وقد عرّفناك أنهم أرادوا بذلك الصفات الأعيان، أي: الصفات التي هي أعيانٌ، لا معانٍ.

فهاتان طريقتان لأهل السنة في مقابل طريقة اتبعها المجسمة والمشبهة، وبالمقارنة بين الطريقتين يتبين لذي اللبّ والفهم سدادُ طريقة أهل الحقّ في المسلك الذي سلكوه.



مبحث في نسبة اليدين لله تعالى وأقوال العلماء

حديث مسلم في ذكر اليدين:

روى مسلم في «صحيحه» قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب وابن نمير قالوا: حدثنا سفيان بن عيينة: عن عمرو (يعني ابن دينار): عن عمرو بن أوس: عن عبد الله بن عمرو. قال ابن نمير: وأبو بكر يبلغ به النبي ﷺ، وفي حديث زهير قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»[١].

ورواه الإمام النسائي في «سننه الكبرى» من طريق قتيبة بن سعيد: عن سفيان، وطريق محمد بن آدم بن سليمان: عن ابن المبارك: عن سفيان[٢].

وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» ثم قال معلقاً عليه: «قال أبو حاتم رضي الله عنه: هذا الخبر من ألفاظ التعارف أُطلق لفظه على حسب ما يتعارفه الناس فيما بينهم، لا على الحقيقة؛ لعدم وقوفهم على المراد منه إلا بهذا الخطاب المذكور، والمقسط: العدل، والقاسط: العادل عن الطريق»[٣].

وقد روى هذا الحديث غيرهم كالإمام أحمد في «مسنده» والإمام البيهقي في «سننه الكبرى» و«الصغرى»[٤]، وغيرهم.

---

(١) كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم (١٨).

(٢) كتاب القضاء، باب فضل الحاكم العادل في حكمة (٥٨٨٥).

(٣) كتاب السير، باب في الخلافة والإمارة (٤٤٨٤).

(٤) أخرجه أحمد في «مسنده» (٦٤٩٢)، (١١ : ٣٢). =

أقوال علماء أهل السنة في هذا اللفظ:

أولاً: طريقة التأويل والتفويض:

قال الإمام العيني في شرح حديث رسول الله ﷺ: «مَن تصدّقَ بعَدْلِ تمرةٍ مِن كسبٍ طيّبٍ، ولا يصعدُ إلى الله إلا الطيّبُ، فإنّ الله يتقبّلُها بيمينِه ثم يُربّيها لصاحبه كما يُربّي أحدُكم فَلُوَّهُ حتى تكونَ مثلَ الجبَلِ»: «قوله «بيمينه» فيه معنى حُسن القَبول؛ فإن العادة جارية بأن تُصان اليمين عن مسّ الأشياء الدنية، وليس فيما يضاف إليه تعالى من صفة اليد شمال؛ لأنها محلُّ النقص والضعف، وقد روي «كلتا يديه يمين»، وليست بمعنى الجارحة، إنما هي صفةٌ جاء بها التوقيف، فنطلقها ولا نكيفها، وننتهي حيث انتهى التوقيف»[1].

وقال: «قوله «بيمينه» قال الخطابي: جرى ذكر اليمين ليدل به على حسن القبول؛ لأن في عُرف الناس أنّ أيمانهم مُرصَدةٌ لِما عز من الأمور؛ وقيل: المراد سرعة القَبول. وقال الطيبي: ولـمّا قيد الكسب بالطيب، أتبعه اليمينَ لمناسبة بينهما في الشرف، ومن ثمة كانت يده اليمنى للطهور.

وفي رواية سهيل «إلاّ أخذها بيمينه»، وفي رواية مسلم بن أبي مريم الآتي ذكرها: «فيقبضها»، وفي حديث عائشة عند البزار: «فيتلقاها الرحمن بيده»، ويقال: لـما كانت الشمال عادةً تنقص عن اليمين بطشاً وقوة، عرّفنا الشارع بقوله: «وكلتا يديه يمين»، فانتفى النقص تعالى عنه، والجارحة على الربّ محال»[2].

= وأخرجه البيهقي في«سننه الكبرى» كتاب آداب القاضي، باب فضل من ابتلى بشيء من الأعمال فقام فيه بالقسط وقضى بالحق (٢٠٦٥٧).

وأخرجه أيضاً في «سننه الصغرى»، باب آداب القاضي وفضله (٤١٤٥).

(١) «عمدة القاري» (٢٥: ١١٨).

(٢) المصدر السابق (٨: ٢٦٩).

قال ابن عطية: «وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧] معناه: في قبضته. وقال ابن عمر ما معناه: أن الأرض في قبضة اليد الواحد، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ﴾ باليمين الأخرى؛ لأنه كلتا يديه يمين، ورواه عن النبي ﷺ. وقال ابن عباس: الأرض جميعاً قبضته، والسماوات وكل ذلك بيمينه. وقرأ عيسى بن عمر: «مطوياتٍ» بكسر التاء المنونة، والناسُ على رفعها.

وعلى كل وجه، فـ«اليمين» هنا و«القبضة» وكل ما ورد: عبارةٌ عن القدرة والقوة، وما اختلج في الصدور من غير ذلك باطلٌ، وما ذهب إليه القاضي من أنها صفاتٌ زائدة على صفات الذات قولٌ ضعيف، وبحسب ما يختلج في النفوس التي لم يحضنها العلم»(١).

وقال الآلوسي في أثناء تفسيره قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾: «وقد صح عن النبي ﷺ أنه أثبت لله عز وجل يدين، وقال: «وكلتا يديه يمين» ولم يُروَ عن أحد من أصحابه ﷺ أنه أوّل ذلك بالنعمة، أو بالقدرة، بل أبقوها كما وردت وسكتوا، ولئن كان الكلام من فضة، فالسكوت من ذهبٍ لا سيما في مثل هذه المواطن»(٢).

وقال الإمام البغوي في تفسير الآية نفسها: «وقال النبي ﷺ: «كلتا يديه يمين» والله أعلم بصفاته، فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم.

وقال أئمة السلف من أهل السنة في هذه الصفات: أمرُّوها كما جاءت بلا كيف»(٣).

---

(١) «تفسير ابن عطية» (٤: ٥٤١).

(٢) «تفسير الآلوسي» (٣: ٣٤٧).

(٣) «تفسير البغوي» (٢: ٦٧).

قال الخازن في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢]: «عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا».

هذا من أحاديثِ الصفات، فمن العلماء من قال فيه وفي أمثاله: «نؤمن بها ولا نتكلم في تأويلها، ولا نعرف معناها، لكن نعتقد أن ظاهرَها غير مراد، وأن لها معنى يليق بالله». هذا مذهب جماهير السلف وطوائف من المتكلمين.

ومنهم من قال: إنها تُؤوّل بتأويلٍ يليق بها، وهذا قول أكثر المتكلمين.

فعلى هذا قال القاضي عياض: المراد بكونه عن اليمين: الحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة، والعرب تنسب الفعلَ المحمود والإحسان إلى اليمين، وضدَّه إلى اليسار، قالوا: واليمين مأخوذة من اليُمن.

وقوله: «وكلتا يديه يمين» مبنيٌّ على أنه ليس المراد باليمين الجارحة ـ تعالى الله عن ذلك ـ؛ فإنها مستحيلة في حقه تعالى، وقوله: «وما ولوا» بفتح الواو وضم اللام المخففة؛ هكذا ذكره الشيخ محيي الدين في «شرح مسلم» قال: ومعناه: وما كانت له عليه ولاية وهذا الفضل لمن عدَلَ فيما تقلّده من الأحكام، والله أعلم»[1].

وقال الخازن في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾: «وقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ يعني: أنه تعالى جواد كريم ينفق كيف يشاء، وهذا جواب لليهود وردٌّ عليهم ما افترَوه واختلقوه على الله تعالى عن قولهم علواً كبيراً، وإنما أجيبوا بهذا الجواب على قدر كلامهم.

---

(١) «تفسير الخازن»، لباب التأويل في معاني التنزيل، (١: ٤٦٠)، دار الفكر.

وأما الكلام في اليد فقد اختلف العلماء في معناها على قولين:

أحدهما: وهو مذهبُ جمهور السلف وعلماء أهل السنة وبعض المتكلمين: أن «يد الله» صفة من صفات ذاته كالسمع والبصر والوجه، فيجبُ علينا الإيمانُ بها والتسليم، ونُمرُّها كما جاءت في الكتاب والسنة بلا كيفٍ ولا تشبيهٍ ولا تعطيلٍ، قال الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقال النبي ﷺ: «عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين».

والقول الثاني: قول جمهور المتكلمين وأهل التأويل، فإنهم قالوا: «اليد» تذكر في اللغة على وجوه: أحدها: الجارحة وهي معلومة. وثانيها: النعمة؛ يقال: لفلان عندي يد أشكره عليها.

وثالثها: القدرة؛ قال الله تعالى: ﴿أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥] فسّروه بذوي القوى والعقول لا يدَ لَكَ بهذا الأمر والمعنى سلب كمال القدرة.

ورابعها: الملك؛ يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي: في ملكه ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أي: يملك ذلك.

أما الجارحة فمنتفية في صفة الله عز وجل؛ لأن العقل دلّ على أنه يمتنع أن تكون «يد الله» عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض تعالى الله عن الجسمية والكيفية والتشبيه علواً كبيراً، فامتنع بذلك أن تكون يد الله بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني التي فُسّرت اليد بها فحاصلة؛ لأن أكثر العلماء من المتكلمين زعموا أن اليد ـ في حق الله ـ عبارة عن القدرة، وعن الملك، وعن النعمة»[1].

وقال الإمام النووي في شرح حديث مسلم:

---

(١) «تفسير الخازن»، لباب التأويل في معاني التنزيل، (١: ٤٧١)، دار الفكر.

«قوله ﷺ: «إنّ المُقسطينَ عند الله على منابرَ من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يدَيهِ يمين، الذين يعدِلون في حُكمهم وأهليهم وما وَلُوا»:

أمّا قوله ﷺ: «عن يمين الرحمن» فهو مِن أحاديث الصِّفات، وقد سبق في أول هذا الشرح بيان اختلاف العلماء فيها، وأنّ منهم من قال: نؤمن بها ولا نتكلَّم في تأويله، ولا نعرف معناهُ، لكن نعتقدُ أنّ ظاهِرها غير مُراد، وأنّ لها معنىً يليق بالله تعالى، وهذا مذهب جماهير السّلَف وطوائفَ من المتكلّمينَ.

والثاني: أنّها تُـؤوَّل على ما يليق بِها، وهذا قول أكثر المتكلِّمينَ، وعلى هذا قال القاضي عياض رضي الله عنه: المراد بكونِهم عن اليمين: الحالة الحسنة والمنزلة الرّفيعة، قال: قال ابن عَرَفة: يُقال: أتاهُ عن يمينه: إذا جاءَهُ من الجهة المحمودة، والعرب تنسِب الفعل المحمود والإحسان إلى اليمين، وضِدّه إلى اليسار. قالوا: واليمين مأخوذ من اليُمْن. وأمّا قوله ﷺ: «وكلتا يديه يمين» فتنبيهٌ على أنه ليس المراد باليمينِ جارحة ـ تعالى الله عن ذلك ـ فإنها مستحيلةٌ في حقّه سبحانه وتعالى، وأمّا قوله ﷺ: «الذين يعدلُونَ في حُكمهم وأهليهم وما وَلُوا» فمعناه: أنّ هذا الفضل إنما هو لِـمن عَدَلَ فيما تقلّدَهُ مِن خلافة أو إمارة أو قضاء أو حِسبة أو نظر على يتيم أو صدقة أو وقف، وفيما يلزَمه من حقوق أهله وعياله، ونحو ذلك. والله أعلم»[1].

وقال الإمام أبو الوليد الباجي في «شرح الموطأ»:

«[١٣٩٥] ـ (ش): قولُ مُسلمِ بنِ يسارٍ الجُهَني: سُئل عمرُ بن الخطابِ عن هذه الآيةِ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾ الآيةَ [الأعراف: ١٧٢]»[2].

(١) (١٢: ٢١٢).

(٢) (١٣٩٥)، (٤: ٢٧٨).

=

ثم قال: «(فصلٌ) وقولُ النبي ﷺ: «إنّ الله تعالى خلق آدمَ ثم مسح ظهرَهُ بيمينِه»: يقتضي أن الباريَ تعالى موصوفٌ بأن له يميناً، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] وروى أبو الـزِّنادِ: عن الأعرج: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «يدُ الله ملأى لا تَغيضُها نفقةٌ».

ورواه مَعمَرٌ: عن هشامٍ: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ أنه قال: «يمينُ الله ملأى لا يَغيضُها شيءٌ، سَحّاءُ الليلَ والنهارَ، أرأيتُم ما أنفقَ منذُ خلقَ السماواتِ والأرض، فإنهُ لم ينقُصْ مِما في يدِهِ، وعرشُهُ على الماءِ، وبيده الأُخرى القَبْضُ» ـ أو الفيضُ ـ «يرفع ويخفض».

وروى مالكٌ: عن صعصعةَ: عن أبيه: عن أبي سعيدٍ الخُدْري أنّ النبي ﷺ قال في الذي يقرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]: «والذي نفسي بيده، إنها لَـتَعدِلُ ثُلثَ القرآنِ»، وقال الله عزَّ وَجَلَّ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾.

= وقال الإمام الباجي في هذا الموضع، معلقاً على سؤال مسلم بن يسار عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه عن هذه الآية: «إنه دليلٌ على أن الصحابةَ كانت تتكلّمُ في هذه المعاني من الاعتقادات، وتبحَثُ عن حقائقها وتعتني بذلك حتى تُظهرَه وتسأل عنه الأئمّةَ والخلفاءَ لتقِفَ على الصواب منه، وتنقُلَ عن النبي ﷺ من ذلك ما حفظته عنه، وأنّ قولَ من قال من علماءِ التابعينَ: كانوا يكرهون الكلامَ فيما ليس تحته عملٌ، إنما ينصرِفُ إلى أحد أمرَين:

إما أن يتوجّه المنعُ في ذلك إلى مَن ليس مِن أهل العلم ممن يخافُ أن تزِلَّ قدَمُه ويتعلّق قلبُه بشُبهةٍ لا يَقدِرُ على التخلّص منها.

قال مالكٌ رحمه الله: كان يقالُ: لا تُمكّن زائغَ القلب من أُذنِك؛ فإنّك لا تدري ما يُعلقُك من ذلك، ولقد سمع رجلٌ من الأنصارِ من أهل المدينة شيئاً من بعض أهل القدَرِ فعلق قلبَهُ، فكان يأتي إخوانَه الذين يستصحبهم فإذا نَـهَرَهُ قال: فكيف بما علقَ قلبي؟ لو علمتُ أنّ الله رضي أن أُلقيَ نفْسي مِن فوقِ هذه المنارة فعلتُ.

والوجهُ الثاني: أن يتوجّه المنع في ذلك أن يتكلّم في ذلك بمذاهبِ أهل البِدَعِ ومخالفي السُّنّةِ».

ورُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «أوّل شيء خلقَهُ الله عَزَّ وَجَلَّ القلم، خلقَهُ فأخذَهُ بيمينِهِ، وكلتا يديه يمينٌ»، وأجمع أهلُ السنةِ على أنّ يديهِ صفةٌ، وليست بجوارحَ كجوارح المخلوقين؛ لأنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

وروى عبد الله بنُ مسعودٍ رضي اللهُ عنه: جاء جبريلُ إلى رسول الله ﷺ فقال: يا محمدُ، إنّ الله يَضَعُ السماواتِ على أُصبُعٍ، والأرضينَ على أصبعٍ، والجبالَ على أصبعٍ والشّجرَ على أصبعٍ، والأنهار على أصبعٍ، وسائرَ الخلق على أصبعٍ، ثم يقول بيدهِ: أنا الملِكُ، أين ملوكُ الأرض؟ فضحك رسولُ الله ﷺ تعجُّباً منه وتصديقاً له، ثم قال ﷺ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقال جماعةٌ من أهل العلم: الأُصبعُ: النعمةُ»[(١)].

وفي شرح باب «فضل الصدقة والتعفف» عند قول رسول الله ﷺ: «إن يمينَ الله مَلْأى لا تَغيضُها نفقةٌ، سَحّاءُ اللّيل والنّهار، أرأيتم ما أنفق منذُ خلق السماواتِ والأرضَ؟ فإنهُ لم يَغِضْ ما في يمينِه، قال: وكانَ عرشُهُ على الماءِ وبيده الأُخرى القبضُ يرفعُ ويخفضُ» ذكر الإمام العراقي فوائدَ، نورد منها الفائدة الثالثة، قال:

«الثالثةُ: قال القاضي عياضٌ: قال الإمامُ المازري: هذا مما يُتأوّلُ؛ لأنّ اليمينَ إذا كانت بمعنى المناسبةِ لِلشّمالِ، لا يُوصَف بها الباريُ عز وجلّ؛ لأنّها تتضمّنُ إثبات الشّمالِ، وهذا يتضمّن التحديدَ، ويتقدّس الله سبحانه عن التجسيمِ والحدِّ، وإنما خاطبهم رسولُ الله ﷺ بما يفهمونه، وأرادَ الإخبارَ بأنّ الله تعالى لا يَنقُصُهُ الإنفاقُ، ولا يُمسِك خشيةَ الإملاقِ، جلّ الله تبارك وتعالى عن ذلك، وعبّر ﷺ عن توالي النِّعَم يصحُّ اليَمينُ؛ لأنّ الباذلَ منا يفعل ذلك بيمينِه، وقد قال ﷺ: «وكلتا يديه يمينٌ»، فأشار عليهِ الصلاةُ والسلامُ إلى أنهما: ليستا بجارحتَينِ؛ إذ اليدانِ الخارجتانِ يمينٌ وشمالٌ.

---

(١) أبو الوليد الباجي «شرح الموطأ» (١٣٩٥)، (٢٧٨٠٤).

قال: ويحتمل أن يريد بذلك: أن قدرةَ الله سبحانه وتعالى على الأشياءِ على وجه واحدٍ لا يختلف ضعفاً وقوّةً، وأنّ المقصورات تقعُ بها على جهة واحدةٍ لا تختلف قوّةً وضعفاً كما يختلف فعلُنا باليمين والشمالِ؛ تعالى الله عن صِفاتِ المخلوقينَ ومُشابهةِ الـمُحدَثين». اهـ[١].

وقال صاحبُ «النهايةِ»: «اليمين ـ هاهُنا ـ: كنايةٌ عن محلّ عطائه، ووصَفَها بالإمتلاء لكثرة منافعها، فجعَلَها كالعينِ الثّـرّةِ التي لا يَغيضُها الاستِقاءُ ولا يُنقِصُها الإمتياحُ، وخصّ اليمينَ؛ لأنها ـ في الأكثر ـ مَظِنّةُ العطاءِ على طريق المجازِ والإتّساعِ». اهـ.

وقال ابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث» مادة (يمن): «ومنه الحديث الآخر «وكلتا يديه يمينٌ» أي: أن يديه تبارك وتعالى بصفة الكمال لا نقصَ في واحدة منهما؛ لأن الشمال تنقُصُ عن اليمين، وكلّ ما جاء في القرآن والحديث من إضافة اليدِ والأيدي واليمينِ وغير ذلك من أسماء الجوارح إلى الله تعالى؛ فإنما هو على سبيل المجازِ والاستعارة، واللهُ منزّهٌ عن التشبيه والتجسيم»[٢].

وقال الملا علي القاري في «شرح المشكاة»: «وقد قال الطيبي قوله: «وكلتا يدي ربي يمين» كالتتميم؛ صونا لما يتوهم من إثبات الجارحة من الكلام السابق.

قلت: هذا غير ظاهر، بل إنه تذييل وتكميل احتراساً لِـما يتوهم من قول آدم: اخترتُ يمين ربي، أن له سبحانه يساراً وشمالاً، فتكون أحدهما أقوى من الأخرى، أو أبرك وأيمن وأحرى.

ثم قال: وللشيخ أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك كلام متين فيه، قال: واليدان

(١) النووي، «شرح صحيح مسلم» (٧: ٨٠).

(٢) «النهاية في غريب الحديث» مادة (يمن).

إن حُملتا على معنى القدرة والملك صحَّ، وإن حُملتا على معنى النعمة والأثر الحسن، صحَّ؛ لأن ذلك مما حدث في ملكه بتقديره وعن ظهور نعمته على بعضهم.

قلت: لا ارتياب في صحة هذا الكلام في نفسه، وأما إرادة هذا المعنى من هذا المبنى في هذا المقام، فيحتاج إلى بسط في الكلام ليظهر المقصود ويتضح المرام.

ثم قال ابن فورك: قد ذكر بعضُ مشايخنا أن الله عز وجل هو الموصوف بيد الصفة لا بيد الجارحة، وإنما تكون يدُ الجارحة يميناً ويساراً؛ لأنهما يكونان لمتبعّض ومتحيّزٍ ذي أعضاء، ولـما لم يكن ما وُصف الربُّ به يد جارحة، بيّن ـ بما قال ـ أن ليست هي يد جارحة.

وقيل: المراد: أن الله عز وجل لـما وصف باليدين، ويد الجارحة تكون إحداهما يميناً والأخرى يساراً، واليسرى ناقصة في القوة والبطش، عرفنا عليه السلام كمـال صفة الله عز وجل، وأنه لا نقص فيها.

ويحتمل أن آدم عليه السلام لـما قيل له: «اخترْ أيَّتهما شئت. فقال: اخترتُ يمينَ ربي وكلتا يدي ربي يمين»، أراد به: لسان الشكر والنعمة لا لسان الحكم والاعتراف بالملك، فذكر الفضل والنعمة؛ لأن جميعَ ما يبديه عز وجل من مِنَنِه فضلٌ وطَولٌ مُبتدأٌ، فمِن منفوعٍ ينفعُه، ومن مدفوعٍ عنه يحرُسُه، فقصَدَ قصْدَ الشكر والتعظيم للمنة.

وقيل: أراد به وصفَ الله تعالى بغاية الجود والكرم والإحسان والتفضل، وذلك أنّ العرب تقول لمن هو كذلك: «كلتا يديه يمين»، وإذا نقص حظُّ الرجل وخسّ نصيبُه قيل: «جعل سهمه في الشمال»، وإذا لم يكن عنده اجتلاب منفعة ولا دفع مضرة قيل: «ليس فلان باليمين ولا بالشمال».

وقال ابن فورك أيضاً في حديث آخرَ نحوه: إنّ ذلك كان من ملَكٍ أمَرَهُ الله عز وجل

بجمع أجزاء الطين من جملة الأرض أمَرَه بخلطِها بيديه، فخرج كل طيب بيمينه، وكل خبيث بشماله، فتكون اليمينُ والشمال للملَك، فأضاف إلى الله تعالى من حيثُ كان عن أمرِه، وجعل كون بعضِهم في يمين الملك علامةً لأهل الخير منهم، وكون بعضهم في شماله علامة لأهل الشرّ منهم، فلذلك ينادَون يوم القيامة بأصحاب اليمين وأصحاب الشمال.

قال الطيبي: وأقول وبالله التوفيق: وتقريرهُ على طريقة أصحاب البيان: هو أن إطلاق اليد على القدرة تارة، وعلى النعمة أخرى؛ من إطلاق السبب على المسبب؛ لأن القدرة والنعمة صادرتان عنها، وهي منشؤهما، وكذا القدرة منشأ الفعل، والفعل إما خير أو شرٌّ، وهداية وإضلال، واليدان ـ في الحديث ـ إذا حُملتا على القدرة حُملتا على خلق الخير والشرّ، والهداية والإضلال، فاليمين: عبارةٌ عن خلق الهدى والإيمان، وإليه أشار بقوله: «فإذا فيهم رجلٌ أضوَؤُهم» على «أفضل التفضيل» الذي يقتضي الشّركة، والشمال على عكسها، ومعنى «كلتا يديه يمين»: أن كُلًّا من خلقِ الخير والشرّ والإيمان والكفر من الله عدلٌ وحكمة؛ لأنه عزيز يتصرّف في ملكه كيف يشاء لا مانع له فيه ولا منازع، حكيم يعلم بلطف حكمته ما يخفى على الخلق، يُضلّ من يشاء ويهدي من يشاء، وهو العزيز الحكيم، فمعنى «اليمين»: كما في قول الشاعر:

إذا ما رايةٌ رُفعت لـمجدٍ ... تلقَّـاها عَرَابَـةُ باليميـنِ

أي: بتدبيره الأحسنَ وتحرّيه الأصوبَ.

وإذا حُملتا على النعمة كان اليمينُ المبسوطة: عبارةً عن منح الألطاف وتيسير اليُسرى على أهل السعادة من أصحاب اليمين، والشمال المقبوضة على عكسها، ومعنى «كلتا يديه يمين» على ما سبق»[1].

---

(١) القاري، «مرقاة المفاتيح» (١٣: ٤٤٩).

نفي ورود الشمال أو نفيُ إثباتها على ظاهرها:

قال الخازن في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]:

«قال أبو سليمان الخطابي: ليس فيما يُضاف إلى الله عز وجل من صفة اليدين شمال؛ لأن الشمال مَحَلُ النقص والضعف، وقد روي «كلتا يديه يمين» وليس عندنا معنى اليد: الجارحة، إنما هي صفةٌ جاء بها التوقيفُ، فنحن نُطلقها على ما جاءت ولا نُكيّفها، وننتهي إلى حيث انتهى الكتاب والأخبار المأثورة الصحيحة، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة، وقال سفيان بن عيينة: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره: تلاوتُه والسكوتُ عليه»[(١)].

وقال ابن الجوزي في «الباز الأشهب المنقض على مخالف المذهب»:

«وفي حديث آخر: «المقسطون يوم القيامة على منابر من نور على يمين الرحمن»، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وكلتا يديه يمين مباركة»[(٢)]، وهذا يُوهن ذكر الشمال.

وقال أبو بكر البيهقي: وكأن الذي ذكَر الشمال رواهُ على العادة في أنّ الشمال يقابل اليمين»[(٣)].

---

(١) تخريج «تفسير الخازن» (٤: ٦٤).

(٢) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، باب ما جاء في إثبات الوجه، (٧٠٧).

(٣) باب ما جاء في إثبات الوجه، (٧٠٦).

وقال الحافظ البيهقي في «الأسماء والصفات»: «ذكر «الشِّمال» فيه، تفرد به عمر ابن حمزة عن سالم، وقد روى هذا الحديث نافع وعبيد الله بن مقسم عن ابن عمر؛ لم يذكرا فيه الشِّمال. ورُوي ذكر الشِّمال في حديث آخر في غير هذه القصة؛ إلا أنه ضعيف بمرة، تفرّد بأحدهما: جعفر بن الزبير، وبالآخر: يزيد الرقاشي. وهما متروكان، وكيف ذلك؟! وصحيحٌ عن النبي ﷺ أنه سمَّى كلتَي يديه يَميناً». اهـ.

وقال ابن بطال في شرح ما روته عائشةُ رضي الله عنها قالت: أن النبي كان يُعجبُهُ التّيمُّنُ في تنعُّلِه، وترجُّلِه وطُهوره وفي شأنه كلِّه:

«قال المهلب: فيه فضلُ اليمين على الشمـال، ألا ترى قولَه ﷺ حاكياً عن ربه: «وكلتا يديه يمين»، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الحاقة: ١٩]، وهم أهل الجنة، وقال ﷺ: «لا يبصق أحدٌ في المسجد عن يمينه»، فهذا كلُّه يدل على فضل الميامن، واستحب جماعةُ فقهاء الأمصار أن يبدأ المتوضئ بيمينه قبلَ يساره، فإن بدأ بيساره قبل يمينه فلا إعادةَ عليه، وقد رُوي عن عليٍّ وابن مسعود أنهما قالا: لا تبالي بأيِّ يديك ابتدأت.

ويدؤه ﷺ بالميامن في شأنه كله، والله أعلم، هو على وجه التفاؤل من أهل اليمين باليمين؛ لأنه ﷺ كان يعجبُه الفأل الحسن.

وقوله ﷺ: «وكلتا يديه يمين»، أراد نفي النقص عنه عز وجل؛ لأنَّ الشمال أنقصُ من اليمين»[١].

وقال ابن بطال في شرح باب «الصدقة من كسب طيب»:

«وقال ابن الأنباري: الزكاة ـ في اللغة ـ أصلُها: الزيادة، سميت بذلك؛ لأنها

---

(١) «شرح صحيح البخاري» (١: ٢٦١).

تزيد في المال الذي يخرج منه. يقال: زكا الشيء زكاة: إذا زاد، والزكا ـ بالقصر ـ معناه: زوجان ذكر وأنثى، أو شيئان مصطحبان يجريان مجرى الذكر والأنثى، والمراد بذكر اليمين في هذا الحديث: التحفي بالصدقة، والرضا عنها، والحض عليها، والله تعالى لا يُوصف بالجوارح فيكون له يمين وشمال. قال أبو بكر بن فورك: المراد بوصف الله تعالى باليمين: أنه لما وُصف باليدين، ويدا الجارحة تكون إحداهما يميناً، والأخرى شمالاً، واليسرى تنقص أبداً في الغالب عن اليمين في القوة والبطش؛ عرّفنا النبي ﷺ بقوله: «وكلتا يديه يمين» كمالَ صفة الله تعالى أنه لا نقص فيها، وأن ما وُصف به من اليدين ليس كما يُوصف به ذو الجارحة التي تنقص مياسرُه عن ميامنه»[1].

ثانياً: طريقة التشبيه والتجسيم، هي طريقة القائلين بإثبات اليدين، ومنهما الشمال (اليسار) على ظاهرهما:

قال أبو سعيد الدارمي في «رده على بشر المريسي»:

«وأعجب من هذا قول الثلجيّ الجاهل فيما ادعى تأويل حديث رسول الله ﷺ: «المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يَمين الرحمن وكلتا يديه يَمين»، فادّعى الثلجيُّ أنَّ النبي ﷺ تأول «كلتا يديه يَمين»: أنه خرج من تأويل الغلوليين أنها يَمين الأيدي، وخرج من معنى اليدين إلى النعم ـ يعني بالغلوليين: أهل السنة ـ يعني: أنه لا يكون لأحدٍ يَمينان، فلا يوصف أحدٌ بيَمينين، ولكن يَمينٌ وشمالٌ بزعمه.

قال أبو سعيد: ويلك أيها المعارض! إنما عنى رسولُ الله ﷺ ما قد أطلق على التي في مقابلة اليَمين الشِّمال، ولكن تأويله: «وكلتا يديه يَمين»؛ أي: مُنَزَّه على النقص والضعف؛ كما في أيدينا الشِّمال من النقص وعدم البطش، فقال: «كِلتا يدي الرحمن

---

(١) «شرح صحيح البخاري» (٣: ٤١٢).

يَمين»؛ إجلالاً لله، وتعظيماً أن يُوصف بالشِّمال، وقد وُصفت يداه بالشِّمال واليسار، وكذلك لو لم يجُز إطلاق الشِّمال واليسار؛ لَـما أطلقَ رسول الله ﷺ، ولو لم يجُز أن يُقال: كلتا يدي الرحمن يَمين؛ لم يقله رسول الله ﷺ، وهذا قد جوّزه الناس في الخلق؛ فكيف لا يجوّز ابن الثلجي في يدَي الله أنهما جميعاً يَمينان، وقد سُمّي من الناس ذا الشِّمالين، فجاز نفي دعوى ابن الثلجي أيضاً، ويخرج ذو الشِّمالين من معنى أصحاب الأيدي»[1].

وقال أبو يعلى الفـرّاء في «إبطال التـأويلات» بعد أن ذكر حديث أبي الدرداء رضي الله عنه: «واعلم أنَّ هذا الخبر يفيد جوازَ إطلاق القبضة عليه، واليَمين واليسار والمسح، وذلك غير ممتنع؛ لِـما بيَّـنّا ـ فيما قبل ـ من أنهُ لا يحيل صفاته؛ فهو بمثابة اليدين والوَجْه وغيرهما»[2].

وقال محمد بن عبد الوهاب في آخر باب من «كتاب التوحيد» في المسألة السادسة: «التصريح بتسميتها الشِّمال»؛ يعني: حديث ابن عمر رضي الله عنه عند مسلم.

قال عبد العزيز بن باز في «تعليقه على كتاب التوحيد»:

«وفي هذا إثبات الصفات، وأنه سبحانه له يمين وشمال، وأن كلتا يديه يمين، كما في الحديث الآخر، وسمى إحداهما يميناً والأخرى شمالاً من حيث الاسم، ولكن من حيثُ المعنى والشرع كلتاهما يمين، وليس في شيء منهما نقص»[3].

وقال صديق حسن خان في كتابه «قطف الثمار»: «ومن صفاته سبحانه: اليد، واليَمين، والكف، والإصبع، والشِّمال...»[4].

---

(١) «الرد على بشر المريسي» ص١٥٥.

(٢) «إبطال التأويلات» ص ١٧٦.

(٣) «التعليقات البازية على كتاب التوحيد» ص٧٨.

(٤) «قطف الثمار» ص٦٦.

قال محمد خليل هرّاس في تعليقه على «كتاب التوحيد» لابن خزيمة:

«يظهر أنَّ المنع من إطلاق اليسار على الله عزّ وجلّ إنما هو على جهة التأدُّب فقط؛ فإنّ إثبات اليَمين وإسنادَ بعض الشؤون إليها؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وكما في قوله عليه السلام: «إنّ يمين الله ملأى سحّاءُ الليلَ والنهار»؛ **يدل على أنّ اليد الأخرى المقابلة لها ليست يميناً**»[١].

وقال عبد الله الغنيمان في «شرحه لكتاب التوحيد من صحيح البخاري»:

«هذا؛ وقد تنوّعت النصوصُ من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ على إثبات اليدين لله تعالى، وإثبات الأصابع لهما، وإثبات القبض، وتثنيتِهما، وأنَّ إحداهما يَمين كما مر، وفي نصوص كثيرة، والأخرى شمال؛ كما في «صحيح مسلم»، وأنه تعالى يبسُط يده بالليل ليتوب مُسيء النهار، وبالنهار ليتوب مسيء الليل، وأنه تعالى يتقبّل الصدقة من الكسب الطيب بيَمينه، فيربّيها لصاحبها، وأنَّ المقسطين على منابرَ من نور عن يَمين الرحمن، وكلتا يديه يَمين، وغير ذلك مما هو ثابتٌ عن الله ورسوله»[٢].

وبهذا انتهى ما أردنا التمثيل به على القاعدة السابقة؛ أعني: التفويض والتأويل، وبذلك يظهر الفرقُ العظيم بين أهل السنة وبين المجسمة، فكلٌّ مِن طريقة التأويل وطريقة التفويض تُفضي إلى التنزيه الله تعالى، وأما طريقةُ التشبيه والتجسيم ـ وهي التي يسمونها أحياناً بالإثبات أو الأخذ بالظاهر ـ فإنها تفضي إلى التشبيه والتجسيم.

قال الطحاوي: (خلق الخلق بعلمه)

الباء في قوله: «بعلمه» للإلصاق، والمعية، ومعنى ذلك: أن الله تعالى خلق الخلق،

---

(١) «كتاب التوحيد» لابن خزيمة ص٦٦.

(٢) «شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري» لعبد الله الغنيمان (١: ٣١١).

وهو عالِـمٌ بما خلق، وذلك لأنه لا يمكن أن يُوجَد فعلُ الخلق من واحدٍ بلا كونه عالـماً بمخلوقاته، فكونه خالقاً يستلزم كونه عالماً ضمناً، ولذلك قال الله تعالى في سورة الملك: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [١٣-١٤]، ففي هذه الآية المباركة، ينصُّ الله تعالى على أنه يعلم المخلوقات، ولا تظنّنّ أنه يُفهم من الآية أنه تعالى لا يعلم إلا ما يخلق، بل إنها تدلّ على أنه بعدما ثبت أن الله تعالى هو الخالق، فإنه يجب أن يثبت أيضاً أنه عالم بما خلق.

ونقول: لو فرضنا أيضاً أن الله تعالى ليس خالقاً لبعض الموجودات، فهو عالـمٌ بها بلا شكّ، فالخلق ليس علةً على العلم، بل إنه دليلٌ عليه، ويتضمّنه، فثبوتُ الخلق دليلٌ على ثبوت العلم، وليس علةً لوجوده.

وقد يفهم البعضُ من قول الطحاوي: «خلق الخلق بعلمه» أنه تعالى يخلُق بعلمِه، وهذا محضُ توهُّم مبنيٍّ على أن الباء سببية، بل المراد ـ كما نبّهناك ـ: أن علم الله تعالى مصاحبٌ لخلقه، وإنما يخلق اللهُ تعالى المخلوقاتِ بقدرته، ومن شرطِ كون القادر قادراً أن يكون عالـماً؛ لأن كل قادر مُريدٌ، وكل مُريد عالـمٌ بما يريد.

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [٣٣].

وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [٢١٦].

هذه الآية تدلُّ على أن الله تعالى يعلم الشرّ والخيرَ قبل وقوعه، ويعلم الخير من الشر، ومعلومٌ: أن العلم بالشيء قبل وقوعِه يستلزم أن يكون العلمُ سابقاً على المعلوم، لا تالياً له، ولا مصاحباً له كما ادّعى بعضُ الحمقى.

وقال تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [١٧].

قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، يدلُّ على أزلية علمِه المتعلّق بكلّ الأمور الجزئية والكلية، فهو تعالى يعلم التائبَ من غير التائب بعلمِه الأزليّ.

وقال تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا﴾ [١٢٧].

وهذه الآية أيضاً تدل على أسبقيّة علم الله تعالى للمعلوم، وهذا معنى كون علم الله تعالى أزلياً.

ولاحظ أنه لا يجوز أن يقول قائلٌ: إنه ربما أراد الطحاويُّ بذلك كونَ علم الله قديماً، ولكن ليس أزلياً، أي: أنه أراد مجرّد كون علمه تعالى سابقاً للمعلوم، وهذا لا يستلزم الأزلية.

فالجواب: إن الإمام الطحاوي لا يمكن أن يكون قد أراد هذا المعنى؛ لأنه نفى سابقاً أن يكون الله تعالى قد اتصف بصفةٍ غيرِ قديمة، أو حادثة، وهذا التفسيرُ لقوله لا يصح إلا على القول بأنه تعالى يجوزُ اتصافه بالحوادث، وهو منفيٌّ عند أهل السنة؛ كما صرح به الطحاوي، فلزم أن يكون أرادَ أزليةَ علم الله تعالى.

وقال تعالى في سورة التوبة: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنۢ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ ٱلشُّقَّةُۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [٤٢].

هذه الآية دليلٌ على تعلُّق علم الله الأزليّ بالجزئيات فضلاً عن الكليات؛ لأنه ينصُّ هنا أنه يعلم أن هؤلاء كاذبون، أي: إنهم لن يخرجوا معك! وهذا أمر جزئي.

وقال تعالى في سورة هود: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [٦].

وهذه الآية دليل صريح على تعلُّق علم الله تعالى الأزلي بكلّ الأمور الكلية والجزئية، فهو يعلم جلّ شأنه كل ما يتعلّق بالدوابّ بالتفصيلات منذ الأزل.

وقال تعالى في سورة إبراهيم: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [٩].

تأمّلْ كيف ينصُّ الله تعالى على أنه يعلم مَن يجيء من بعد تلك الأقوام المذكورة، وهذا يدلُّ على تعلُّق علمه تعالى الأزليّ بالمستقبلات من الأمور والحوادث.

وتنبه إلى أن قولنا: «بالمستقبلات»، فإنما تكون الحوادث من الأمور المستقبلة بالنسبة للمخلوقات، وأما بالنسبة لله فعلمُه بها علم أزليٌّ حضوري، أي: حاضرٌ دفعةً لا على التعاقُب كعلم البشر.

وقال تعالى في سورة الحجر: ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [٤].

وقال تعالى في السورة نفسها: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [٢١].

هذا يدلُّ على أن الله تعالى عالـمٌ بكلّ ما يخلقه وقبل أن يخلقه.

وقال تعالى في سورة طه: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [٥٢].

وقال سبحانه في سورة لقمان: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ

مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾ [٣٤].

وهذه الآية المشهورة تدلُّ دلالةً قاطعة على أنّ الله تعالى يعلم المستقبلاتِ من الأمور علماً تفصيلياً لا يتغير ولا يتبدل، وأن إحاطةَ علمه تعالى بالتفصيلات خاصيةٌ من خواصّه.

وقال تعالى في سورة فاطر: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا ۚ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [١١].

وفي هذا دلالةٌ على أن كل ما يتعلّـق بآجال الناس مكتوبٌ في كتابٍ من قبل وجودهم.

لاحظِوا أنّ أكثرَ كلام الإمام الطحاوي الماضي إلى هذا الموضع عبارةٌ عن تنزيه لله سبحانه وتعالى.

ثم نراه بعد ذلك قال: «خلق الخلق بعلمه»: الخلق لهم بداية، وقد نصّ على هذا في أكثر من محلّ، والباء هنا تعني الملابسة والاستصحاب، أي: خلق الخلق وهو عالم بهم. خلافاً لمن يقول من الفلاسفة: إن الله خلق المخلوقاتِ بالفيض دون أن يعلم تفاصيلَ ما خلق وما فاض وصدر عنه.

«الخلق» هنا مصدرٌ، والـمراد به: الحاصل بالمصدر، أي: المعنى الاسميّ، وهو المخلوق.

وبعض النـاس يقولون: إن الله لا يعلمُ منذ الأزل ما سيحصل، بل علمُ الله مُستأنَف، أي: يحدُث بعد وجود المخلوقات، وهؤلاء هم الذين يقولون: لا قَدَرَ، والأمر أُنُف، والعلم مستأنف.

وأهل السنة قاطبة يقولون: يوجد قدر، أي: علمُ الله الأزلي المتعلّق بكل المعلومات.

وهذا المعنى الذي وضّحناه هو الأصل الذي يريد الطحاويُّ أن يبني عليه ما سيأتي من كلامٍ عن القدر والقضاء والأفعال الإلهية؛ فإنه ـ رحمه الله تعالى ـ بعد أن انتهى من الكلام على صفات الله تعالى الذاتية وما يتعلق بها، شرع في توضيح بعض القواعد المتعلّقة بأفعاله وما يتعلّق بها، ولا شكَّ أن القدرَ مما له تعالى من بعضِ الجوانب بأفعاله جلَّ شأنه.

ولذلك صرَّح هنا: أنّ كل ما خلقه الله تعالى ـ وهو جميع المخلوقات، وجميع الموجودات الحادثة ـ فإنما خلَقَه وهو عالـمٌ به، وهذا هو أصل القدر، ولذلك قال:

قال الطحاوي: (وقدّر لهم أقداراً)

بناءً على علمه! وهذه الصفة يُبنى عليها كثيرٌ من العقائد.

بناءً على علم الله، فإنه قدّر للخلق أقداراً، والأقدار: جمع «قَدْر»، والقَدْر: هو حدّ الشيء، أي: وضع لكل شيءٍ صفتَه الملائمة له؛ بناءً على علمه الأزلي.

حين نقول: إن الله خلق الإنسان وخلق هذا الإيمانَ في الإنسان، هذا الخلقُ يكون بناءً على تعلُّق علم الله الأزلي بأنه سوف يختارُ أن يكون مؤمناً، وهذا الإيمان صفةٌ للإنسان لا صفة لله، وفعلٌ مخلوق لله، لا فعلٌ مخلوقٌ للإنسان، بل هو من كسبِ الإنسان لا من خلقه.

ومعنى كون هذا المخلوق ـ أي: الإيمان ـ صفةً للإنسان بناءً على علم الله الأزلي: أنَّ الإنسان اكتسب هذه الصفة، فصارت هذه الصفةُ كسباً للإنسان وخلقاً من الله.

قال الطحاوي: (وضرب لهم آجالاً)

ضرب لهم، أي: حدّد لهم. والآجال: جمع أجل، والأجل: إما اللحظة، أو حدّ الزمان الذي يموت عنده الإنسان، أو هو الفترة التي يعيشها الإنسان، وكذلك أجَلُ كلِّ شيءٍ.

حدَّدَ الله للخلق اللحظة الزمنية التي يموتون عندها، أو حدَّدَ الفترة الزمنية التي يعيشون فيها، لا فرقَ في النتيجة، فالواحدة تستلزم الأخرى أو تتضمّنها، هذا التحديدُ بناءً على العلم الأزليّ المحيط بكل المعلومات.

لاحظ أن الإمام الطحاوي وضع أصلاً وهو علمُ الله الأزليُّ، ثم كُلُّ الأمور بعد ذلك مترتبة على علمه سبحانه.

قال البابرتي: «وهذا تحقيقٌ بأن الأجل المضروب لكلّ واحد منهم مُبرَمٌ مُحكَمٌ لا يحتمل التقدُّم والتأخر، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، فيه معنيان:

أحدهما: كتاباً مؤقّتاً لا يتقدم ولا يتأخر، والثاني: كتاباً مبيناً في اللوح المحفوظ مكتوباً فيه كقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ١٢]». اهـ.

وقد رأيت أحد المعاصرين في كتابٍ له ألّفه للرد على الأشاعرة، يقول: إن الأشاعرة جعلوا الأجل سبباً للموت[1].

وهذا ادّعاءٌ بلا دليل، والأصل: التثبُّت عند نسبة الأقوال، خصوصاً في مسائل

---

(١) وهو أمين نايف ذياب، في كتاب جدل الأفكار، حيث ذكر في ص٦٧: إن الأشاعرة يقولون: إن الأجل هو سبب الموت، وحتى لو ذبحت حيواناً فإنّ سبب الموت عند الأشاعرة كما يدعي هو إنما هو الأجل وليس شيئاً آخر.

الاعتقاد؛ لأن الأشاعرة لم يقولوا بأن الأجل هو سبب الموت، بل قالوا: إن الأجل هو وقت الموت وظَرْفه، أو طَرَفُه، ولكنْ للموت أسبابٌ عادية أخرى، كالقتل والدهس والمرض، وغيرها.

فمع قولهم بالأسباب العادية، إلا أن هذا لا يستلزم انتفاءَ كون الله تعالى قد قدّر لهم آجالاً؛ لأن تقديرَهُ جلّ وعزّ وعلمَهُ متعلّق بالفترة التي يعيشون فيها، وبالسبب العادي الذي يعقُبُه الموت، فكلٌّ من هذين الأمرين مقدَّرٌ ومعلوم ومرادٌ لله تعالى.

وأنقل هنا بعض ما بينته في الرد عليه، وذلك في الكتاب الذي سميته (الانتصار للأشاعرة): قال الشيخ زكريا الأنصاري في كتابه المفيد غاية الوصول: «(ولا يموت أحد إلا بأجله) وهو الوقت الذي كتب الله في الأزل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره، وذلك بأن الله حكم بآجال العباد بلا تردد وبأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون». اهـ.

هذا هو مذهب الأشاعرة كما يوضحه الشيخ زكريا فهو يصرح أن الأجل ليس هو السبب الذي به يموت الميت، بل ما هو إلا الظرف الذي يموت عنده الإنسان، وفرق كبير بين السبب والظرف، وقول الشيخ زكريا: «بقتل أو غيره» الباء هنا سببية أي بسبب القتل أو بسبب غيره، أي إن السبب عند الأشاعرة ليس هو الأجل بل هو غيره، وما الأجل إلا الظرف الذي يموت فيه أو عنده.

حاصل المعنى الذي يقولون به هو أن الله تعالى قد علم منذ الأزل أن فلاناً سوف يعيش كما تقتضيه طبيعة وجوده وقابليته وتأهله للوجود الحادث على ما يليق به وعلى حسب الظروف التي تحيط به، لأنه يوجد انفعال مكتسب بين الحادث من سائر الأمور التي تؤثر في طبيعته مما يحيط به، وقد قال السادة الأشاعرة أن الله تعالى قد علم ما سوف يؤول إليه كل عبد من العبيد، وعلم متى سوف يموت، فكتب ذلك لا لحاجة لكتابته بل

لحكمة يستفيد منها العباد أنفسهم وذلك من حيث هم مكلفون، فالأجل إما هو المدة أو هو نهايتها، أي هو الظرف الزماني ـ على القول الأول ـ الذي يعيش فيه العبد، ولا يمكن أن يتجاوزه فيمتد عمره أكثر من ذلك ولا أن ينقص عنه.

وأما الموت فقد أوضح شيخ الإسلام زكريا أن سببه إما القتل أو غيره، فأبان بذلك أن الأجل ليس هو السبب بل هو الظرف، هذا هو حاصل قول الأشاعرة بلا تطويل.

وزيادة في التعريف بمذهب الأشاعرة ولإظهار عقلانيتهم التي لا يعرفها الكثير خصوصاً من الباحثين في هذا العصر، بل يظنون أن العقل والمنهج العقلي لا يتصف به إلا المعتزلة ومن مشى على نسقهم، بل إن كثيراً من الكتاب يفضل الإسماعيلية من حيث الالتزام بالعقل والمنطق على الأشاعرة، وهذا يظهر الجهل العظيم الذي يتصف به هؤلاء حتى أصبح صفة لازمة لذاتهم إذا انفكوا عنها فكأنهم يعدمون أنفسهم، وأنى لهم ذلك.

والحق أن إعدام الذات أهون مصاباً من الوقوع في كل هذا الأغاليط والجهالات.

قال العلامة المحقق السعد التفتازاني في شرح العقائد النسفية: «(والمقتول ميت بأجله) أي بالوقت المقدر لموته». اهـ.

وقال صاحب النبراس: «الأجل يطلق على المدة وعلى آخرها، وكلا المعنيين صحيح في كلام المصنف، أي بانقضاء مدة حياته، أو بحصول آخرها، أو في آخرها، على أن الباء للظرفية، والشارح حمله على الثاني على وفق قوله تعالى ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ﴾ ولأنه أظهر، واختلف في أنه لو لم يقتل لعاش أم لا، فذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت، وذهب جمهور المعتزلة إلى أنه لو لم يقتل لعاش، وإلا فلا يؤاخذ قاتله، وأجيب بأن الأخذ لكسبه المنهي عنه[1]». اهـ.

---

(١) «النبراس» للعلامة محمد عبد العزيز الفرهاري، ص١٩٢، نشر مكتبة إمدادية باكستان.

فظهر هنا أن الأجل عند السادة الأشاعرة والماتريدية ليس إلا ظرفاً يحدث فيه الموت.

وورد هنا السؤال التالي: «إذا حاول إنسان قتل إنسان آخر، فلم يمت المغدور، فهل يبقى المغدور حياً أو إنه يموت؟؟».

وهذا السؤال يوضح الجواب عليه أصلاً وقدراً كبيراً من معنى الأجل عند الأشاعرة، وهذا هو الجواب الصحيح الظاهر على غيره.

وقد اختصرت معنى قول الأشاعرة في مسألة الأجل في متن **التحصيل**، فقلت: «**فصلٌ**: الله تعالى مقدِّرُ الآجال، والأجل هو المدة المقدرة التي يموت الحيوان عقبها، أو اللحظة التي علم الله تعالى حصول الموت فيها سواءً بسبب ظاهر كالقتل أو لا. ولو لم يقتل لجاز أن يموت وأن يبقى حياً». اهـ.

فالأشاعرة لا يلغون الأسباب مطلقاً، ومن يدعي هذا من الناس ما هو إلا كاذب عليهم، ولكن الذي ينفونه هو تأثير الأسباب، أي كون السبب موجداً لنتيجته، وأما الترتب الحاصل بين السبب والنتيجة فلا ينكرونه مطلقاً، بل يقولون به ويصرحون أن هذا الترتب اسمه الترتب العادي، وأن العادة تفيد القطع والعلم الأكيد.

قال الطحاوي: (ولم يخفَ عليه شيء من أفعالهم قبل أن يخلقهم، وعلِمَ ما هم عاملون قبل أن يخلقهم، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته)

قبل أن يخلق الله المخلوقات كان عالِماً بهم، إذن علمُ الله أزليٌّ.

«وعَلِمَ ما هم عاملون قبل أن يخلقهم، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته»: لاحظْ كيف أن الإمام الطحاوي عقّبَ الخلق بالأمر؛ ليشير إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ

﴿ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦-٥٨].

فقوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي: إلا ليَعقُبَ خلقَهم أمْرُهم: أيْ يترتّبُ على الخلق ويتبعُه تعلُّقُ الأمر والنهي.

قال العلامة البابرتي: «وإنما قرن التخليقَ بالعلم بكل المعلومات؛ لأن العلم بالمخلوق من شرط التخليق، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]، فقرن ـ في جميع هذه الآيات ـ الخلقَ بالعلم.

وإنما قرن الأمرَ والنهي بعد ذكر الخلق ليُعلمَ أنه تعالى إنما خلَقَهم للاستعباد بالأمر والنهي، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، أي: لآمُرهم بعبادتي، وأنهاهم عن معصيتي»[(١)].

ومما يدلُّ على أن الله تعالى عالـمٌ بالخلق، وبما هم عاملون قبل أن يخلقهم بعد أن يُميتهم، قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

* * *

(١) «شرح الطحاوية» للبابرتي، ص ٥٣.

ذكرُ بعض الأدلّة على علمِ الله تعالى بالأشياء قبلَ وجودها

تضافرتِ الأدلةُ العديدة على كون الله عالـماً بالأشياء قبل وجودها، وأنه تعالى لا يحصل له علمٌ لم يكن يعلم به قبل، وهذا هو المقصود بالعلم الأزلي، فلا معنى لهذا إلا أنّ الله تعالى عالـمٌ لم يزل عالـماً بما كان وبما يكون وبما سيكون، وعلمُه بذلك كلَّه لم يزل، ولا يطرأُ له علمٌ لم يكن له.

وعلـماء أهل السنة عندما يقولون: علمُ الله قديم، لا يريدون أكثر من هذا المعنى.

وأما الخلاف الشهير بين أهل السنة وبين المعتزلة وغيرهم في الصفات المعاني، وأنها زائدة عن الذات أو عينها، فهو خلافٌ لا مدخليّة له بكون الله تعالى عالـماً بالأمور، وأنه لم يزل عالـماً بها على النحو الذي وضّحناه، وهو خلاف في مسألة أخرى، وإن حاول بعضُ الجهلة الخلط بين الأمرين عمداً أو غفلة وجهلاً منهم بالفرق بينهما.

وقولنا بأنّ علم الله قديم لا يستلزم كونَ المعلومات قديمة، أي: لا يستلزم كونَ ما تعلق به العلم كشفاً وتمييزاً له قديماً، بل قد يكون قديماً ـ كذات الله وصفاته ـ وقد يكون حادثاً، وقد يكون مُحالاً أصلاً، وكلُّ ذلك يصلحُ لأنْ يتعلّق به علمُ الله تعالى.

أولاً: الدلالة العقلية على كون الله تعالى عالـماً، لم يزل عالـماً بما كان وبما سيكون:

لقد تقرّر بالنظر في العالَـم من جهة تغيُّره أنه محتاجٌ إلى صانع، فثبت ـ كما تمّ تفصيلُه في كتب الكلام ـ وجودُ الصانع، ووجوبُ كون الصانع قديماً لم يزل موجوداً، وثبت ـ على سبيل القطع ـ أن قدرته قديمة أيضاً، وثبت له الصفات السلبية.

وتقرر ـ بالنظر في العالَـم المخلوق مِن جهة كونه موجوداً ذا روعة وبهجة على نظام متكامل متناسق ـ أنّ الله ـ وهو خالق العالَـم ـ متصف بالعلم، وأنّ هذه الصفة يستحيل أنْ تكون ثبتت له حالَ إيجاد العالَـم، وإلاّ لزم أن يكون جاهلاً قبل ذلك، فهي إذن ثابتةٌ لله ـ جلّ وعزّ ـ من قبل ذلك، فهي إذن قديمة.

وصفة العلم الثابتة لله يدلُّ عليها الدليل السابق، وهو دليل النِّظام، أي: كونُ العالَـم على نظام معين دون غيره من النُّظُم التي يمكن وجود العالَـم عليها.

فالشمس ـ مثلاً ـ تُشرق من المشرق، ويمكن عند العقل أن تُشرق من المغرب؛ إذ كلتا الجهتين متساويتان في نفس الأمر، فلـما تمّ الشروق من المشرق دون المغرب علمنا أنّ الفاعل لذلك قادرٌ مريدٌ مختارٌ عالِـمٌ بما يفعله قبل أن يفعله لِـما ذكرنا.

ويستحيل ـ اتفاقاً بيننا وبين المعتزلة وأكثر الفرق الإسلامية ـ أنْ تحدُث لله تعالى صفةٌ من الصفات، فالله ـ جلّ وعزّ ـ لا يتصفُ بالصفات الحادثة.

إذن صفةُ العلم قديمة، وكونه عالـماً بكل الأشياء وصفٌ لله تعالى لم يزل ثابتاً له؛ فالعقل إذن يدل دلالةً قطعيةً على ما ذكرناه.

ولم يخالف في هذا أحد من البشر، فلم يقُل أحد ممن يُعتدُّ به بنفي علم الله الأزليّ على الجملة، لكن ظهر بعضُ الناس خالفوا في ذلك من جهات:

أما الفلاسفة ـ أو طائفة منهم ـ فزعموا أنّ الله عالِـم بالأشياء على سبيل الإجمال، أي: بالكليات، لا بالجزئيات الحادثة التي تحدث وتنعدم، وزعموا أنّ ما ألجأهم إلى نفي علمه جلّ وعزّ بالجزئيات، هو أنه إن كان عالـماً بها يلزم قيام الحوادث بذاته ـ جلّ وعزّ ـ وهو محال، فلذلك قالوا ما قالوا.

والرد عليهم واضح بيّن، بل صار صغارُ طلبةِ العلمِ عند الأشاعرةِ يعلمون الردّ،

فتغيُّرُ المعلوم لا يلزم عنه تغيُّرُ العلم، بل الله تعالى يعلمُ الشيءَ قبلَ وجودِه بأنه معدوم، وبعد وجودِه بأنه موجود، وكلا هذين الأمرين معلومٌ لله تعالى أزلاً، وليس المعنى: أنه عند عدم الشيء يحصلُ علمُ الله بأنه انعَدَم، وعند وجوده يحصل علمُه بأنه وُجد، فهذا تصوُّر ساذج للعلم القديم.

فعلمُ الله القديم له تعلُّقاتٌ قديمة تعلّقت تنجيزاً بما كان وما سيكون على ما هو عليه.

فأنت ترى أنّ دلالةَ العقلِ على إثبات كون الله عالـماً إنْ كانت قطعية ـ وهي كذلك ـ هي نفسُها الدالّة على كون علمه بالأشياء قبل وجودها.

ولكنا قد بينّا لك أن القدرية ـ ومنهم هذا المدّعي ـ يزعمون أنّ كون الله عالـماً معناه: أنه يصلحُ أنْ يعلمَ كما يقولون في السمع والبصر، ولكن قد تقرّر لدى العقلاء: أنّ ما صلح للعلم، من دون تعلق تنجيزي للعلم بالمعلوم، فهو ليس بعالِـمٍ في ذلك الحال، ولكن العالِـم: هو الذي تعلق علمه وتنجّز بالمعلوم.

ولضعف مذهبِ الفلاسفةِ والقدرية، فإنّ فرقة القدرية اندثَرت وانعدَمت حتى لم يعُد أحدٌ من العقلاء يقولُ بأقوالها.

أما المعتزلة فقد خالفوا القدرية في قولهم بالعلم الحادث، ونفي العلم القديم، ووافقوهم في القول بأن الإنسان يخلُق فعلَه بنفسه.

وأما قدماءُ الفلاسفة الذين قالوا: إنّ الله يعلمُ الكليات دون الجزئيات، فقد خالفهم العديدُ من متأخري الفلاسفة، وحاولوا إعادةَ شرح قول القدماء على نحوٍ يوافق مذهبَ الأشاعرةِ في العلم، وممن حاول ذلك: ابن رشد الفيلسوف نصيرُ أرسطو والمروّج له بين المسلمين، ونصير الدين الطوسي الفيلسوفُ الشيعيّ وغيرهم كثير، حتى صار يُقال

لكثرةِ من حاول منهم إعادةَ تفسير قول القدماء وجعله موافقاً لمذهب الأشاعرة: إن تحقيقَ مذهب الفلاسفة: هو أنّ علمَ الله متعلّق أزلاً بما كان وبما سيكون، وأنّ هذا هو حقيقة مذهبهم، وصار بعض العلماء يحاولون ادّعاء أنّ قول الفلاسفة القدماء هو أنّ الله عالِـمٌ بالأشياء (الكليات والجزئيات) قبل وجودها، وليس كما شاع عنهم.

وهكذا نرى أنّ العقلاءَ من البشر لا يرضَون أن يُنسَبَ إليهم مذهبُ عدمِ علم الله تعالى بالجزئيات المخالِف للعقل والقرآن والسنّة.

ثانياً: دلالة القرآن على علم الله بالأشياء قبل وقوعها:

دلّ القرآنُ دلالةً قاطعة على علم الله تعالى، وعلى أنّ علمَ الله متعلقٌ بكل شيء، وهو متعلقٌ بالأشياءِ قبلَ وجودِها.

وقد اشتهرت هذه العقيدةُ وانتشرت حتى صار الوِلْدانُ من الناس لا يجهلونها ويتّهمون مَن يُنكرها، ولا ينكرها إلا جاحد.

قال الإمام البيهقي في «الأسماء والصفات»:

«باب ما جاء في إثبات صفة العلم:

قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، يقول: لا يعلمون شيئاً من علمه إلا بما شاءَ أن يُعلمهم إيّاه، فيَعلَموه بتعليمه.

وقال جل وعلا: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۞ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٣-١٤].

وقال جلّ جلالُه: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء:

١٦٦]، وذلك حين قالوا لرسول الله ﷺ: لا نجدُ أحداً يشهد أنك رسولُ الله! فأنزل الله: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾.

وقال تبارك وتعالى: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فصلت:٤٧].

وقال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ * فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾ [الأعراف:٦-٧].

وقال جلّت عظمته: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

وقال جلّت قدرته فيما يقوله حملةُ العرش: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧].

وقال جلّت قُدْرتُه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق: ١٢]، أي: علمُه قد أحاط بالمعلوماتِ كلِّها.

وقال عزَّ وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ [لقمان: ٣٤].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٢٣]». اهـ[1].

وما نقلناه عن الإمام البيهقي كافٍ لِـمَن استقامَ وخضعَ لله تعالى، وسنزيدُ في ذكر بعض الآيات الدالة على المطلوبِ حتّى يطمئنَّ المتشكِّكُ:

---

(١) (١: ٢٩٣).

قال الله تعالى في سورةِ الذّاريات [٢٤-٣٠]: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ * إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ * فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ * فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ * فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ * فَأَقْبَلَتِ ٱمْرَأَتُهُۥ فِى صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ * قَالُواْ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾ فالملائكةُ بشَّروا سيدَنا إبراهيمَ بغلام، أي: ولدٍ يُولَدُ ويكبُرُ ويبلغُ ويصير علياً، ونسبوا هذه البُشرى إلى الله تعالى، وهذا إخبارٌ عن أفعالٍ بشريةٍ وآثارُ الأفعال لم تحصلْ بَعدُ؛ فالله إذن عالمٌ بها قبلَ حُصُولِها.

وقال تعالى في سورة الطور [٤١]: ﴿أَمْ عِندَهُمُ ٱلْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ قال الزمخشري في «تفسيره»: «﴿أَمْ عِندَهُمُ ٱلْغَيْبُ﴾ أي: اللوح المحفوظ ﴿فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾ ما فيه حتى يقولوا: لا نُبعَث، وإن بُعثنا لم نعذّب». اهـ[1].

وكلامه هذا يدلُّ على أنّ اللوحَ المحفوظَ مكتوبٌ فيه البعثُ والنشر، ومَن يُعذَّبُ، ومَن لا يُعَذّب.

قال الله تعالى في سورة القمر [٤٩]: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾.

قال الزمخشري في تفسيرها: «أي: خلقنا كلَّ شيء مُقَدّراً محكماً مرتباً على حَسَب ما اقتضته الحكمة. أو مُقَدّراً مكتوباً في اللوح، معلوماً قبل كونه، قد علمنا حاله وزمانه». اهـ[2].

فهذا التصريحُ من الزمخشري على أنّ الله تعالى يعلم الأشياءَ قبل حصولها على ما تكون عليه يدلُّ بوضوح على بُطلان ما يزعمه المدّعون للاعتزال من أن الله لا يعلمُ

(١) «الكشاف» (٤: ٢٦).

(٢) المصدر السابق (٤: ٤٤١).

الأشياءَ إلا عند وجودها، ومع ذلك فقد وقع الزمخشري في إشكالات وتمحُّلات في تفسيره لهذه الآية، وردّ عليه ابنُ المنيِّر، وأشار إلى ذلك ابن عطية في «تفسيره» فانظره[1].

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾ [لقمان: ٣٤].

قالَ الزمخشري في تفسيرِ هذه الآية:

«روي أن رجلاً من محارب ـ وهو الحارث بنُ عمرو بنِ حارثة ـ أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! أخبرني عن الساعة متى قيامها؟ وإني قد ألقيتُ حياتي في الأرض وقد أبطَأت عنّا السماء، فمتى تمطر؟ وأخبرني عن امرأتي فقد اشتملت ما في بطنها أذكر أم أنثى؟ وإني علمت ما علمت أمسِ فما أعمل غداً؟ وهذا مولدي قد عرفته فأين أموت؟ فنزلت.

وعن النبي ﷺ: «مفاتح الغيب خمس»، وتلا هذه الآية. وعن ابن عباس رضي الله عنهما: من ادّعى عِلمَ هذه الخمسةِ فقد كذب، إيّاكم والكِهانة! فإن الكهانة تدعو إلى الشرك، والشركُ وأهلُه في النار. وعن المنصور: أنه أهمَّه معرفةُ مدة عمره، فرأى في منامه كأن خيالاً أخرج يدَه من البحر، وأشار إليه بالأصابع الخمس، فاستفتى العلماءَ في ذلك، فتأوّلوها بخمس سنين وبخمسة أشهر وبغير ذلك، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: تأويلها: أن مفاتح الغيب خمس لا يعلمها إلاّ الله، وأن ما طلبتَ معرفته لا

(١) «المحرر الوجيز» (٥: ٢٢١).

وقد كتبت رسالة خاصة في تفسير هذه الآية الكريمة، فصلت فيها في أقوال العلماء، وقد طبعت هذه الرسالة بفضل الله في كتاب سماه صديقنا العزيز الشيخ جلال الجهاني التحبير في تفسير ثلاث آيات من الذكر الحكيم. وطبع الكتاب في دار النور سنة ٢٠١١م.

سبيل لكَ إليه، ﴿عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ﴾ أيان مرساها، ﴿وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ في إبانه من غير تقديم ولا تأخير، وفي بلد لا يتجاوزه به، ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾: أذكر أم أنثى، أتام أم ناقص، وكذلك ما سوى ذلك من الأحوال، ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ﴾ برّة أو فاجرة ﴿مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ من خير أو شر، وربما كانت عازمة على خير فعملت شراً، وعازمة على شرّ فعملت خيراً، ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾،...».

ثم قال: «وجعل العلم لله والدراية للعبد؛ لِما في الدراية من معنى الخَتْل والحيلة. و المعنى: أنها لا تعرفُ ـ وإنْ أعمَلَت حِيَلَها ـ ما يلصق بها ويختص ولا يتخطّاها، ولا شيء أخصُّ بالإنسان مِنْ كسبه وعاقبته، فإذا لم يكن له طريقٌ إلى معرفتهما كان مِن معرفة ما عداهما أبعدَ» اهـ[1].

وقال الله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ * لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٢-٢٣].

قال الزمخشري: «المصيبة في الأرض: نحو الجدب وآفات الزروع والثمار. وفي الأنفس: نحو الأدواء والموت فِي كِتابٍ في اللوح ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ يعني: الأنفس أو المصائب ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ﴾ إنّ تقدير ذلك وإثباته في كتاب ﴿عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ وإن كان عسيراً على العباد». اهـ[2].

وكلامه جيد، إلاّ أنّا لا نسلّمُ حصر مسمّى «المصيبة» في ما ذكره، فقد يُطلق على ما هو نتيجة عمل الإنسان أنه مصيبة، ويدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن تُصِيبَهُم

---

(١) «الكشاف» (٣: ٢٣٨).

(٢) المصدر السابق (٤: ٦٥).

مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [القصص: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴾ [الشورى: ٣٠].

وقال الله تعالى في سورة المزمّل [٢٠]: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرۡضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وهذه الآية دليلٌ صريح على أنّ الله تعالى علِمَ ذلك قبلَ حصوله، ومما علمه أفعالُ العباد وليس الكونيّات فقط.

وبعد، فما ذكرناه من الآيات إنما هو قليلٌ من كثير، واقتصرنا على هذا القدْر؛ لأنه من الواضحات المشهورات التي لا يخالف فيها إلا أهلُ الهوى.

ثالثاً: دلالة السنة على علم الله تعالى بالأشياء قبل وجودها:

إنّ الأحاديثَ التي وردت في إثبات القدر وعلم الله تعالى بما سيكون تجلّ عن الحصر والإحاطة، فهي عظيمة العدد، ولا يناسب هاهنا إلا ذكر بعضها للتنبيه على غيرها.

احتج الإمام البيهقي رحمه الله تعالى في «الأسماء والصفات» بحديث قصة موسى والخضر، وهذا احتجاج بالحديث والقرآن معاً(١).

فتأمل قول الله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلۡغُلَٰمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤۡمِنَيۡنِ فَخَشِينَآ أَن يُرۡهِقَهُمَا طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗا * فَأَرَدۡنَآ أَن يُبۡدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيۡرٗا مِّنۡهُ زَكَوٰةٗ وَأَقۡرَبَ رُحۡمٗا * وَأَمَّا ٱلۡجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيۡنِ يَتِيمَيۡنِ فِي ٱلۡمَدِينَةِ وَكَانَ تَحۡتَهُۥ كَنزٞ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحٗا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبۡلُغَآ أَشُدَّهُمَا

(١) أخرجه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، باب ما جاء في إثبات صلة العلم، (٢٢٠).

﴿وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٠ - ٨٢].

فهذه الآيات فيها تصريح بأنّ الله تعالى كان يعلم بهذه الأمور وإلى ماذا يؤول إليها الأمر، وهذا واضح لا يحتاج إلى توجيه وتعليل.

وبهذا جاء حديث البخاري ومسلم[١] وإنما فعله الخضر بعلمه تعالى، و كان من تعليم الله تعالى إياه.

وذكر الإمام البيهقي في الدلالة على ذلك حديث الاستخارة المعلوم عن جابر ابن عبد الله رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يعلّمنا الاستخارةَ في الأمر كما يعلّمنا السورة من القرآن، يقول لنا: «إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقُل: اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علاّم الغيوب. اللهمّ فإنْ كنت تعلم هذا الأمر» ـ يسميه بعينه الذي يريد ـ «خيراً لي في ديني ومعاشي ومعادي وعاقبة أمري» ـ أو قال: «في عاجل أمري وآجِلِه» ـ «فاقدره لي ويسِّره لي، وبارك لي فيه، اللهم وإنْ كنت تعلمُه شرّاً لي» ـ مثل الأول ـ «فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان ثم رَضِّني به». رواه البخاري في «الصحيح»». اهـ[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى ﷺ في البحر إلى الخضر، (٧٤). وكتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليه السلام، (٣٤٠٠). وكتاب التفسير، باب تفسير سورة الكهف، (٤٤٤٩)، وباب قوله: ﴿فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ سَرَبًا﴾ [الكهف: ٦١]، (٤٧٢٦). ومسلم في «صحيحه» كتاب من فضائل الخضر عليه السلام، (١٧٢، ١٧٤).

(٢) «الأسماء والصفات»، باب ما جاء في إثبات صفة العلم، (٢٤٠). =

ومما يدلّ على علم الله بالأشياء قبل حدوثها ما رواه الإمام البخاري في «صحيحه» ـ وفي ألفاظ الحديث بعض اختلاف لا يؤثر ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «احتج آدم وموسى فقال له موسى: يا آدم! أنت أبونا خيَّبتَنا وأخرجتنا من الجنة، قال له آدم: يا موسى! اصطفاك الله بكلامه، وخطّ لك بيده، أتلومني على أمر قدّره الله عليّ قبل أنْ يخلقني بأربعين سنة؟ فحجّ آدمُ موسى، فحجَّ آدم موسى ثلاثاً»(١).

ومما يدل على ذلك ما رواه ابن حبان في «صحيحه» عن عبد الرحمن بن قتادة السلمي، وكان من أصحاب النبي ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خلق الله آدم ثم أخذ الخلق مِن ظهره، فقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي»، قال قائل: يا رسول الله! فعلى ماذا نعمل؟ قال: «على مواقع القدر»(٢).

وروى الإمام أحمد في «مسنده» عن أبي نضرة: أن رجلاً من أصحاب النبي ﷺ يقال له: أبو عبد الله، دخل عليه أصحابه يعودونه وهو يبكي، فقالوا له: ما يُبكيك؟ ألم يقل لك رسول الله ﷺ: «خذ من شاربك» ثم أقرّه حتى تلقاني؟ قال: بلى! ولكني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إنّ الله عزّ وجلّ قبضَ بيمينه قبضة وأخرى باليد الأخرى، وقال:

= ورواه البخاري في «صحيحه»، كتاب التطوع، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى. وكتاب الدعوات، باب الدعاء عند الإستخاره، (٦٣٨٢). وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥]، (٧٣٩٠).

(١) كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعده، (٣٤٠٩). وكتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١١٧]، (٤٧٨٣). وكتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله، (٦٦١٤).
وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، (١٣-١٥).

(٢) كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، (٣٣٨).

هذه لهذه، وهذه لهذه ولا أبالي»، فلا أدري في أيّ القبضتين أنا![1].

وروى الإمام البخاري في «صحيحه»: كتاب التفسير: باب قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥] عن علي رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في بقيع الغرقد في جنازة فقال: «ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار»، فقالوا: يا رسول الله! أفلا نتكل؟ فقال: «اعملوا فكل ميسر»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥-١٠][2].

ورواه في باب ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ١٠]: عن علي رضي الله عنه، وفيه زيادة: قالوا: يا رسول الله! أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: «اعملوا، فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فيـيسر لعمل أهل الشقاوة» ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ﴾ الآية [الليل: ٦][3].

ورواه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب القدر: باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته (٢٦٤٧) عن علي رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله ﷺ، فقعد وقعدنا حوله، ومعه مِـخصَـرَةٌ، فنكس، فجعل ينكُتُ بمِخصرته، ثم قال: «ما منكم من أحدٍ، ما من نفس منفوسة، إلا وقد كتب اللهُ مكانَها مِن الجنة والنار، وإلا وقد كُتبت شقية أو سعيدة». قال:

---

(١) (١٧٥٩٣، و١٧٥٩٤)، (٢٩: ١٣٤ - ١٣٥). و(٢٠٦٦٨)، (٣٤: ٢٦٧).

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح. اهـ وفي الثالث: إسناده صحيح. اهـ.

(٢) كتاب التفسير، باب قوله ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ (٤٦٦١).

(٣) كتاب التفسير، باب قوله ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (٤٦٦٦).

فقال رجل: يا رسول الله! أفلا نمكُث على كتابنا وندَعُ العمل؟ فقال: «مَن كان مِن أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومَن كان مِن أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة»، فقال: «اعمَلوا فكل ميسَّرٌ، أما أهل السعادة فيُيسَّرون لعمل أهل السعادة، وأما أهل الشقاوة فيُيسّرون لعمل أهل الشقاوة»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥-١٠].

وروى الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة قال: جاء مشركو قريش يُخاصمون رسول الله ﷺ في القدر، فنزلت: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٨-٤٩][(١)].

وروى الإمام أحمد في «مسنده» عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جَدِّه (عبدالله ابن عمرو بن العاص) قال: خرج رسول الله ﷺ ذات يومٍ والناس يتكلّمون في القدَر، قال: وكأنما تفقّأ في وجهه حبُّ الرمان من الغضب، قال: فقال لهم: «ما لكم تضربون كتابَ الله بعضه ببعض؟! بهذا هلك مَن كان قبلكم»، قال: فما غبطتُ نفسي بمجلسٍ فيه رسول الله ﷺ لم أشهدهُ بما غبطت نفسي بذلك المجلسِ أني لم أشهده[(٢)].

فهذه الأحاديثُ الصحيحة والحسنة كلها تدلُّ على أنّ الله تعالى يعلم الأشياء جميعاً قبل وجودها، ومن الأشياء أفعالُ البشر، ويعلم خاتمتَهم قبل كونهم، ويعلم ما هم صائرون إليه؛ إلى الجنة أوالنار، ودلالتُها على هذه المعاني كلُّها واضحة بيّنة لا يُماري فيها أحد، وهي لا تدلّ على الجبر، فالعلمُ لا يصيّر الأمور جبراً؛ بدليل: أنَّ كل واحد يرى

---

(١) كتاب القدر، باب كل شيء بقدر، (١٩).

(٢) (٦٦٦٨)، (١١: ٢٥٠).

أحوالَه على الاختيار في أغلب الأوقات، وأما ما كان فيه مضطرّاً في بعض الظروف؛ فإن الله تعالى لا يحاسبه عليه لرحمته وفضله.

فإنكار القدر ـ وهو علم الله تعالى، أو إرادته للأشياء على حسب علمه ـ إنكارٌ لجميع هذه الأحاديث والآيات التي سُقناها، وقد ترى أن مبلغَ دلالتها مقطوعٌ به، فليُحاذرْ أصحاب النظرِ في هذه الأمور قبل أن يزعموا ـ كما زعم هذا المدّعي ـ أنّ هذه الأحاديثَ قد وضعها العلماء لسلاطينَ ظلمةٍ لتسويغ الظلم، فإن هذا أكبرُ وأعظمُ افتراءٍ على علماء الأمة، وفيه تجاسُرٌ بغيض على رفض الأحاديث بأدنى شبهة، ولا يستقيم حالُ مَن هذا حاله.

وليس القَدَر مأخوذاً فقط من حديثِ سؤالات جبريل ـ عليه السلام ـ كما توهّـم بعض الجهلة، بل إنه مُدَعّم بأحاديثَ عديدةٍ رواها عظماءُ المحدِّثين وحفّاظُ الأمّة.

وأرجو أن يكون ما أوردناه من الأحاديث والآيات كافياً للبيان للقارئ بصحة قول أهل السنّة ومَن وافقهم، وببطلان مَن عارضَهم فأنكر عِلْمَ الله بما سيكون معتمداً على مجّرد شبهات ومحض أهواء وجهالات.

إشارة إلى تحقيقات العلماء في مسألة علم الله تعالى:

قال الإمام البيهقي ـ رحمه الله تعالى ـ في «الأسماء والصفات»:

«أخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو، أنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا محمد بن الجهضم، ثنا يحيى بن زياد الفراء في قوله عزوجل: ﴿ وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ ﴾ أي: حجة يضلهم به، ﴿إِلَّا ﴾ أنا سلّطناه عليهم ﴿لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْءَاخِرَةِ ﴾ [سبأ: ٢١].

قال: فإن قال قائل: إن الله خبرهم بتسليط إبليس وبغير تسليطه.

قلت: مثل هذا في القرآن كثير، قال الله عز وجل: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد: ٣١]، وهو يعلم المجاهدين والصابرين بغير ابتلاء. ففيه وجهان:

أحدهما: أن العرب تشترط للجاهل إذا كلمته شبه هذا شرطاً تسنده إلى أنفسها، وهي عالمة، ومخرج الكلام كأنه لمن لا يعلم، من ذلك أن يقول القائل: النار تحرق الحطب، فيقول الجاهل: بل الحطب يحرق النار. فيقول العالم: سنأتي بحطب ونار لنعلم أيهما يأكل صاحبه، أو قال: أيهما يحرق صاحبه، وهو عالم، فهذا وجه بيِّنٌ.

والوجه الآخر: أن يقول: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ [محمد: ٣١]، معناه: حتى نعلم عندكم، فكأن الفعل لهم في الأصل.

ومثله ما يدلك عليه قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧] عندكم يا كفرة، ولم يقل: عندكم، وذلك معناه.

ومثله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] أي: عند نفسك إذ كنت تقوله في دنياك.

ومثله: قال الله لعيسى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: ١١٦] وهو يعلم ما يقول وما يجيبه. فردّ عليه عيسى، وعيسى يعلم أن الله لا يحتاج إلى إجابته.

فكما صلح أن يسأل عما يعلم، ويلتمس من عبده ونبيه الجواب، فكذلك يشترط ما يعلم من فعل نفسه، حتى كأنه عند الجاهل لا يعلم.

وحكى المزني عن الشافعي -رضي الله عنه- في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ [البقرة: ١٤٣] يقول: إلا لنعلم أن قد علمتم من يتبع الرسول، وعلم الله تعالى كان قبل اتباعهم وبعده سواءً.

وقال غيره: إلا لنعلم من يتبع الرسول بوقوع الاتباع منه كما علمناه قبل ذلك أنه يتبعه.

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد بن أبي عمرو، قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، أنا أبو نعيم، ثنا إسرائيل، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] قال: يكون هذا أعلم من هذا، ويكون هذا أعلم من هذا، والله فوق كل عالم.

أخبرنا أبو نصر بن قتادة، أنا أبو محمد عبد الله بن محمد الرازي، أنا إبراهيم بن زهير الحلواني، ثنا مكي بن إبراهيم، أنا خالد الحذَّاء، عن عكرمة في قوله عز وجل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ قال: ذلك الله ـ عز وجل ـ ومَن الناس فمنهم من هو أعلم.

وذكر الأستاذ أبو نصر البغدادي ـ رحمه الله ـ: إنا لا نقول: إن الله ذو علم على التنكير، وإنما نقول: إنه ذو العلم على التعريف، كما نقول: إنه ذو الجلال والإكرام على التعريف، ولا نقول: ذو جلال وإكرام على التنكير.

أخبرنا أبو الفتح هلال بن محمد بن جعفر ببغداد، أنا الحسين بن يحيى ابن عياش، ثنا أبو الأشعث، ثنا الفضيل بن عياض، ثنا عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧]، قال: يعلم السرّ في نفسك ويعلم ما تعمل غداً». اهـ[١].

وهذا كله كلام مفيد، وإن كانت المسألة تحتمل المزيد من التفصيل، ولكنا نكتفي به؛ لأنا لا نريد التطويل.

---

(١) باب ما جاء في إثبات صفة العلم، (٢٣٥-٢٣٨)، (١: ٣١٠- ٣١٢).

وقال القاضي عبد الجبار المعتـزليُّ في الردّ على من قال بحدوث علم الله تعالى وتشبَّث ببعض المنقولات:

«وأما شُبههم من جهة السمع:

فقد تعلّقوا بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١] و«حتى» إذا دخل على الفعل المضارع أفاد الاستـقبال، وهذا يدلُّ على أنه تعالى حصل عالـماً بعد إذ لم يكُن عالـماً، وفي ذلك ما نريده.

وتعلّـقوا أيضاً بقـوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] قالوا: فعلّق التخفيف عنهم بهذا الوقت، ثم عطف عليه العلمَ، فيجب أن يكون عالـماً بعلم مُحدَث.

وتعلّقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس: ١٤] قالوا: وهذا يدلُّ على أنه تعالى سيحصل عالـماً بعد إذ لم يكن.

ولنا في الجواب عن هذا طريقان اثنان:

إحداهما: أن نقول: إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يُمكن؛ لأن صحة السمع تنبني على هذه المسألة، وكلُّ مسألة تنبني صحةُ السمع عليها فالاستدلال عليها يجري مَجرى الشيء على نفسِه، وذلك مما لا يجوز.

وإنما قلنا: إن صحةَ السمع موقوفةٌ على هذه المسألة؛ لأننا ما لم نعلم القديمَ تعالى عدلاً حكيماً لا يُمكننا معرفة السمع، وما لم نعلم أنه تعالى عالـمٌ بقبح القبائح واستغنائه عنها، لم نعلم عَدْلَه، وما لم نعلم كونه عالِـماً لذاته؛ لم نعلم عِلمه بقُبح القبائح أجمع، فقد ترتّب السمع على هذه المسألة، فلا يصحُّ الاستدلال بالسمع عليها.

والطريقة الثانية: هي أن يقال: إن «العلم» قد ورد بمعنى «العالـم» وبمعنى

«المعلوم»، يقال: «جرى هذا بعلمي، أي: «وأنا عالم به»، وكذلك فإنه يقال: «هذا علم أبي حنيفة وعلم الشافعي»، أي: «معلومهما».

وإذا ثبت هذا فقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، المراد به: حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم، وقوله: ﴿ ٱلْـَٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال: ٦٦] أي: وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه، وقوله: ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، أي: يقع العمل المعلوم وقوعه من حالكم. فهذه جملة الكلام في أنه لا يجوز أن يستحقّ هذه الصفات لِـمَعانٍ مُحدَثة». اهـ[1].

ولا يخفى أن الاستدلال العقلي - وهي الطريقة الأولى التي اتبعها القاضي عبد الجبار في الاستدلال على بطلان قولهم - لا تكفي لوجهَين:

الأول: أنها تعتمد على التحسين والتقبيح العقليين، وهما غير مُسلَّمَينِ.

والثاني: أن الإشكال في فهم معنىً من النص المنقول والمؤلَّف حَسب قواعد اللغة لا يُقال فيه: إنه ليس بإشكال؛ لأنه يخالف قاعدةً عقلية؛ لأنه يجب أن لا يُكتفى بذلك، بل يُضاف إليه حلّ هذا الإشكال بالاعتماد على قواعد اللغة والنحو، أمّا الاكتفاءُ بما قال واعتبارُها طريقة فلا يصحّ.

وبعد أن عَرَفت كيف يحُلُّ القاضي عبد الجبار المعتزلي هذا الإشكال، فسننقل لك خلاصة كلام القونوي في «حاشيته» على «تفسير الإمام البيضاوي» - رحمه الله تعالى - على آية ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]؛ لنرى كيف يعالج أئمة أهل السنة ذلك.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ١٩٤.

تأمّل في قوله تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾.

قال القونوي: «إن قيل بأن علمه تعالى أزليٌّ لا يتوقّف على وقوع شيء».

فأجاب بطريقتين:

«أولاً: بالتسليم، أي: سلّمنا أن المراد في أمثاله: العلم الأزلي، لكن القصد ليس إلى إثبات العلم حتى يلزم توقُّف علمِه تعالى بوقوع الأشياء مع كونه أزلياً والشيء الواقع حادثاً، بل إلى إثبات المعلوم بالبرهان، فكأنه قيل: المعلومُ ثابت؛ لأنّ العلم به واقع، وكلُّ ما هذا شأنه فهو ثابتٌ، وكذا في نقائضه، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢]، المقصودُ: نفيُ المعلوم مع دليله، فكأنه قيل: الشيءُ الفلاني منتفٍ؛ لأنه لم يتعلّق العلمُ بوجوده، وكلّ ما هذا شأنه، فهو مُنتفٍ.

وأما الطريقة الثانية فهي: «جواب بالمنع، أي: لا نسلِّم كونَ المراد بالعلم هنا العلم الأزلي، بل المرادُ: العلمُ على وجهٍ يتعلّق به الجزاء من الثواب أو العقاب، وهو العلم بالشيء موجوداً، وهذا هو وقتُ التعلّق الحادث، وهو تعلُّق العلم بأنّ الشيء وُجد الآن أو قبل، أو عُدِم الآن أو قبل، فهذا العلم يجوز أن يكون مُعَلَّلاً بالشيء الحادث، والتعلُّق الأزلي هو التعلُّق باعتبار أن الشيء سيُوجَد أو سيُعدَم، وهذا التعلُّق قديمٌ أزليٌّ غير متغيّرٍ أصلاً، ولا يتوقف على الشيء قطعاً.

وهذا الجواب الأخير هو المناسب للمقام.

ولا يُعرَفُ وجهُ تمريضه؛ لأن للعلم تعلُّقين: قديم وحادث، كما أوضحناه، صرّح به الفاضلُ الخيالي، وأشار إليه «صاحب المواقف»، والشريف الجرجاني، ولا ريب في أن المناسب هنا هو التعلق الحادث». اهـ[1].

---

(١) «تفسير الإمام البيضاوي» وعليه «حاشية القونوي» (٦: ٣٣٤).

ولا شك أن الوجه الأول لطيفٌ ومفيدٌ لا إشكال فيه، وأما الوجه الثاني فهو ينبني على أن للعلم تعلقين: الأول قديمٌ أزلي، والثاني حادثٌ تنجيزي، وهذا القول ضعيفٌ لا شكّ في ضعفه، فالله تعالى يعلم بنفسِ العلم القديم ـ كما قلنا ـ الحادثَ بتعلُّقين لا يتغيّران:

الأول: حال عدمه يعلمه معدوماً، والثاني: يعلمه حال وجوده موجوداً.

وهذان التعلُّقان قديمان أزليان، ولا حاجة إلى إثبات تعلُّق حادث تنجيزي للعلم القديم، فبعد وجود المخلوق، لا ينعدم تعلُّق علم الله القديم بأن هذا المخلوق كان معدوماً.

وكذلك فعلمُ الله بوجود هذا المخلوق في هذا الزمان، تعلُّقه قديم، لا يتوقّف على نفس ظهور وُجَود المخلوق.

وقال المحشي ابن التمجيد في هذا الموضع تعليقاً على الوجه الثاني:

«هذا الوجه مبنيٌّ على أن يُراد بالعلم حقيقتُه، بخلاف الوجه الأول، فإنه على التجوُّز، وهذا الوجه الأخير مرجعُه إلى تعلق العلم لا إلى نفس العلم، وإلا يلزم حدوث علمه تعالى؛ لأن العلم تابع للمعلوم؛ إذا كان المعلوم قديماً كان العلم به قديماً، وإذا كان حادثاً كان العلم به حادثاً، فالعلم بالشيء موجوداً خارجياً غير العلم به قبله، فوجب أن يُراد بالعلم بالشيء موجوداً تعلُّقُ العلمِ به موجوداً.

قال بعضهم: لا شكّ أن الله تعالى عالـمٌ بجميع الأشياء قبل وجودها، لكن العلم بها قبل الوجود علمٌ بالغيب، والعلم بها في زمان الوجود علمٌ بطريق المشاهدة، وهو الذي يتعلّق به الجزاء؛ ضرورةَ أن الجزاء يترتّب على وجود الأفعال، وهو لا يُنافي إحاطةَ علم الله بجميع الأشياء.

وأُورد عليه بأن العلمَ الذي يتعلّق به الجزاء إذا لم يكن حاصلاً له تعالى ثم يحدُث بعد ذلك واتصف به، كان ذاته محلاً للحوادث، وهو محالٌ.

ثم قال: والحقُّ الصريح الذي لا محيدَ عنه، أن علم الله تعالى لا يتغير أصلاً، وأنه متعلّقٌ بالكائنات مشاهدةً وإن لم توجد؛ لأنها موجودة في أزمنتها حاضرةٌ لله تعالى سواءٌ كانت موجودة في الزمان الماضي أو الحال أو المستقبل، فليس علمُه إلا المشهود المحض، ونسبة الأزمنة إلى الله تعالى على السويّة لا يتغير علمُه بتغيرها[١].

وقال بعض الأفاضل: صفات الباري تعالى منها إضافات لا وجود لها في الأحيان، وهي متبدِّلة ومتغيرة، وتغيرها لا يستلزم تغير العلم والقدرة والإرادة، فلا يلزم كون ذاته محلاً للحوادث[٢]، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الإضافة من الصفات المتقررة في ذاته تعالى.

ويؤيده أنّ العلم بالكليّ لا يكفي للعلم بالجزئي، فلا بُدَّ للجزئي من علمٍ آخرَ، والعلم في نفسِه واحدٌ ليس إلا، فتعيّن أن يكون التغايُر بحسب التعلُّق لا محالةَ، وهذا لا خلافَ فيه لأحد». اهـ[٣].

قال ابن التمجيد: «هذا قولٌ مشهور يُجاب في مواضعَ مُوهِمةٍ ـ بحسب الظاهر ـ حدوثَ علمه سبحانه وتعالى! وأما القول الأول الذي نقلنـاه قبلَه عن صاحبه، قولٌ متين غريب لقطع عرق الإشكال من أصله، ويملك القلوب، ويملؤها انشراحاً، لكي

---

(١) يعني: أن تعلقات علم الله بالأشياء قبل وجودها وبعد وجودها، كلَّها قديمة، أي: التعلقات قديمة، وهذا هو الحق كما ذكرنا.

(٢) نعم، لا يلزم قيام الحوادث، ولكن لا يقال على تعلقات العلم: إنها تتغير وتتبدل بتغير الحوادث، وكذا الإرادة على المشهور، وأما القدرة فلا إشكال في ذلك، فالتعلقات التنجيزية لا إشكال في تغيرها.

(٣) «تفسير الإمام البيضاوي» وعليه «حاشية ابن التمجيد» (٦: ٣٣٤).

يصحّ تفسير ما في الآية هنا بذلك، وعلى الوجه الثاني؛ لأن الوجه الثاني مبنيٌّ على تجدُّد التعلّق، وتعلُّق علم الله على ذلك المعنى قديم، كالعلم، ويصحُّ على الوجه الأول المبنيِّ على التجوُّز؛ لأن المرادَ بالعلم ـ على ذلك الوجه ـ التمييز». اهـ.

أقول: قول ابن التمجيد: إن الطريقة الثانية مبنية على تعلُّق العلم لا على العلم نفسِه صحيح، وتوضيحه: ببناء ذلك على أن العلم تابعٌ للمعلوم على الوجه الذي شرَحَه، ليس بصحيح! فإن معنى تبَعيّة العلم للمعلوم ليس أنّ وقوع حصول العلم أو تعلُّقه يكون تابعاً لحصول المعلوم، لكن العلمَ نفسه يكشف عن المعلوم كشْفاً أزلياً لا بدايةَ له، فإن كان المعلوم معدوماً ثم صار موجوداً، فإن انكشافَ سبق عدمِه لوجوده ثابتٌ لله تعالى أزلاً بلا بداية، وهذا هو معنى كون الله عالـماً بالأشياء قبل وقوعها بعلم أزليٍّ لا بدايةَ له.

وأما التعلُّق الحادث للعلم على وجه المشاهدة، وكونُ ذلك التعلق زائداً على التعلق القديم، فلا دليل عليه، كما ذكرنا، أما إذا قيل بأن هذا التعلُّق على وجه المشاهدة هو تعلُّق لصفة أخرى ـ كالبصر ـ فلا إشكال، أو يُجعَلُ وصفاً اعتبارياً لنفس التعلّق العلمي القديم، كما ذكرناه في بعض كتبنا القديمة.

وأما ما ذكره مما يُفهَم منه وجودُ الأشياء دُفعةً واحدةً مع أزمانها المترتبة، فهي حاضرةٌ دُفعةً واحدة مع حضرة الله، فلا قبل ولا بعد بالنسبة له جلّ شأنه؛ لحضور جميع الموجودات بجميع أزمنتها عنده دُفعة واحدة، فهو يعلمها جميعَها بالمشاهدة؛ فهو كلامٌ لا دليل عليه.

وإذا قُصد منه تقريبُ كون الله عالـماً بما سيكون أزلاً، فإن هنا التوضيحَ يشتمل على أمور غيرِ صحيحة، وهي فرضُ وجود المعلوم الذي سيحدُث في المستقبل الآن، لكن بقيدِ كونه في المستقبل، وهذا ما عبّر به: «لأنها موجودة في أزمنتها حاضرة لله تعالى»، بل الصحيح أن يقول: إن الله تعالى يعلمُها بأزمانها مع عدم وجودها.

وأما ما قاله بعضُ الأفاضل من عدم لزوم حدوثِ صفاتِ الله أو حدوثِ الحوادث بالذات الإلهية، فهو صحيح، إلا ما قاله من أن لا بدَّ للجزئي من علم آخر؛ إن قصد: أنه لا بدّ من علم حادث، أي: لا بدّ من تعلُّق حادثٍ للعلم القديم؛ فهو باطل.

وإن قصد: أنه لا بدّ من تعلُّق قديم بالكلي زائدٍ على التعلق القديم بالجزئي الحادث في هذا الزمان أو المستقبل؛ فهو صحيح.

وما قاله ابن التمجيد أخيراً من المقارنة بين الطريقين لطيف.

وقال العلامة أبو السعود في تفسيره للآية: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [آل عمران: ١٤٠]:

«وقوله عز وجل: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، إما من باب التمثيل، أي: ليعاملكم معاملةَ مَن يريد أن يعلم المخلصين الثابتين على الإيمان من غيرهم.

أو العلمُ فيه مجازٌ عن التمييز بطريقِ إطلاق اسم السبب على المسبَّب، أي: ليميز الثابتينَ على الإيمان من غيرهم، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

أو هو على حقيقته، معتبرٌ من حيث تعلُّقه بالمعلوم من حيث إنه موجودٌ بالفعل؛ إذ هو الذي يدور عليه فلكُ الجزاء، لا من حيث إنه موجود بالقوة». اهـ[١].

ولا ريب أنه يشير بالاحتمال الثالث إلى ما نقلناه عن القونوي وغيره، وبيّنا ما فيه، وليس فيه أن ذلك التعلق حادثٌ، بل قد يُفهَم منه أنه نزَّل حُدوثَ مُتَعلَّق العلم منزلة حدوث التعلُّق نفسه، والتعلُّق في نفسه قديم.

---

(١) «تفسير أبي السعود» (٢: ٨٩).

وقال الزمخشري:

«﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾: فيه وجهان؛ أحدهما: أن يكون المعلَّل محذوفاً، معناه: وليتميز الثابتون على الإيمـان مِن الذين على حرف، فعلنا ذلك، وهو من باب التمثيل، بمعنى فعلنا ذلك فِعْلَ مَن يُريدُ أن يَعْلَم مَن الثابت على الإيمان منكم من غير الثابت، وإلا فالله عز وجلَّ لم يزل عالـماً بالأشياء قبل كونها. وقيل: معناه: ليعلمهم علماً يتعلق به الجزاء، وهو أن يعلمهم موجوداً منهم الثبات». اهـ[1].

وهذا كلام محقَّقٌ كما ترى، ولاحظ كيف صرَّح بأنَّ الله لم يزَل عالـماً بالأشياء قبل كونها. وتعبيرُه بـ«قيل» في الوجه الثاني إشارةٌ إلى ضعف هذا القول، وهو كذلك؛ لأن علمَ الله الذي يترتّب عليه الجزاء قديمٌ أيضاً، وأما نفسُ الجزاء فهو يترتّب على نفس وجودهم كذلك.

وقد رجعتُ إلى «حاشية» الإمام التـفتازاني على «الكشـاف» ـ وهي ما تزال مخطوطة[2] ـ وكلام السعد لا يستغني عنه عالـمٌ، ولذلك أحببنا أن نورده هنا، ولأنّ ذكره يفيد في تعليقنا على كلام العلامة ابن عاشور الذي سيأتي:

قال الإمام سعد الدين التفتازاني في «حاشيته»:

«قوله: (معناه وليتميز الثابتون): بيان لحاصل المعنى للإشارة إلى أن العلم مجازٌ عن التميُّز بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب، على ما ذكره في سورة البقرة؛ ليكون منافياً لكونه مِن باب التمثيل المبنيّ على تشبيه الحال بالحال.

فغاية الأمر أن يقال: معناه: فعلنا ذلك فِعلَ من يريد أن يتميز الثابت عنده من

---

(١) «الكشاف» (١: ٤١٩).

(٢) يسرَّ الله من يطبعها من أهل العلم والاهتمام.

غير الثابت. لكن يرد عليه أن هذا زيادةُ تجوُّز لا حاجة إليه؛ إذ يكفي أن يقال: فَعلَ من يريد أن يحصل له حقيقةُ العلم، وإنها لم يحمل الكلام على حقيقته؛ لدلالته على أن العلم يحصل بعد الفعل، وعلم الله أزليٌّ لا يتصف بالحدوث، ولو سُلِّم فالعلم بالمؤمن والكافر حاصِلٌ قبل ذلك الفعل.

فأجاب بعضُهم بأن المرادَ علمٌ لا يحصل إلا بالفعل، وهو أن يَعلمَهم موجوداً منهم الثبات، ولا يلزم منه التغييرُ في علم الله تعالى، وكونُ ذاته محلًّا للحوادث؛ لأن الحدوث إنها هو في تعلُّق العلم، كما قُرِّر في كثير من المواضع، ولهذا المعنى زيادة تحقيق في كتب الحكمة والكلام». اهـ.

فها هو الإمام السعد قد نسب هذا القول إلى بعضهم، فليس إذاً قوله، غاية الأمر أنه نفى لزوم التغيير في نفس صفة العلم لله ولزوم حدوث الحوادث، وهو صحيح.

وأما الشيخ ابن عاشور فبعدما ذكر قول الفلاسفة قال:

«وقال المسلمون كلُّهم: إن الله يعلم الكليّـاتِ والجزئيات قبلَ حصولها وعندَ حصولها.

وأجابوا عن شبهة الفلاسفة بأنّ العلم صفةٌ من قبيل الإضافة، أي: نسبةٌ بين العالم والمعلوم، والإضافاتُ اعتبارياتٌ، والاعتبارياتُ عدميات، أو هو من قبيل الصفة ذات الإضافة، أي: صفةٌ وجودية لها تعلُّق، أي: نسبةٌ بينها وبين معلومها.

فإن كان العلم إضافةً فتغيُّرها لا يستلزم تغيُّرَ موصوفها، وهو العالـم، ونظَّروا ذلك بالقديم يُوصف بأنه قبل الحادث ومعَه وبعدَه، من غير تعلُّق في ذات القديم.

وإن كان العلم صفةً ذاتَ إضافة، أي: ذات تعلُّق، فالتغيُّر يعتري تعلقها، ولا تتغير الصفة فضلاً عن تغير الموصوف.

فعلمُ الله بأن القمر سيُخسَف، وعلمُه بأنه خاسفٌ الآن، وعلمه بأنه كان خاسفاً

بالأمس: علمٌ واحدٌ لا يتغير موصوفُه، وإن تغيَّرت الصفةُ، أو تغيَّر متعلَّقها على الوجهين[١].

إلا أن سلف أهل السنة والمعتزلة أَبَوُا التصريحَ بتغير التعلُّق، ولذلك لم يقَع في كلامهم ذكرُ تعلُّقَين للعلم الإلهي، أحدُهما قديم والآخرُ حادث، كما ذكروا ذلك في الإرادة والقدرة، نظراً لكون صفة العلم لا تتجاوز غير الذات تجاوُزاً محسوساً، فلذلك قال سلفهم: إن الله يعلم في الأزل أن القمر سيُخسف في سنتنا هذه في بلد كذا ساعة كذا، فعندَ خسوف القمر كذلك علمَ الله أنه خُسف بذلك العلم الأول؛ لأن ذلك العلم مجموعٌ من كون الفعل لم يحصُل في الأزل، ومن كونه يحصُل في وقته فيما لا يزال.

قالوا: ولا يُقاس ذلك على علمِنا حين نعلم أن القمر سيُخسف بمقتضى الحساب، ثم عند خسوفه نعلمُ أنه تحقق خسوفُه بعلم جديد؛ لأن احتياجنا لعلمٍ متجدّد إنما هو لطرَيان الغفلة عن الأول.

وقال بعض المعتزلة ـ مثل جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ـ: إن الله عالِـمٌ في الأزل بالكليات والحقائق، وأما علمُه بالجزئيات والأشخاص والأحوال فحاصلٌ بعد حدوثها؛ لأنّ هذا العلم من التصديقات، ويلزم عدمُ سبق العلم[٢].

---

(١) الصحيح أن هذه التعلقات لا يطلق عليها أنها تغيرت؛ لأن التعلقات ثابتة فيما لم يزل وفيما لا يزال وفيما لن يزال، فلا يتغير التعلق، فالله تعالى عالـم الآن أن الطوفان حصل وقت حصوله، على سبيل المثال، وقبل حصوله، فعلمه جل شأنه متعلق بأنه سيحصل في وقت حصوله. فالصحيح أن المتغير هو تعبيرنا عن هذه التعلقات باعتبار حال دون حال، وأما التعلق في نفسه فلا تغير فيه. فولادة المسيح عليه السلام حادثٌ، تعلق علم الله به أزلاً، ورفع عيسى عليه السلام حادث آخر تعلق به علم الله فيما لم يزل، فهذان تعلقان اثنان، ولا ضرورة لتغير الأول عند حصول الحادث الثاني كما ترى.

(٢) إن هذا باطل لما تقدّم، وللزوم كونه جاهلًا به قبل الحدوث.

وقال أبو الحسين البصري من المعتزلة، راداً على السلف: لا يجوز أن يكون علمُ الله بأن القمر سيُخسف عينَ علمه بعد ذلك بأنه خُسف؛ لأمور ثلاثة:

الأول: التغايُر بينهما في الحقيقة؛ لأن حقيقةَ كونه سيقع غيرُ حقيقةِ كونِه وقع، فالعلم بأحدِهما يغايرُ العلمَ بالآخر[١]؛ لأن اختلاف المتعلَّقين يستدعي اختلافَ العالِـم بهما.

الثاني: التغايُر بينهما في الشرط، فإن شرط العلم بكون الشيء سيقع هو عدمُ الوقوع، وشرطُ العلم بكونه وقعَ الوقوعُ، فلو كان العِلْمان شيئاً واحداً لم يختلف شرطاهما[٢].

الثالث: أنه يُمكن العلمُ بأنه وقع الجهلُ بأنه سيقع، وبالعكس، و«غيرُ المعلوم» غيرُ «المعلوم»[٣].

ولذلك قال أبو الحسين البصري بالتزام وقوع التغيُّر في علم الله تعالى بالمتغيّرات، وأن ذاته تعالى تقتضي اتصافَه بكونه عالـماً بالمعلومات التي ستقع بشرطِ وقوعها، فيحدث العلمُ بأنها وُجدت عند وجودها، ويزول عند زوالها، ويحصل علمٌ آخرُ، وهذا عين مذهب جهم وهشام.

ورُدَّ عليه بأنه يلزم أن لا يكون الله تعالى في الأزل عالـماً بأحوال الحوادث، وهذا تجهيل.

وأجاب عنه عبد الحكيم في «حاشية المواقف» بأن أبا الحسين ذهب إلى أنه تعالى يعلمُ في الأزل أن الحادثَ سيقع على الوصف الفلاني فلا جهلَ فيه، وأن عدمَ شهوده

---

(١) كلام أبي الحسين البصري غير صحيح كما نبهناك سابقاً، فالمختلف هو التعبير عن التعلق أما عين التعلق فهو واحد.

(٢) هذا غير صحيح أيضاً كما سبق، فالاختلاف إضافي، والفرق موهومٌ.

(٣) هكذا عبرّ أبو الحسين البصري، أي: الغير المعلوم مغاير للمعلوم.

تعالى للحوادث قبل حدوثها ليس بجهلٍ؛ إذ هي معدومةٌ في الواقع، بل لو عَلِمَهما تعالى شهودياً حين عدمها لكان ذلك العلمُ هو الجهلَ؛ لأن شهود المعدوم مخالفٌ للواقع، فالعلم المتغيّر الحادث هو العلم الشُّهودي». اهـ[1].

أقول: هذا الكلام كله استفاده ابنُ عاشور من «المواقف» و«شرحه»، ككلام القونوي الذي نقلناه سابقاً، والمنقول عن أبي الحسين ليس فيه قولٌ بعلم شهوديٍّ وعلم أزلي، بل فيه القولُ بعلم حادث!

ولكن إذا صحّ تخريجُ عبد الحكيم فلم لا يُحمل هذا العلم الشهوديُّ على السمع والبصر؟ فلا يلزمُ إثبات تعلُّق جديد للعلم بجانب التعلُّق الأزلي القديم! ولِمَ لا يُجعل هذا التعلُّق عبارة عن وصف إضافي لعين التعلُّق القديم بشرط وجود المتعلّق به؟ وهذا راجعٌ إلى كون السمع والبصر عين التعلُّق العلمي القديم كما حُقّق في علم الكلام، وإلا فقوله بتعلُّقٍ حادث سواءٌ سماه شهودياً أو لم يُسَمِّه، فيه نظرٌ كبير.

وعلى كلّ حال، فإن كان هذا هو مردَّ كلام أبي الحسين؛ فأهلاً بالوفاق، وإلا ففيه إشكال.

ثم قال الشيخ ابن عاشور: «فالحاصل أن ثمة علمين: أحدهما قديم، وهو العلم المشروط بالشروط؛ والآخرُ حادث، وهو العلومُ الحاصلة عند حصول الشروط، وليست بصفة مستقلة، وإنما هي تعلقات وإضافات، ولذلك جرى في كلام المتأخرين من علمائنا وعلماء المعتزلة إطلاق إثبات تعلق حادث لعلم الله تعالى بالحوادث[2].

وقد ذكر ذلك الشيخ عبدُ الحكيم في «الرسالة الخاقانية» التي جعلها لتحقيق

---

(١) «التحرير والتنوير» (٣: ١٠١).

(٢) نسبة هذا القول للمتأخرين من علمائنا فيه نظر كبير، خصوصاً مع إطلاقه الذي يوهم العموم أو الأغلبية.

علم الله تعالى غيرَ منسوب لقائل، بل عبّر عنه بـ«قيل»، وقد رأيت التفتازانيَّ جرى على ذلك في «حاشية الكشاف» في هذه الآية، فلعلّ الشيخ عبد الحكيم نسي أن ينسبه(١)».
اهـ(٢).

أقول: إثباتُ علمين ـ أو تعلُّقين للعلم ـ لا داعيَ له ولا موجبَ يُوجبه كما قلنا.

أما إذا أرجعنا التعلّق الحادثَ للسمع والبصر، ففيه وجهٌ كما ألمحنا على ما يرد عليه من تدقيق بلزوم إرجاعه إلى التعلُّق العلمي، ويا ليتَ ابن عاشور نقل نصَّ التفتازاني في «حاشيته» على «الكشاف»! ولعله يشير إلى ما نقلناه عن القونوي، بما ذكرنا عليه.

وعلى كل الأحوال، فليس مقصودُنا هنا تحقيق هذه المسألة، بل المقصودُ تفسير الآيات المشار إليها، وكذلك قال ابن عاشور في:

«وتأويل الآية على اختلاف المذاهب:

فأما الذين أبَوا إطلاقَ الحدوث على تعلُّق العلم فقالوا في قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [آل عمران: ١٤٠]: أطلق العلم على لازمِه، وهو ثبوتُ المعلوم، أي: تميُّزه على طريقة الكناية؛ لأنها كإثبات الشيء بالبرهان، وهذا كقول إياس بن قبيصة الطائي:

وأقبلــتُ والخَطِّيُّ يَخطِــرُ بيننا ... لأعلَمَ مَن جَبانُها مِن شُجاعِها

أي: ليظهر الجبانُ والشجاع، فأطلق العلم وأريد ملزومه(٣).

---

(١) نسبة ذلك إلى الإمام التفتازاني ليست صحيحة، كما سبق بيانه. ويبدو أن العلامة ابن عاشور قد وهم، فقد رجعنا إلى الحاشية المذكورة، فوجدنا الإمام التفتازاني ينقل هذا عن غيره بقوله: (فأجاب بعضهم)، وما ذكره بهذا السياق لا يصح نسبته إليه. راجع ما نقلناه عن السعد التفتازاني.

(٢) «التحرير والتنوير» (٤: ١٠٣).

(٣) ولو قال: «متعلقه» لصح.

ومنهم من جعل قوله: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ﴾ تمثيلاً، أي: فعَلَ ذلك فِعلَ مَن يريد أن يعلم، وإليه مال في «الكشاف».

ومنهم من قال: العلةُ هي تعلُّق علم الله بالحادث، وهو تعلُّقٌ حادث، أي: ليعلم الله الذين آمنوا موجودين. قاله البيضاوي والتفتازاني في «حاشية الكشاف»(١).

وإن كان المرادُ من قوله: ﴿وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ﴾ ظاهرَه، أي: ليعلمَ مَن اتصف بالإيمان؛ تعيَّن التأويل في هذه الآية، لا لأجلِ حدوثِ علمِ الله تعالى، بل لأن علمَ الله بالمؤمنين من أهل أُحُد حاصل من قبل أن يمسَّهُم القرح.

فقال الزجَّاج: أراد العلمَ الذي يترتَّب عليه الجزاء، وهو ثباتُهم على الإيمان، وعدم تزلزُلهم في حالة الشدة.

وأشار التفتازاني إلى أن تأويل صاحب «الكشاف» ذلك بأنه واردٌ موردَ التمثيل ناظر إلى كون العلم بالمؤمنين حاصلاً من قبلُ، لا لأجل التحرُّز عن لزوم حدوث العلم». اهـ(٢).

وقد وضّحنا في نقلنا عن القونوي وابن التمجيد هذه الاحتمالات، وما هو أصحُّها، فارجِعْ إليه وتمعَّنْ.

والحاصل من هذا كله: أن القول بتعلُّقٍ حادثٍ للعلم لا مُوجبَ له، ويَرِدُ عليه إشكالات عديدة، ونسبةُ ذلك للمتأخرين من أهل السنّة لا أراه صحيحاً.

وعلى كلّ الأحوال، فمن نسب إلى بعض علماء أهل السنة التعلُّق التنجيزيَّ الحادثَ للعلم، فهو نسَبَ إليهم أيضاً تعلُّقاً قديماً بكل ما كان وبكل ما يكون، حتى

(١) ولكن قد مضى في نقلنا عن القونوي أن هذا على إرادة المعلوم لا العلم.

(٢) «التحرير والتنوير» (٣: ١٠٣).

بنفس ما يتعلق به الحادث، فهو لم ينفِ التعلُّقَ القديم الشامل، بل كأنه قال بتعلُّقٍ حادثٍ نوعُه مغايرٍ لنوع التعلُّق القديم؛ بالنظر لكون المتعلَّق موجوداً صالحاً للعقاب والثواب.

فهذا القول ـ على ما فيه ـ لا يوافق قولَ القدَرية الذين نفَوُا التعلُّق القديم أصلاً، فيلزمهم القول بكون الله جاهلاً على كل الأحوال، خلافاً لأهل الحق.

قال الطحاوي: (وكل شيء يجري بتقديره ومشيئته)

وفي نسخة الغنيمي: «وكل شيء يجري بقدرته ومشيئته»، ولا فرق في المعنى.

تقديرُه: هو علمُه الأزلي، وتكلمنا على المشيئة بتفصيل عند قوله: «ولا يكون إلا ما يريد»، فكل ما يحصل في الكون لا يخالف ما قدَّره الله تعالى وعَلِمه منذ الأزل، مهما كان هذا الأمر، كلياً أو جزئياً، فعلم الله تعالى القديم علمٌ محيطٌ بالأشياء كليِّها وجزئيِّها.

قال البابرتي: «اعلَم أنّ كلّ حادثٍ بإرادة الله ومشيئته وقدرته، خيراً كان أو شراً عند أهل السنة والجماعة، قال الله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، أي: وعمَلَكم مطلقاً، قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وروى مسلم في «صحيحه» عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: بينما نحنُ عند رسول الله صلى الله عليه وآله سلم إذ طلع علينا رجلٌ شديدُ بياض الثياب... إلى قوله: فقال: «الإيمان أن تؤمنَ بالله، وملائكته، ورُسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيرِه وشرِّه الحديث..»». اهـ[1].

وقد ظهرت القدريةُ بصورةٍ مبكرة بين المسلمين بناءً على زعمهم أن الله تعالى لو كان يعلم أفعالَ المكلَّفين قبلَ وقوعها، فإن ذلك يستلزم الجبرَ، فزعموا ـ لجهلهم ـ

---

(١) «شرح عقيدة أهل السنة والجماعة العقيدة الطحاوية»، تأليف أكمل الدين البابرتي، ٧١٢-٧٨٦هـ. ص٥٤. تحقيق د. عارف آيتكن، مراجعة د. عبد الستار أبو غدة، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

أن الله تعالى غيرُ عالـم بأفعال المكلّفين قبلَ وقوعها، ليصير الإنسان قادراً مختاراً، لكن ذلك التلازُمَ نابعٌ من مجرد وهمِهم لا بناءً على أصول عقلية كما عرفه الصحابة الأوائل، بحيث صرّح بعض الصحابة أن ذلك الرأي انحرافٌ عن دين الإسلام، وعارَضوا من قال بذلك، وصرّحوا عن موقفهم ولم يُلوِّحوا، كما فعله عبد الله بن عمر عندما أعلن براءته من مَعبدٍ الجُهَني كما ورد في أكثرَ من حديثٍ صحيح.

حديث سيدنا جبريل عليه السلام

(الإسلام والإيمان والإحسان)

لقد ورد الإيمان بالقدر في العديد من الأحاديث في «الصحيحين» وفي غيرهما من كتب السنة، وورد الإيمانُ بأن ما أصاب الإنسان لم يُكن ليُخطئه، وأن الله عالـمٌ بمَن سيكون في الجنة، وعالـمٌ بمَن سيكون في النار، وأن الله عالـمٌ بكل ما هو حادثٌ وما سيحدث إلى يوم القيامة.

ووردت النصوص في السنة الشريفة الدالّة على علم الله بما سيكون قبلَ كونه.

ذِكْرُ نصِّ الحديث:

أخرج هذا الحديث الإمام مسـلمٌ عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ في «صحيحه» قال:

حدثنا أبو خيثمةُ زهير بن حرب: حدثنا وكيعٌ: عن كَهمَسٍ: عن عبد الله بن بُريدة: عن يحيى بن يعمَر:

ح وحدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري ـ وهذا حديثه ـ: حدثنا أبي: حدثنا كهمسٌ، عن ابن بريدة، عن يحيى بن يعمَر قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة معبدٌ الجُهَني، فانطلقتُ أنا وحُمَيد بن عبد الرحمن الحميري حاجَّين أو معتمرَين، فقلنا: لو لقِينا أحداً

من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر! فوُفِّق لنا عبدُ الله بن عمر ابن الخطاب داخلاً المسجد، فاكتنفتُه أنا وصاحبي، أحدُنا عن يمينه والآخرُ عن شماله، فظننتُ أن صاحبي سيَكِلُ الكلامَ إليّ، فقلت: أبا عبد الرحمن! إنه قد ظهر قِبَلَنا ناسٌ يقرؤون القرآنَ ويفتَقّرون العلم... وذكر من شأنهم، وأنهم يزعُمون أنْ لا قدَرَ، وأن الأمر أُنُف، قال: فإذا لقيتَ أولئك فأخبِرْهم أني بريءٌ منهم، وأنهم بُرآءُ مني، والذي يحلفُ به عبد الله بن عمر! لو أنّ لأحدهم مثلَ أُحدٍ ذهباً فأنفَقَه ما قَبِل الله منه حتى يؤمن بالقدر.

ثم قال: حدثنا أبي عمرُ بن الخطاب قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذاتَ يوم، إذ طلع علينا رجلٌ شديدُ بياض الثياب، شديدُ سواد الشعر، لا يُرى عليه أثـرُ السفر، ولا يعرفُه منا أحدٌ حتى جلس إلى النبيّ ﷺ، فأسند رُكبتَيه إلى ركبتيه، ووضع كفَّيه على فخِذَيه، وقال: يا محمد! أخبِرْني عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «الإسلامُ أن تشهدَ أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتُقيمَ الصلاة، وتُؤتِيَ الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحُجَّ البيت إن استطعتَ إليه سبيلاً»، قال: صدقتَ! قال: فعجِبْنا له يسأله ويصدّقه، قال: فأخبِرْني عن الإيمـان. فقال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيرِه وشرِّه»، قال: صدقتَ، قال: فأخبِرْني عن الإحسان، قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكُن تراه فإنه يراك»، قال: فأخبِرْني عن الساعة. قال: «ما المسؤولُ عنها بأعلمَ من السائل». قال: فأخبِرْني عن أمارتها. قال: «أن تلدَ الأمَةُ ربَّتها، وأن ترى الحفاةَ العراةَ العالةَ رِعاءَ الشّاء يتطاولون في البنيان».قال: ثم انطلق، فلبثتُ مليّاً، ثم قال لي: «يا عمر! أتدري من السائل؟» قلتُ: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنه جبريلُ، أتاكم يُعلِّمكم دينكم»[١].

---

(١) كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، (١).

ورواه من حديث أبي هريرة، قال الإمام مسلم:

حدثني زُهير بن حرب، حدثنا جرير، عن عُمارة ـ وهو ابن القَعقاع ـ عن أبي زرعة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «سلوني»، فهابوه أن يسألوه، فجاء رجلٌ فجلس عند ركبتَيه، فقال: يا رسول الله! ما الإسلام؟ قال: «لا تشركُ بالله شيئاً، وتقيمُ الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان» قال: صدقتَ، قال: يا رسول الله! ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتابه، ولقائه، ورُسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كلِّه» قال: صدقتَ، قال: يا رسول الله! ما الإحسان؟ قال: «أن تخشى الله كأنك تراه، فإنك إنْ لا تكن تراه، فإنه يراك» قال: صدقتَ، قال: يا رسول الله! متى تقوم الساعةُ؟ قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، وسأحدّثك عن أشراطِها: إذا رأيت المرأة تلد ربَّها فذاك من أشراطها، وإذا رأيتَ الحفاةَ العراةَ الصُّمَّ البُكمَ ملوكَ الأرض فذاك من أشراطها، وإذا رأيت رِعاءَ البَهْم يتطاولون في البنيان فذاكَ من أشراطها، في خمسٍ من الغيب لا يعلمهن إلا الله»، ثم قرأ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾ [لقمان: ٣٤]. قال: ثم قام الرجلُ، فقال رسول الله ﷺ: «رُدُّوه عليَّ»، فالتُمس فلم يجدوه، فقال رسول الله ﷺ: «هذا جبريلُ أراد أن تَعلَّموا إذ لم تَسألوا»[1].

ورواه غير الإمام مسلمٍ كالبخاري وابن حبان وأبي داود والإمام أحمد وغيرهم، كما سنشير إلى بعض ذلك بحسب ما يلائم.

أورد الإمام مسلم أسانيدَ وطُرُقاً عديدةً للحديث، وكلُّها فيها ذكرٌ صريحٌ لقول معبدٍ الجهني، ونص الحديث كما ساقه، ولكنه كان يشير إلى أنّ في بعض الروايات اختلافاً

(١) كتاب الإيمان، باب الإسلام ما هو وبيان خصاله، (٧).

يسيراً فيقول في بعضها: «بمعنى حديث كهمس وإسناده، وفيه بعضٍ زيادةٌ ونقصانُ أحرف»، وفي بعضها: «وفيه شيء من زيادة، وقد نقص منه شيئاً»، وبعضها: «بنحوِ حديثهم».

وهذه هي طريقةُ الإمام مسلم المشهورة؛ يُورد الاختلافات، ويبين إنْ لم تضرَّ في معنى الحديث، والاختلافُ يسير كما ترى من تعبيره.

والإمام مسلم لم ينفرد بذكرِ معبد الجهني، وهاكَ بيان بعض مَن ذكره مِن الحفّاظ باسمه:

١ـ ذكره بالاسم الإمام أبو داود في «سننه» في روايته لهذا الحديث عن يحيى بن يعمر قال: «كان أول من تكلم في القدر بالبصرة معبد الجهني...»[١].

٢ـ وذكره بالاسم أيضاً الإمام الترمذي في «سننه» في روايته للحديث عن يحيى ابن يعمر قال: «أول من تكلم في القدر معبد الجهني...»[٢].

٣ـ وذكره باسمه الإمام البيهقي في «السنن الكبرى»: أن يحيى بن يعمر قال: «كان أول من قال في القدر في البصرة معبد الجهني»[٣]، وصّرح باسمه كذلك في «شعب الإيمان»[٤].

وأما الروايات التي لم ينصّ فيها على اسم معبدِ الجهني صراحةً، بل أُشير إليه إشارةً، فهي عديدة، وقد اشتهر في كتب الفرق والمذاهب والملل أن معبداً الجهني قائلٌ بالقدر، فعبارةُ هذا المدّعي ساقطةٌ بكلّ وجه.

---

(١) كتاب السنة، باب في القدر، (٤٦٩٧).

(٢) كتاب الإيمان، باب وصف جبريل للنبي ﷺ للإيمان والإسلام، (٢٦١٠). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، (٢١٣٩٣).

(٤) باب في الإيمان بالملائكة، فصل في معركة الملائكة، (١٤٩).

وأخرج الإمام مالكٌ عدةَ أحاديثَ دالةً على وجوب الإيمان بالقدر كما هو معلومٌ مشهور.

ففي «الموطأ»: عن مالك، عن عمه أبي سهيل بن مالك أنه قال: كنت أسيرُ مع عمر بن عبد العزيز، فقال: ما رأيُك في هؤلاء القدرية؟ فقلت: رأيي أن تستتيبَهم، فإن تابوا وإلا عرضتَهم على السيف، فقال عمر بن عبد العزيز: ذلك رأيي. قال مالك: وذلك رأيي[1].

وروى الإمام مالك عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن عن رسول الله ﷺ قال: «تحاجَّ آدمُ وموسى، فحجّ آدمُ موسى، قال له موسى: أنت الذي أغويتَ الناس وأخرجتَهم من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي أعطاه الله علمَ كلّ شيء واصطفاهُ على الناس برسالته؟ قال: نعم، قال: أفتلومُني على أمرٍ قد قُدِّر عليَّ قبل أن أُخلق؟»[2].

وأخرج الإمام مالك عن مسلم بن يسار الجهني: أنّ عمر بن الخطاب سُئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فقال عمر بن الخطّاب: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يُسأل عنها، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى خلق آدمَ، ثم مسح ظهرَه بيمينه، فاستخرج منه ذرّيـةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهرَه فاستخرج منه ذرّيةً، فقال: خلقتُ هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون»، فقال رجل: يا رسول الله! ففيمَ العمل؟ قال: فقال رسول الله ﷺ: «إن الله إذا خلق العبدَ للجنة استعمَلَه بعمل أهل الجنة، حتى يموتَ على عملٍ من أعمال أهل الجنة، فيُدخله به الجنةَ، وإذا خلق العبدَ للنار استعمَلَه

---

(١) رواية يحيى الليثي، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (١٥٩٧).

(٢) رواية يحيى الليثي، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (١٥٩٢).

بعملِ أهل النار حتى يموتَ على عملٍ من أعمال أهل النار، فيُدخله به النارَ»[١].

وأخرج عن طاوس اليمـاني أنه قال: أدركتُ ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: كلُّ شيءٍ بقدَر. قال طاوس: وسمعتُ عبد الله بن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «كلُّ شيءٍ بقدَرٍ حتى العجزُ والكَيْس» ـ أو «الكيس والعجز»[٢].

وتوجدُ أحاديثُ أخرى دالّةٌ على القدر.

وقد روى الإمامُ أحمد الحديثَ في مسند عمر بطريقين، وهذه هي الروايات:

الأولى: طريق أبي نعيم، حدثنا سفيان: عن علقمة بن مَرْثد: عن سليمان بن بُريدة: عن ابن يَعْمَر قال: قلت لابن عمر: إنا نسافر في الآفاق فنلقى قوماً يقولون: لا قَدَر. فقال ابن عمر: إذا لقيتُموهم فأخبِروهم أن عبد الله بن عمر منهم بريءٌ وأنهم منه بُرآءُ، ثلاثاً، ثم أنشأ يحدِّثُ... وفي الرواية: «وتؤمن بالقدر»، قال سفيان: أراه قال: «خيره وشره»[٣].

والرواية الثانية: عن ابن يعمر قال: سألتُ ابنَ عمر ـ أو سأله رجلٌ ـ: إنا نسير في هذه الأرض، فنلقى قوماً يقولون: لا قَدَر، فقال ابن عمر: إذا لقيتَ أولئك فأخبِرْهم أن عبد الله بن عمر منهم بريءٌ وهم منه بُرآءُ... [٤].

فـنحن نلاحظ أنه في الروايتين في مسند عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ذكر قصة معبد الجهني بعينِها، وإن لم يذكُر اسمه، ولكنّا علمنا أنه هو المقصودُ من الروايات الأخرى.

---

(١) رواية يحيى الليثي، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (١٥٩٣).

(٢) رواية يحيى الليثي، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (١٥٩٥).

(٣) (٣٧٤)، (١ : ٤٣٩ - ٤٤٠).

(٤) (٣٧٥)، (١ : ٤٤١).

ورواه قبل من طريق يحيى بن سعيد: عن ابن يعمر وحميد الحميري قالا: لقينا عبد الله بن عمر، فذكرنا القدَرَ وما يقولون فيه، فقال: إذا رجعتُم إليهم فقولوا: إنّ ابن عمر منكم بريءٌ وأنتم منه بُرآءُ، ثلاث مِرارٍ، ثم حدّث بالحديث... وفيه: «والقَدَرِ كُلِّه...»[1].

ورواه الإمام أحمد في مسند عبد الله بن عمر عن يحيى بن يعمر: قلتُ لابن عمر: إنّ عندنا رجالاً يزعمون أن الأمر بأيديهم، فإن شاؤوا عملوا، وإن شاؤوا لم يعملوا؟ فقال: أخبِرْهم أني منهم بريءٌ، وأنهم مني بُرآءُ... ثم روى الحديث وفيه: «والقدر كله»[2].

ورواه أيضاً عن يحيى بن يعمر: عن ابن عمر: عن النبي ﷺ بمثله، قال: وكان جبريلُ ـ عليه السلام ـ يأتي النبيَّ ﷺ في صورة دحية[3].

ولا يدلّ وجودُ رأي معبد في البصرة أن هذا المذهب كان منتشراً فيها، بل غايةُ ما يدلُّ عليه، وجود رجال يقولون بذلك الرأي، وليس الأمر كما زعمه بعض المدّعين من انتشار المذهب القدَري وتفوُّقه على رأي أهل السنّة الذي يمثله قول ابن عمر رضي الله عنه.

قال الطحاوي: (ومشيئته تنفذ، ولا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن).

تنفذ: أي: تقع وتحصل؛ لأنه لا يقع شيءٌ إلا بإرادة الله تعالى، فما لا يقع لم يُرِد الله تعالى حصوله.

---

(١) (١٨٤)، (١: ٣١٥).
(٢) (٥٨٥٦)، (١٠: ١٠١ - ١٠٢).
(٣) (٥٨٥٧)، (١٠: ١٠٢).

قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩].

وقول الطحاوي: «لا مشيئةَ للعباد إلا ما شاء لهم»، أي: إلا ما شاء لهم أن يشاؤوه، نفس إرادة العباد، الله سبحانه يشاؤها لهم. والله تعالى يريدُ إيجاد ما يُريد العباد كسْبَهُ إن كانوا متأهّلين لذلك الكسب، فإرادةُ الله يترتّب عليها وجودُ المراد بواسطة القدرة، وإرادةُ العبد بشروطها المعتبَرة يترتُّب عليها اكتساب المراد، بعد أنْ يخلُقه الله تعالى.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١].

وكون الله تعالى مريداً لكل شيء، لا يستلزمُ معذرةَ الناس الكافرين في كفرهم، وذلك لأن إرادتَهم التي يخلقُها الله تعالى فيهم ـ وما يتبعُها من أعمال ـ إنما هي بكسبٍ منهم، وغاية الأمر أن الله تعالى خلقها لهم.

وإنه حذّرهم من الرضا بالكفر واكتسابه، فالكفرُ الحاصل فيهم باكتسابهم، ليس بمَرضيٍّ عنه عند الله تعالى، ولذلك أخبر اللهُ عن الكفار قولهم: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ﴾ [النحل: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠].

فهؤلاء لا يجوز لهم الاحتجاجُ لعذرهم بنفس إرادة الله تعالى؛ لأن ذلك كان باكتسابهم، وهم مذمومون على اكتسابهم للكفر ورضاهم به، لا على خلق نفس الكفر، والعذابُ إنما يترتب على نفسِ الكسب لا على الخلقِ.

وقد أجمع أهلُ السنة على إثباتِ الكسب للإنسان، ومسؤوليته عنه، وإن اختلفوا في طريقة تقريره على أقوال مشهورة.

وحاصلها يرجع إلى: عدم مدخلية أيّ أثرٍ لقدرة الإنسان في خلقِ الأفعال بعد أن لم تكن موجودة، بل في إضافتِها إليه على سبيل الكسب، وأنّ الله تعالى ـ وإن كان خالقاً لأفعال العبد ـ إلا أنه يخلقها له عندَ إرادة العبد إياها وعزمِه عليها بعد أن يكون قابلاً لكسبها.

وأما قول الطحاوي: «فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن» فقد تحدّثنا عن هذا المعنى بتفصيل فيما سبق.

وقوله: «وما لم يشأ لم يكن» صحيحٌ؛ لأن معناه: أن ما لم يشَأِ اللهُ تعالى وجودَه من الممكنات، يستحيل أن يوجد؛ لأنَّ الممكنَ لا رُجحانَ له من ذاته، بل لا بد لوقوعه من إرادة المرجِّح المستقلّ.

قال الطحاوي: (يهدي من يشاء ويعصم ويعافي؛ فضلاً)

أي: فضلاً منه هذه الهداية؛ لأن الهداية أمة يخلقه الله تعالى في من يشاء من عباده، فالهداية حادثة، فلا شك أن وجودها يترتّب على تعلُّق إرادة الله تعالى بها، والله تعالى يوجد الهداية لِـمن أراد أن يكسب الهداية.

والمقصود بقوله: «فضلاً»: أنه لا يجب على الله تعالى الهدايةُ للناس، ومِن ذلك لا يجب عليه أصلاً إرسالُ الرسل عليهم السلام، فلو خلق الناسَ وتركهم، ولم يُرسل إليهم أحداً من رسله، لم يكُن في ذلك ظلمٌ لهم، ولم يكن في ذلك تركٌ لواجبٍ عليه جلَّ شأنه، فلا يجبُ عليه شيء مطلقاً.

قال تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا

يُرِيدُ ﴾، قال البابرتي: «وفيه ردٌّ لقول المعتزلة حيث قالوا: يجب على الله أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم[1]». اهـ.

ولكنّ إرسالَ الرسل وهدايةَ الناس، كلُّ ذلك بإرادته تعالى وعلمه، أوقعَه حسبما قدَّره.

وكذلك يقال في خلق الناس أصلاً من العدم، فليس خلق المخلوقات أصلاً واجباً على الله تعالى، كما يقول بعضُ الفلاسفة، متعلِّلين في ذلك بأنّ الخلقَ جودٌ، وكَونُ الله تعالى جواداً واجبٌ، فإيجادُ الخلق واجبٌ عليه تعالى.

ولم يعلموا أنهم بذلك يشرطون لكون الله تعالى جواداً إيجادَه مخلوقاته، وقولهم: كون الله تعالى جواداً واجبٌ، وشرطُهم الجودَ بإيجاد المخلوقات، يستلزم أن صفةَ الله تعالى بالجود لا تتمُّ إلا بوجود بعض المخلوقات، وهذا هو عين النقص؛ لأن في هذا شرطَ كمالِ الله تعالى بغيرِ الله تعالى.

ولكنّ كونَ الله تعالى جواداً ذاتيٌّ له، وليس مشروطاً بالإيجاد بالفعل؛ لأن الجواد هو الذي يخلق نعمةً غيرَ واجبة عليه، وقولهم: كونُه خالقاً واجب، يقلبُ مفهومَ الجود، فيجعل الجوادَ: الفاعلَ للواجب! ولكن الفاعلَ للواجب لا يجوز أن يوصف بالجود؛ لأنه إنما فعل ما وجب عليه، بل الجواد: هو ما يفعل من الخير ما لم يجِب عليه.

ولذلك قال الإمام الطحاوي: إن الله تعالى يـهدي تفضُّلاً، أي: لا على سبيل الوجوب.

وهذا كله لا ينافي الكسب ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، لأن الله تعالى جعل للإنسان اختياراً وقدرة على ما يكتسبه.

---

(١) «شرح الطحاوية»، أكمل الدين البابرتي، ص٥.

قال الطحاوي: (ويُضِلُّ مَن يشاء ويخذل ويبتلي عدلاً)

نفى المعتزلة أن يكون الإضلال بمعنى خلق الضلال بناء على كسب العبد فعلاً لله تعالى، وأثبت ذلك أهل السنة، وقالوا إنه لا ينافي عدل الله تعالى، ولكنه يحقق كونه الخالق على الإطلاق، قال البابرتي: «ومما يردُّ قولهم ـ أي المعتزلة ـ ما صرح في كثير من الآيات بالإضلال كما في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦]، وقوله ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فلو كان الأصلح على الله واجباً لـما كفر أحد ولا عصى في العالم، لأن الكفر والعصيان ليسا بأصلح للعباد، فمن أراد منه الإيمان فهو بفضله لا باستحقاق، ومن أراد كفره فهو بعدله لا يكون بذلك ظالماً، لأن الظلم هو التصرف في غير ملكه، وهو متصرف في ملكه لا يسأل عما يفعل، ولأن في إيجاب الأصلح إبطال قوله تعالى: ﴿ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] لأنه لا فضل في قضاء حقٍّ واجبٍ عليه، وكذا فيه إبطال اسم المحسن والمنعم والمجمل والمنان إذ لا إحسان ولا إفضال ولا مِنَّة في أداء ما هو واجب عليه[1]». اهـ.

قد يَرِدُ على الذهن أنَّ هذا ظلم، وهو أنه يهدي من يشاء ويضل من يشاء.

والجواب: هذا ليس بظلم؛ لأن الله تعالى يخلق الضلال لمن أراد أن يكتسب هذا الضلال، ولا يخلق الضلال لمن أراد اكتساب الإيمان والهدى. وكل ذلك ليس واجباً عليه جل شأنه.

ولكن: هل يريد ما لا يعلم أنه يكون؟ إرادة الله أليست مترتبةً على علمه الأزلي؟

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، أكمل الدين البابرتي، ص٥٥.

لـمّا علم الله سبحانه أنك سوف تكون مؤمناً أراد لك الإيمـان، ولـمّا علم ـ منـذ الأزل ـ أنك ستكون من الضالّين أرادَ لك الضلال، فهذا لا يترتّب عليه الظلمُ بل هو عين العدل!

فإرادة الله تعالى للهداية مترتبةٌ على علمه تعالى بأن هذا الرجل سيختار الاهتداء، وإرادته تعالى لبعض الخلقِ الكفرَ والضلال مترتبةٌ على علمه الأزلي بأن هذا البعضَ سيختار الضلالَ والكفر؛ فلا ظلمَ من الله تعالى لأحد، ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٨]، ﴿ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١].

قلنا: إن صفة الإرادة للتخصيص لا دخل لها بالمحبة، فدليل المحبة والرضا الأمر لا الإرادة، أي: أنه إذا أراد لأحدٍ الهداية، فهذا لا يعني أنّه أحبَّ له الهداية، وأحبَّ لذاك الضلال. بل يجب الجزمُ بأنه تعالى ـ مع ما قلناه ـ قد أمر الكافرَ بالإيمان، ولم يرضَ بكُفر الكافر، وأنه تعالى أمرَ المؤمنَ بالإيمان، وأحبَّ منه ذلك.

وعلى قدر التبليغ ـ أعني: بلوغ الدعوة ـ يتمُّ التَّكليف، وأقلُّ قدْرٍ: هو وصولُ أصول الدعوة تواتراً إليه أو بطريق قطعيٍّ، فلو لم تصل إليه الدعوةُ بالتواتر فليس عليه تكليفٌ.

ولو أن منطقةً من المناطق لم تصل إليها الدعوةُ، فحكمها حكم أهل الفترة: ﴿ مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥]، حتى لو كان للإنسان مثل عقلِ أذكى إنسان، فلا يكفي ذلك ليتعلق به التكليف، حتى تبلغه الشريعة.

ولكي تُبلّغ يجب أن يتحقّق الفهمُ من المبلِّغ والمبلَّغ، وهذا القدرُ ربما لم نصِلْ فيه إلا مستويات ضعيفة في هذا الزمان؛ لأن الفهم يستلزم إقامةَ البيان والحجة على الآخرين،

فيجب أن نتساءل: هل استطعنا أن نقيم الحجةَ ونقيم الأدلةَ الواضحة القطعية على ديننا أمام المخالفين؟

هذا مع ملاحظة وجودِ خلاف بين السادة الأشاعرة والماتريدية في وجوب الإيمان بالله تعالى في حالِ عدم ورود الشريعة أو بلوغها؛ فإن القول السابق هو الذي قال به الأشاعرةُ بلا تردُّد، أما الماتريدية فقد فصّلوا وقالوا: إن الله تعالى قد أقام أدلةً كثيرة على وجودِه وتنزيهه، ولا يُعذر من أنكرَ وجوده وإن لم تصلهُ الشريعةُ ولم تبلُغه الدعوة، ولذلك فقد قالوا بوجوب الإيمان بالله تعالى قبلَ البعثة، وليس هذا من موافقةِ المعتزلةِ في التحسين والتقبيح؛ فإن التحسين والتقبيح ـ أو الحسن والقبح عند المعتزلة ـ مُنشئٌ للأحكام، بخلافه عن الماتريدية؛ فإنه كاشفٌ عن بعضها.

وقول الطحاوي: «فما شاء لهم كان وما لم يشأ لم يكن» متعلقٌ بموضوع القدر، والقضاء وخلقُ الأفعال والكسبُ، وحريةُ الإنسان أو مسؤوليته عن أفعاله، وموضوع القدر والهداية سيأتي الكلامُ عليه عند الحديث عن الكسب.

جاءت مناسبةُ هذه العبارة هنا ليُبيّن كيف أن الله تعالى عقّب الأمر والنهي: «وأمرهم بطاعته..» على الخلق الذي مضى بيانه، ومن ضمن الخلق: «وكلُّ شيءٍ يجري بتقديره ومشيئتِه»: أشار مِن طَرْفٍ خفيٍّ إلى أفعال العباد؛ لأنه في السابق نصَّ على أنَّ كل شيء مخلوق لله.

وبعد ذلك لما قال: إن الله سبحانه بعد أن خلق الخلق أمَرهم... نصَّ هنا فقال: «وكل شيء» مما يستتبع الأمر والنهي «يجري بتقديره ومشيئته، ومشيئته تنفذ ولا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم»، إذن محل الكلام هنا هو التخصيصُ بعد التعميم، بعد أن عمّم القول بأن كل شيء مخلوق لله، خصّص الكلام عن مشيئة العباد، حتى إرادة العباد فهي مخلوقة لله تعالى، على حسب ما تعلّق به علمُه القديم.

بناءً على ذلك: فهو جل شأنه يهدي من يشاء ويعصم ويُعافي فضلاً، وسنذكر هذه المسألة بإجمال هنا، ثم نفصِّلُ فيما بعد مع ذكر الاستدلالات.

إذن فالله سبحانه يهدي من يشاء بناءً على أنَّ الله خالق الكون كلِّه وما فيه، وأفعال العباد من ضمنِ ما في الكون، فأفعالُهم مخلوقةٌ لله، وإرادتُهم كلِّهم مخلوقةٌ لله، فإذا خلق الله للعبد إرادةَ الإيمان يصير العبدُ مؤمناً، وإذا خلق له إرادةَ الكفر يصير العبد كافراً، ومن هنا تكلّم عن الهداية والضلال، فقال: «يهدي من يشاء ويعصم ويعافي فضلاً».

«فضلاً»: أي ليس على سبيل الوجوب عليه سبحانه، فإذا خلق الله إرادةَ الإيمان فإنه يخلقُه فضلاً منه دون إيجاب، فالله لا يجبُ عليه شيء، حتى خلقُ الإيمانِ والضلال فلا يجب عليه، فكُلُّه بمحض فضله، ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]: المِنَّة تستتبعُ التفضّلَ لا الوجوب.

قال الطحاوي: هذا ليشير إلى من قال: إن الهداية واجبة على الله. أي: مطلق الهداية على المَعنيَين (الإرشاد، وخلق الهدى في نفس العبد) فضلٌ من الله.

إذن لا يصحُّ القول بأنَّ الكلام عن الهداية هنا سوءُ ترتيب في السياق؛ بحجة أن الإمام الطحاويَّ سيتحدث عن الهداية في موضوع لاحق؛ لأنه هنا تكلم عن الهداية بمناسبة حديثه عن خلقِ الله لكل شيء بعلمِه (أي عالماً بهم) ولم يخلقهم لحاجته لهم، ثمَّ مِنْ ضِمْنِ الأمور الموجودة في العالم أفعالُ العباد، والله خَلَقَها كما خلق غيرها، فالكلام إذن تخصيصٌ وتفصيل بعد التعميم.

وتكلّم ـ بشكل خاصٍّ ـ عن مشيئة الإنسان؛ لأن هناك نزاعاً كبيراً بين الناس في خلق أفعال العباد، هل الله يخلقها أم الإنسان؟ فالكلام منسجم ومتناسق.

قال الطحاوي: (ويضل من يشاء ويخذل ويبتلي؛ عدلاً)

«يُضِلُّ»، أي: يخلق الضلالة في العبد. و«يهدي»، أي: يخلق الإيمان والهدى في العبد.

كيف يخلقُهمـا؟ بعلمه الأزلي، فإن الله تعالى قد علم أزلاً من يكون مؤمناً ومن يكون كافراً، فخلق في كلٍّ حسبما علم منه، لا بأن يُجبِرَ ويقسر العبدَ على الإيمان أو الكفر، فإن ذلك يرفعُ التكليفَ بحسب وضع الله تعالى واختياره.

خلق الإيمان في نفس زيدٍ مع علمِه بأنه سيكون من المؤمنين؛ لأن إرادة الله تتعلّق على وفاق علمه، فلما علم الله منذ الأزل أن فلاناً سيكون مؤمناً خلق الإيمان في قلبه. والتفصيل سيأتي لاحقاً إن شاء الله.

«عدلاً»: وهو غير ظالـمٍ لهم. «فضلاً»: بلا سبقِ وجوب.

«عدلاً»: دون ظلم، لو لم يعلم اللهُ أن هذا سيكفر لَـمَا خلق الضلال في قلبه، إذن هذا وضعٌ للضلال في موضعه، فالعدل: هو وضعُ الشيء في موضعه.

وعلمهُ تعالى سابق وليس سائقاً، والعلم مُطلَقٌ عند أهل السنة كاشفٌ عن المعلوم، وليس مؤثراً فيه؛ لأنَّ الله تعالى موصوف بالإرادة أيضاً وبالقدرة، المترتِّبتَين على العلم، وكلها صفاتٌ أزلية، فلا يلزم كونُ الله تعالى موجَباً ـ أي: فاعلاً بلا اختيار ـ بل هو الفاعل المختار.

وأما عند بعض الفلاسفة فعلم الله مؤثِّر في المعلوم، وعلمُه لا يتعلق إلا بالكليات عند بعضهم، ولذلك فهم يقولون: إن الله تعالى علةٌ في مفعولاته، فلا إرادةَ له ـ على التحقيق ـ عندهم، بل إرادتُه عينُ فعله الصادرةُ عن مجرّد علمِه بلا توسُّطِ صفةِ الإرادة، وقد أشرنا إلى هذا المعنى، وهذا المعنى أيضاً قالت بقريبٍ منه بعضُ الفرق الإسلامية، وهو باطل.

قال الطحاوي: (وكلهم يتقلّبون في مشيئته بين فضله وعدله)

قال العلامة البابرتي: «بيّن بهذا الكلام أن العباد لا يستحقّون على الله وجوبَ

مراعاة الأصلح، بل يتصرّف فيهم كيفما يشاء؛ لأن العالَـم مُلكه ومِلكُه وللمالك أن يتصرف في ملكه كيفما يريد؛ قال الله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]». اهـ[١].

وهذا كلامٌ عظيم المعنى قد بيّـنّا أطرافَه في أكثرَ من موضعٍ في شرحنا هذا، فتأمّلْ فيه واحرصْ عليه تَـفُـزْ[٢].

قال الطحاوي: (وهو مُتعالٍ عن الأضداد والأنداد)

الله تعالى هو العليٌّ عن الأضداد والأنداد، والمستفادُ من العلو هنا ليس العلو المكاني؛ لأنه لا علاقةَ للمكان بالمدح، بل هو علوٌّ يليق بذاته، وهو ليس علوَّ جهة ولا مكان.

قال الفيروزآبادي في القاموس: «الضِّدُّ، بالكسر، والضَّديدُ: المِثْلُ، والمُخالِفُ، ضدٌّ، ويكونُ جَمْعاً، ومنه: ﴿وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ [مريم: ٨٢]. وضَدَّه في الخُصومَـةِ: غَلَبَه، وـعنه: صَرَفَه، ومَنَعَه برِفْقٍ، وـالقِرْبَةَ: مَلأَها. وأَضَدَّ: غَضِبَ. وبنو ضِدٍّ، بالكسر: قبيلةٌ من عادٍ. وضادَّه: خالَفَه. وهما مُتضادَّانِ».

تقول: الكبير ضدّ الصغير، القوي ضدّ الضعيف، والأسود ضدّ الأبيض... وهكذا، فلا تطلقُ على شيء أنه ضدّ الآخر إلا إذا كانا مشتركَين في الجنس، فلا تقول: البياضُ ضد الحركة، ولا تقول: العلم ضد السكون؛ لأن كلاً منهما له نوعٌ وجنس، فيجب أن يكون الضدّان شبيهَين من وجهٍ ما.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، أكمل الدين البابرتي، ص٥٥.

(٢) تنبيه: زاد الإمام البابرتي في أصله هنا ص ٥٥ قول الطحاوي: «ولا رادَّ لقضائه ولا معقِّبَ لحكمه، ولا غالب لأمره، آمنا بذلك كله، وأيقنا أن كلا من عنده». اهـ. وهي عندنا ثابتةٌ بعد العبارة الآتية.

لذلك وردت أقوالٌ عن أهل السنة: الله سبحانه لا ضدَّ له، مُتعالٍ عن الأضداد... بمعنى: أن كلّ واحد له ضد فهو ليس عليّاً؛ لأن ضدّه يشابهه في شيء ما، فالعلوُّ هنا ليس علوَّ مكان، فإنه يُمكن تصوُّر الضد في المكان، بمعنى نسبة الجسم إلى المكان، فإن كان الموجد في أعلى مكان وغيره في أدنى مكان، فقد يقال: إن هذا ضد ذاك في المكان باعتبار العلو والانخفاض المكاني، ولذلك فإن قوله: «لا ضدَّ له» يُفهم منه أنه لا يقال علوُّ المكان على الله تعالى.

وأما النِّدُّ: فقد فسره الأصفهاني فقال: فقال: «نديد الشيء: مُشارِكُه في جوهره وذلك ضربٌ من المماثلة، فإن المِثْلَ يقال له في أيِّ مشاركة كانت، فكلُّ ندٍّ مثلٌ، وليس كلُّ مثْلٍ نداً، ويقال: نِدُّه ونديده ونديدته، قال تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ١٦٥] وقال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ [فصلت: ٩]». اهـ.

فبين الند ونديده تماثل، ولكن كلمة «الأنداد» تُشعر بالتمانع بينه وبين ندّه، من حيث القدرة.

قال الزبيدي في شرح القاموس: «والنِّدُّ ـ بالكسر ـ: المثلُ، والنظير، جمعُه: أنداد، وظاهره ترادُف النِّدِّ والمثل، ونقَلَ شيخنا عن القاضي زكريا على البيضاوي: نِدُّ الشيء: مشاركه في الجوهر، ومِثْلُهُ: مشاركه في أيّ شيء كان، فالندُّ أخصُّ مطلقاً. وقال غيره: نِدُّ الشيء: ما يسدُّ مسدَّه. وفي «المصباح»: الندُّ: المثل، كالنديد، ولا يكون النِّدُّ إلا مخالفاً،... قال ابن الأثير: الأنداد: هو جمع ند، بالكسر، وهو: مثلُ الشيء الذي يُضادُّهُ في أموره ويُنادُّهُ، أي: يخالفه. وقال أبو الهيثم: يقال للرجل إذا خالفك فأردتَ وجهاً تذهب به ونازعك في ضدِّهِ: فلان ندِّي ونَديدي، للذي يريد خلافَ الوجه الذي تُريد، وهو مستقلٌّ من ذلك بمثل ما تستقلُّ به». اهـ.

فالندُّ إذن فيه مخالفةٌ وتنازُعٌ مع ندِّه، بخلاف الضدّ، فإنه يفيد أصلَ المخالفة ولكن بلا منازعة، ويشرط لكونه منازعاً أن تكون قدرتُه مستقلةً عنك ليُمكنه التنازع.

فإن قلنا: إن الله تعالى لا ندَّ له، فذلك يعني: أن قدرته تعالى أجلُّ وأعلى من أن يشركه فيها أحد، ولذلك فلا يُمكن أن يساويه فيها أحدٌ، فلا يُنازعه أصلاً أحد.

قال الطحاوي: (لا رادّ لقضائه، ولا معقِّب لحكمه، ولا غالب لأمره، آمنا بذلك كلِّه، وأيقنّـا أن كلاًّ من عنده).

ساق هذا البيان خاتـمةً لِـما سبق من قوله: «خلق الخلق بعلمه»، فقال: «لا رادَّ لقضائه»؛ لأن القضاءَ: كما ذكره البابرتي: «يذكر ويراد به الحكم والأمر والفعل[1]». اهـ.

و«لا معقب لحكمه»؛ لأنه لا ندَّ له ولا ضدَّ له، ولا يُعقِّبُ أحدٌ على حكم أحدٍ إلا إذا كان ندّاً أو ضدّاً له، وقوله إشارةٌ إلى نفي الأنداد والأضداد.

و«لا غالب لأمره» وهذا لازم بناء على نفي الأنداد؛ لأن الأنداد فيه إشعارٌ بالتنازع، بخلاف الأضداد، فلا يوجد تمانعٌ! فالبياض والسواد متضادّان ولكن لا يتنازعان، أما الندان فبينهما اشتراك من جهةٍ، وبينهما تدافُعٌ من جهة.

فيتبيّن أن الله تعالى ـ بعدَ إثبات اتصافه بالصفات السابقة ـ لا يمكن لأحدٍ أن يردَّ قضاءه، ولا يعقّبُ على حكمه أحدٌ، فلا حُكمَ بعد حُكم الله تعالى، ولا غالبَ له على ما أراده.

قال البابرتي: «يحتمل أن يراد بالأمر التكوين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وفيه نفي الربوبية عن غيره وإثبات الوحدانية

---

(١) «شرح الطحاوية»، البابرتي، ص٥٦.

له، ويحتمل أن يراد بالأمر القضاء فيكون معناه لا يقضي عليه أحد قهراً لأنه هو الواحد القهار[(١)]». اهـ ويبدو أن المعنى الثاني هو الأليق هنا.

ويجب على الناس أن يؤمنوا بذلك كله، إيماناً يقينياً، وهذا الإيمان ينبغي أن يكون على أدلية يقينية مبنية على الدلائل السمعية والأدلة العقلية ليكون راسخاً غير متذبذب، ولا تلق سمعاً لمن يزعم من الملاحدة المعاصرين أنه لا يمكن إقامة الدليل العقلية على وجود الله تعالى، أو أن الأدلة النقلية لا توجب شيئاً على أحد من الخلق، فهذا كله تحريف بل تخريف.

بهذه القاعدة يكون قد انتهى من بيانٍ مُـجمَلٍ مُختصَرٍ لِـما يُسمى في عرف المتأخرين من العلماء بـ«الإلهيات»، وهي: قواعدُ كليةٌ تُـحُدِّثَ فيها عن الذات والصفات، والقدرة والمشيئة.

ثم الآن يشرع في الكلام على النبوات.



(١) «شرح العقيدة الطحاوي»، البابرتي، ص٥٦.

الكلام في النبوات

قال الطحاوي: (وأن محمداً عبدُه المصطفى، ونبيُّه المجتبى، ورسولُه المرتضى).

في نسخة البابرتي: «وأن محمداً عبده المصطفى وأمينه المجتبى ورسوله المرتضى». اهـ[1]، وفيها إثبات صفة الأمانة للنبي عليه الصلاة السلام.

وقال البابرتي: «لـما فرغ من إثبات وحدانية الله وصفاته شرع في إثبات نبوة سيد المرسلين محمد ﷺ؛ إتماماً للإيمان بالشهادتين؛ إذ الإيمانُ هو: معرفةُ الله بأسمائه وصفاته، وتصديقُ الرسول بما جاء به من الشريعة، ولهذا قرنَ اللهُ تعالى الإيمـانَ بالرسول مع الإيمان به حيث قال: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ إلى قوله: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ﴾ [الأعراف: ١٥٨][2]».

وصَفَ سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام بأنه عبدٌ لله، والعبودية من أرقى المراتب؛ لأنها تستلزم أن يكون كلُّ فعلٍ من العبد صادراً موافقاً لإرادة سيدِه، بل تقتضي ما هو أعلى من ذلك، وهو: أن يكون كل ذرّة من وجود النبي عليه الصلاة والسلام راضيةً مطمئنة بحُكم الله تعالى وقضائه وتقديره، وكلُّ واحد يسيرُ على وفق إرادة الله وأمره ونهيه، فإنه لا بد أن يكون حائزاً أعلى المراتب، فالله حين يأمر الناسَ يأمُرهم إعلاءً لِـمراتبهم في الوجود.

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، البابرتي، ص٥٧.

(٢) المصدر السابق ص٥٧.

ولذلك قال العلماء: إنَّ العبودية أرفع المراتب على الإطلاق، ومن هنا اختار الرسولُ أن يكون عبداً لله؛ لأنه يعلم أن العبودية أسمى المراتب.

قال الإمام العزُّ بن عبد السلام في «بداية السول في تفضيل الرسول»:

«قال الله تعالى لنبينا محمد صلوات الله عليه وسلامه، متمنّناً عليه، معرِّفاً لقدره لديه: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]، وقد فضل الله تعالى بعضَ الرسل على بعض فقال: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، والتفضيل الأول صريحٌ في أصل المفاضلة، والثاني في تضعيفِ المفاضلة بدرجات، ونكّرها تنكيرَ التعظيم بمعنى درجاتٍ أيّ درجات![1]». اهـ.

ثم شرع الإمام العزّ في ذكرِ وجوه التفضيل لسيدنا محمدٍ على باقي الرسل والأنبياء.

قال البابرتي: «وإنما قدّم وصفَهُ بالعبوديّة على وصفه بالنبوة؛ دفعاً للشُّبهة العارضة للناس عند ظهور المعجزات الخارقة للعادة التي يعجز عنها البشـر، بأن فيه معنى الألوهية، كمـا اعترضت الشبهةُ للنصارى حيث اعتقدوا في عيسى الإلهيةَ بسبب ما وجدوا منه فعلاً إلهياً من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وكان أول آياته تكلمه في المهد بأن قال: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]، فبدأ بعبوديته قطعاً للشبهة العارضة لقومه، ومع ذلك أخرجوه من العبودية، وأثبتوا له الربوبية»[2].

وكلمة «مصطفى»: اسم مفعول، كأن الله سبحانه اصطفى سيدَنا محمداً واختارَه ليكون مبلِّغاً لرسالته.

والاجتباء معناه: الاختيار، والمجتبى هو: المختار، والمرتضى: الذي رضي الله عنه

(١) «بداية السول في تفضيل الرسول»، ص٣٣، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية»، البابرتي، ص٥٧.

ليحمل الرسالة، وإنما وصَفه بالاجتباء ليعلم أن الله تعالى لا يظهر المعجزة إلا على الأمين المختار، لا الكاذب الذي هو من الفُجّار.

ثم قال: «ورسوله المرتضى» أي: سيدنا محمد عليه السلام نبيٌّ ورسولٌ، وليس نبيّاً فقط.

ويوجد اتفاقٌ بين العلماء المتقدّمين والمتأخرين على أنَّ الرسول مأمور بالتبليغ، وأما النبيُّ: فإن كان كلُّ مكلَّف مأموراً بالتبليغ، فهل يُعقل أن يكون النبي غيرَ مأمور بالتبليغ، على الأقلّ لشرع الرسول الذي يتبعه؟

الظاهر أن التبليغ بهذا المعنى الأعم واجب، فالاختلاف في أنّ النبيَّ هل يُؤمر بتبليغ شرعٍ جديد أم يكون مأموراً باتباع شرع من سبقه؟... إلى غير ذلك من جهات الاختلاف، وسنتكلم على هذا لاحقاً.

لم يقُل واحد من العلماء: إنَّ النبي ـ على الحقيقة ـ لا يكون مأموراً بالتبليغ، لكن التعريف الذي اشتُهر عند المتأخرين وهو: «إنسان أُوحي إليه بشرع وإنْ لم يؤمر بالتبليغ» كما سننقله قريباً من بعض المصادر.

قد يتوهم منه البعض أنه يفيد عدم كون النبي مبلّغاً مطلقاً، ولكن لا دلالةَ لهم على ذلك؛ لأنَّ كلمة «وإن لم يؤمر بالتبليغ» معناها: حتى وإن لم يُؤمَر بالتبليغ.

وذلك يستلزم: أن النبيَّ ـ من حيث هو نبيٌّ أي: مُوحىً إليه ـ لا مدخلية لكونه مبلِّغاً بكونه نبياً، فهو نبيٌّ قبل أن يبلّغ قومه بسبب ما أنزل اللهُ إليه، وإن أُمِر بذلك، فالتبليغُ ليست من الصفات الذاتية للنبيِّ، ولا هي من اللوازم الذاتية له، ولكن من حيث هو مكلَّفٌ فهو مأمورٌ بتبليغ الدين الحقِّ مطلَقاً، ونبوة النبي تتحقق حال الإنباء، وقبل التبليغ، فلو فرضنا أنه لم يؤمر بالتبليغ مطلقاً، فهذا لا يضر نبوته.

فإذا أنبأ الله تعالى نبياً من الأنبياء بأمور ووحي من عنده، فإن هذا النبي يكون مأموراً بتبليغ شريعة رسولٍ قبلِه إلى بقية الناس، أما هذه الأمور التي أوحى الله تعالى بها إليه، فإنها تكون له خصيصةً، وهي التي بها صار نبياً.

وأما الرسول، فإنَّ التبليغ في حقِّه ـ من حيث كونه رسولاً ـ جزءٌ من حقيقته وماهيته؛ لأنَّ أَصل الرسالة إنما هو: حملُ ما أوحى به الله تعالى إليه، وتبليغُه للناس.

والعز بن عبد السلام في نهاية «القواعد الكبرى» تكلم على معنى النبوة والرسالة فقال:

«فإن قيل: أيها أفضل النبوة أم الإرسال؟

قلت: النبوة أفضل، لأن النبوة إخبار عما يستحقه الرب سبحانه من صفات الجلال ونعوت الكمال، وهي متعلقة بالله من طرفيها، والإرسال دونها أمرٌ بالإبلاغ إلى العباد، فهو متعلق بالله من أحد طرفيه، وبالعباد من الطرف الآخر، ولا شك أن ما يتعلق بالله من طرفيه أفضل مما تعلق به من أحد طرفيه. والنبوة سابقة على الإرسال، فإن قول الله سبحانه لموسى عليه السلام: ﴿إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] متقدم على قوله: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [طه: ٢٤]، فجميع ما تحدث به معه قبلَ قوله: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ نبوة، وما أمره بعد ذلك من التبليغ فهو إرسال.

والحاصل أن النبوة راجعة إلى التعريف بالإله، وبما يجب للإله، والإرسال راجع إلى أمر الرسول بأن يبلغ عنه إلى عباده أو إلى بعض عباده ما أوجبه عليهم من معرفته وطاعته واجتناب معصيته.

وكذلك رسول الله ﷺ لما قال له جبريل عليه السلام: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١] إلى قوله: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨]، كان هذا نبوة، أمره بالقراءة، وعرفه

الربوبية، وبأنه خلق كلَّ شيء، وبأنه خلق الإنسان من علَق، وبأنه الأكرم الذي علم بالقلم، وعلم الإنسان ما لم يعلم، وأنَّ رجوع العباد كلهم إلى جزائه، فهذا كله نبوة.

وكان ابتداء الرسالة حين جاءه جبريل وقال له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ * قُمۡ فَأَنذِرۡ﴾ [المدثر: ١-٢].

وكذلك موسى عليه السلام عرفه الربوبية بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه: ١٢]، وأمره بخلع نعليه ليقوم بالأدب بين يديه، وعرفه طهارة المكان الذي حلّ فيه، وأنه اختاره لنبوته ورسالته، وأمره أن يستمع لما يوحَى إليه، ثم أوحى الله قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وعرفه بأن الساعة آتية لتجزى كل نفس بما كسبت، كما أخبر محمداً ﷺ بذلك بقوله: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجۡعَىٰٓ﴾. وكذلك ما ذكر بعده كان نبوة، إلى أن قال له: ﴿ٱذۡهَبۡ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾»[1]، أحببت ان أنقل كلامه كلَّه، لما فيه من محاسن وفوائد.

فقد قال: النبوة أفضلُ من الرسالة، ولم يقل: النبيُّ أفضلُ من الرسول.

هناك فرق بين القول: إن النبوة أفضل من الرسالة، وبين القول: إن النبيَّ أفضل من الرسول؛ لاتفاق المسلمين على أن كلَّ رسول نبيٌّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً، فالرسالة أمرٌ عظيمٌ حسن في نفسه؛ فالرسول متضمّن لخصائص الأنبياء بالضرورة، لا العكس، فيبعد القول بأن النبيَّ أفضل من الرسول.

ولكن لو فرضنا الإمامَ العزَّ بن عبد السلام يقول: إن الرسالةَ تتضمّن النبوةَ ولا تنبني عليها فقط، فإن قول العزِّ يكون مردوداً، بلا شك.

---

(١) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، العز بن عبد السلام، (٢: ٣٨٦)، تحقيق دنزيه كمال أحمد، د. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

والنبوة في حد ذاتها أمر جليل في ذاته، فإذا قلنا: إنّ كلَّ رسول نبيٌّ فقد زاد على النبي بالرسالة، فيصبح الرسول جامعاً لأمرَين كلٌّ منهما جليل، بخلاف النبي الذي انفرد بأمرٍ عظيم واحد، وهو أصلُ النبوة، فلا يُعقَل أن يقول أحد العلماء: إن النبي أفضل من الرسول، بل ما قاله هو أن النبوة أفضل من الرسالة.

معنى الرسالة: سيدُنا محمد ﷺ أوحي إليه عند الأربعين، حيث نزل عليه سيدنا جبريل، فأنزل عليه الله: ﴿ٱقْرَأْ﴾.

لا يوجد في كلمة ﴿ٱقْرَأْ﴾ أمرٌ بالتبليغ، بل فيها تعليمٌ للنبيّ، وإيحاءٌ بتوسُّط الملَكِ لِـمن اصطفاه الله تعالى نبيّاً.

في تلك المرحلة لم يكن سيدنا محمد ﷺ قد أُمر بالتبليغ بعدُ، فلم يكن قد أُرْسِلَ بعد، ثم عُلِّم أصل الوجود في أول سورة أنزلت عليه وهي سورة العلق:

﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ * كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ * إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ١-٨].

عَلَّمَ الله تعالى النبيَّ عليه السلامُ هذه المعلومات، ففيها بيانُ أن الله تعالى هو الخالق، وأن الإنسان مخلوقٌ من علق، وأن الله تعالى قد وهب الإنسان طُرقاً للعلم، وعلى الإنسان أن يتعلم، وفيها تنبيهٌ للإنسان، وتحذير له من الطغيان ـ وهو: تجاوُزُ الحدّ الذي حدَّه الله تعالى له ـ ثم يذكّره أن مصيرَ الإنسان إلى خالقِه، فهذه الآياتُ فيها بيانٌ لأصل الوجود بوجهٍ إجماليّ، ولكنه كافٍ، ليترتّب عليه بناءُ كاملِ الشريعة.

وما دام النبيُّ لم يؤمر بتبليغ هذه الأمور بعد إلى الناس، فهو لم يتصف بعدُ بصفة الرسالة؛ لأنّه لا توجدُ أوامرُ وأحكامٌ أُمر بتبليغها إلى الناس في ذلك الحال.

وبقي النبي عليه السلام عِدَّةَ شهور وهو يُوحَى إليه قبل أن يُؤمَرَ بالتبليغ، وبعد

ثمانية عشر شهراً نزلت: ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ [المدثر: ٢]، فأُمر بالتبليغ في هذه الآية، ولما أُمر بالنذارة صار رسولاً.

من هنا قال العلماء ـ ومنهم العز بن عبد السلام ـ: إن النبوة متعلّقة بالله من طرفيها، أي: العلاقة بين النبيّ وربّه بالتعليم علماً بربه، أما الرسالة فإنزالٌ من الله لأوامرَ على أحدِ أنبيائه ليبلّغها إلى الناس، فهي متعلقةٌ بالله من أحد الأطراف، وهو الإنزال، أما الطرف الثاني فهو التبليغ، وهو متعلق بالناس.

أما النبوة فهي متعلقة بالله من الطرفين: الإيحاء، والتعليم؛ لأن المعلومات متعلقةٌ بالله تعالى، ومن هذا الباب جاء التفصيل، ولم يقل العلماء: إنّ النبيَّ أفضل من الرسول.

النبي يعلم أموراً لا يعلمُها كثيرٌ من الناس ولم يؤمر بتبليغها، والنبيُّ مأمورٌ باتِّباع شرع رسولٍ قَبلَهُ، ولكن هل يعقل أن الرسول الذي قبلَه لم يُلزِمْ أتباعَهُ بالتّبليغ؟ قطعاً لا؛ لأنَّ التبليغ ودعوةَ الناس إلى الحقّ واجبٌ على كل قادر.

إذن النبيُّ مأمورٌ بالتبليغ من هذه الجهة على الأقل، هو مأمور بالتبليغ من حيث إنه مأمورٌ باتباع شرعِ مَن قبله، ومأمورٌ باتباع شريعة مَن قبله.

لو نظرنا إلى النبي من حيث أنه أُنزِلَت إليه معلوماتٌ خاصة هي حقيقة نبوته، هل هو مأمور بتبليغها إلى جميع الناس؟

ما معنى نبي؟ هو من الإعلام: أنبأتك، أو أعلمتك، أو منبَّـأ... لا يجب عليه أن يبلغ الناسَ كلَّ شيء يُعَلِّمُه إيّاه سيدُنا جبريل، وقد نصَّ النبي محمد ﷺ على ذلك فقال: «لو علمتُم ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً».

وذلك كما ورد في حديث مسلمٍ عن أنس قال: ثم صلى بنا رسولُ الله ﷺ ذات يوم، فلما قضى الصلاةَ أقبل علينا بوجهه فقال: «أيها الناس، إني إمامكم، فلا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود، ولا بالقيام ولا بالانصراف، فإني أراكم أمامي ومن خلفي»، ثم

قال: «والذي نفس محمد بيده، لو رأيتُم ما رأيتُ لضحكتُم قليلاً، ولبكيتُم كثيراً» قالوا: وما رأيتَ يا رسول الله؟ قال: «رأيتُ الجنةَ والنار»[١]. وهذا حديث عظيم المعنى، مَن تدبَّر فيه استفاد فوائدَ جليلة.

وكلُّ نبيٍّ له معجزةٌ تدلُّ على صدقه عند الناس، ومعجزاتُ نبينا محمد ﷺ كثيرة، مذكورة في كتبٍ خاصة تبيّن دلائلَ نبوته.

بحث في تعريف النبي والرسول والفرق بينهما:

قال الأستاذ عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ):

«النبي في اللغة مهموز وغير مهموز، فالمهموز مأخوذ من النبأ الذي هو الخبر، وغير المهموز يحتمل وجهين: أحدهما: التخفيف بإسقاط همزته، والثاني: أن يكون من النَّبْوَة التي هي الرّفعة، وهي: ما ارتفع من الأرض، وكذلك النباوة: ما ارتفع من الأرض، ويقال: نبا الشيءُ، إذا ارتفع.

فالنبي على هذا هو: الرفيعُ المنزلة عند الله تعالى، والرسول هو: الذي يتتابع عليه الوحي، من رَسَلَ اللبن، إذا تتابع دَرُّه، وكلُّ رسولٍ لله عز وجل نبيٌّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً.

والفرق بينهما: أن النبي: من أتاه الوحيُ من عند الله عزّ وجل ونزل عليه الملك بالوحي، والرسول: من يأتي على الابتداء، أو بنسخٍ بعضِ أحكامِ شريعةٍ قبله»[٢].

ومن الملاحَظ أن الإمام البغدادي لم يذكر تميُّز الرسول عن النبي ـ في القول الذي ذكره للفرق بينهما ـ بأنّ أحدهما يكون مأموراً بالتبليغ، والآخر يكون غير مأمور بالتبليغ.

---

(١) كتاب الصلاة، باب النهي عن سبق الإمام بركوع أو سجود ونحوهما، (٤٢٦).

(٢) كتاب «أصول الدين»، ص١٥٣.

ولكنه ذكر أن النبي هو: من أُوحي إليه ابتداءً من الله تعالى بالوحي النازل إليه عن طريق المَلَك، فأخرج الوحيَ بالمنام، ولم يشترط للنبوّة أن يكون النبي مأموراً بتبليغ ما أوحي إليه، بل إن مجرّد الإيحاء يجعلُه نبيّاً.

وهذا لا يستلزم ـ كما هو ظاهر ـ أن النبي غيرُ مأمور بالتبليغ مطلقاً، وقد يُؤمر بعد ذلك أن يبلغ ما أوحي إليه، وقد لا يؤمر.

فإن لم يكن مأموراً بتبليغ ما أوحي به إليه، فهل يمكن أن يكون غيرَ مأمور بالتبليغ مطلقاً؟

من البديهي عند كلّ عالِـم بالنبوات والأنبياء أنّ كلَّ مكلَّف ـ فضلاً عن كل نبيٍّ ـ يكون مأموراً بتبليغ رسالة الله تعالى بحسب قدرته، وليس من ضرورة التبليغ أن يكون ما يؤمر المكلَّف بتبليغه قد أوحى اللهُ تعالى به إليه.

وعلى ذلك: فما الذي يُؤمر النبيُّ بتبليغه؟ لا شك أنّ كل من عرف أنّ النبي يكون متابعاً لرسالةِ رسولٍ غيرِه، فإنه يعلم علماً قاطعاً أن النبي يكون مأموراً بتبليغ ما أُوحي من شريعة الرسول الذي يتبعه، فهو إذن مأمورٌ بالتبليغ، ولكن لا بتبليغ ما أوحي إليه على سبيل الخصوص ـ وهو الذي صار به نبياً ـ بل بتبليغ رسالةِ رسول غيره، أي: بتبليغ ما أوحي إلى رسول غيره، لا تبليغ ما أوحي به إليه، فيكون ما أُوحي به إليه خاصّاً به.

فإن قيل: كيف يكون ما أوحي به خاصّاً به؟ وما فائدة ذلك!

فالجواب: قد عرفنا أنّ ما أوحي به أمران قطعاً:

الأول: تبليغ ما أوحي به إلى نبي غيره، وهذا ليس خاصّاً به فقط، بل يتعلق بعموم الناس.

والثاني: علومٌ ومعارفُ خصّهُ الله بها، وهذا لا مانع منه شرعاً ولا عقلاً.

أما عقلاً، فهو واضح، وأما شرعاً، فإنا نعلم أن نبينا عليه الصلاة والسلام قد أوحي إليه بأمورٍ، ولم يُؤمر بتبليغ جميعِ ما أُوحي به إليه، ولكنه أُمر بتبليغ بعضِ ما أوحي إليه، وهذا هو الشريعة الإسلامية، وما أُمر بتبليغه فقد بلّغه كاملاً، وما سوى ذلك فهو مخصوصٌ به من عند الله تعالى، وقد جاءت دلائلُ عديدة تدلُّ على ذلك، وسوف يأتي بعضُ ما يدلُّ على ذلك في موضعه إن شاء الله.

وأما الإمام أبو عبد الله الحليمي رحمه الله (ت ٤٠٣هـ) فقد قال:

«إن النبوة اسم مشتقٌّ من النبأ، وهو الخبر، إلا أن المرادَ به في هذا الموضع خبرٌ خاص، وهو الذي يُلزم الله عز وجل به أحداً من عباده، فيُميِّزه بإلقائه إليه عن غيره، ويُوقفه به على شريعته بما فيها من أمرٍ ونهي، ووعظٍ وإرشاد، ووعد ووعيد، فتكون النبوة على هذا: الخبر والمعرفة بالـمُخبَرات الموصوفة التي ذكرتُها، والنبي: هو المخبَرُ بها.

فإن انضاف إلى هذا التوفيق أمرُ تبليغِه إلى الناس ودعائهم إليه، كان نبيّاً رسولاً، وإن أُلقي إليه ما ذكرنا ليعمل به في خاصّته، ولم يُؤمر بتبليغه والدعاء إليه كان نبياً ولم يكن رسولًا، فكل رسولٍ نبيٌّ، وليس كل نبي رسولاً»[1].

وهذا الكلام منه نصٌّ صريح في الفرق بين النبي والرسول، والإمام الحليمي من المتقدّمين، بل هو أقدم من الإمام عبد القاهر البغدادي، وقد اعتمد الإمامُ البيهقي في كتبه كثيراً على الإمام الحليمي كما هو معلوم، وها هو يصرّح بهذا التعريف الذي اختاره العديد من المتأخرين أيضاً، وقد بيّـنّا سابقاً أنه لا غضاضة في التعريف ولا مناقضةَ بينه وبين قواطع الشريعة.

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١ : ٢٣٩).

وقال الإمام السنوسي رحمه الله تعالى (ت ٨٩٥هـ):

«ولا بدَّ من بيان معنى النبيّ، ومعنى النبوة شرعاً، ومعنى الرسول أيضاً، وبيان ما قيل في الوصفَين من التساوي والفرق.

قال القاضي عياض رحمه الله: النبوّة ـ في لغة مَن همز ـ مِن النبأ أي: الخبر، وقد لا تُهمز تسهيلاً، فسمي النبي ـ على هذا ـ نبيّاً بمعنى: أن الله تعالى أطلعه على غيبه وأعلمه أنه نبيٌّ، فنبيٌّ: «فعيلٌ» بمعنى «مفعول، أي: مُنَبـأ»، أو بمعنى «فاعل» أي مُخبرٌ عن الله تعالى بما بعثه به وأطلعه عليه.

وعند من لم يهمز: من النَّبْوَة أي: ما ارتفع من الأرض، ومعناه: المرتبة الشريفة، فالنبي له مرتبةٌ شريفة منيفة عند مولاه، فالوصفان مؤتلفان.

وأما الرسول، فمعناه الـمُرسَل، ولم يأت «فعول» بمعنى «مفعول» إلا نادراً، وإرسالُه أمرُ الله تعالى بالبلاغ للخلق، واشتقاقُه من التتابُع، يقال: جاء الناس أرسالاً: يتبع بعضهم بعضاً، كأنه أُلزم تكريرَ التبليغ، وأُلزِمَت الأمةُ اتباعَه.

وقيل: النبي والرسول مترادفان.

وقيل: اجتمعا في النبوة بالمعنيَين المتقدّمَين، وزاد الرسولُ بالأمر بالإنذار.

وقيل: زاد بمجيئه بشرعٍ مبتدأٍ، ومن لم يأتِ به فنبيٌّ غيرُ رسول، وإن أُمر بالبلاغ والإنذار.

ومذهبُ الأكثرين أن كلّ رسول نبيٌّ، ولا عكس»[١].

ثم نقل الإمام السنوسي عن القرافي فقال:

«وقال القرافي: يعتقد كثيرٌ أن النبوّة مجرّد الوحي، وهو باطلٌ؛ لحصوله لِـمن ليس

---

(١) «شرح العقيدة الوسطى» ص٣٢.

بنبيٍّ؛ كمريم وأم موسى، وليستا بنبيّتَين على الصحيح، مع أن الله تعالى يقول: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧]، وفي مسلم: «بعث الله ملكاً لرجل على مدرجته كان خرج له في زيارة أخ له في الله تعالى، وقال له: إن الله يُعلمك أنه يحبك، لحبك لأخيك في الله تعالى»[1]، وليست بنبوة؛ لأنّها ـ عند المحققين ـ: **إيحاءُ الله تعالى للبعض بحكمٍ إنشائيٍّ يختصُّ به**، كقوله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾، فهذا تكليفٌ يختص به في الوقت، فهذه نبوةٌ لا رسالة، فلما نزلت ﴿قُمْ فَأَنذِرْ﴾ كانت رسالةً؛ لتعلُّق هذا التكليف بغيره أيضاً، فالنبي كُلِّف بما يخصُّه، والرسول بذلك، وتبليغِه غيرَه أيضاً، فالرسول أخصُّ مُطلقاً».

وهذا نقلٌ عزيز مفيد قاطع لأوهام الجهَلة الذين توهّموا أن من يقول بذلك فهو ضالٌّ؛ على ما زعموا بجهلهم وتعصُّبهم لهواهم.

وقال الإمام **السنوسي أيضاً**:

«وإنما مرجع النبوة إلى اصطفاء الله تعالى عبداً من عبيده بالوحي إليه، **فالنبوة ـ عندنا ـ: اختصاصٌ بسماع وحيٍ من الله بواسطة ملَك، أو دونه، فإن أُمر بتبليغه فرسالةٌ، فالمختصُّ بالأول والثاني رسولٌ فقط، وبالأول نبيٌّ**، فالرسول إذن أخصُّ من النبيِّ مطلقاً، فكلُّ رسول نبيٌّ، وليس كل نبي رسولاً».

وقيل: هما بمعنى[2]، وقيل: بينهما عموم وخصوص بوجهٍ، فيجتمعان في الرسول من البشر، وينفرد النبيُّ فيمن أُوحي إليه من البشر ولم يُؤمر بالتبليغ، وينفرد الرسولُ فيمن أُوحي إليه من الملائكة وبُعث إلى غيره.

---

(١) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب البر والصلة والآداب، باب في فضل الحب في الله، (٣٨).

(٢) علق الشيخ إسماعيل الحامدي هنا شارحاً هذا القول، فقال: «هو إنسان أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه». اهـ.

وقيل: هما متباينان، وإن الرسلَ: هم أصحاب الكتب والشرائع، والنبيون هم الذين يحكمون بالـمُنزَل على غيرهم مع أنهم يُوحى إليهم»[١].

وقال الإمام السنوسي في «شرح أم البراهين»:

«اعلم أنَّ الرسول: هو إنسان بعثه الله تعالى لخلقٍ ليُبلغهم ما أوحي إليه، وقد يخصُّ بمن له كتاب أو شريعة أو نسخٌ لبعض أحكام الشريعة السابقة»[٢].

وعلق العلامة الدسوقي على قوله: «ليبلغهم ما أوحي إليه» فقال:

«أي: إلى الرسول؛ و(ما) في قوله: (ما أوحي إليه) موصولة، فهي للعموم، أي: كل ما يوحى به إليه، يعني: من حيث كونه مبعوثاً به إليهم، فخرجت الأحكامُ المأمور بكتمانها، والمخبر فيها. واندفع ما يقال: إن الرسول لا يبلغ كلَّ ما يوحى إليه؛ إذ ما أمر

---

(١) «شرح العقيدة الكبرى» ص٤٣٦.
علق الشيخ إسماعيل الحامدي هنا فقال: «أي بأحكام يختصون بها في أنفسهم، وانظر هذا القول مع أن سيدنا محمداً ﷺ قد وصفه الله في التنزيل بالنبي والرسول، وكذا قال في حق غيره: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٥١]، فالقول بالتباين يدافع ما في التنزيل من اجتماعهما». اهـ.

(٢) كذا في المطبوع في دار الكتب العلمية ص٢٣١، سنة ٢٠٠١، وقد نبه الإمام الدسوقي في حاشيته عليه على أنه توجد نسخة أخرى من الكتاب، والعبارة فيها غير ذلك، فقال في حاشيته عليه:
«إذا علمت ذلك فقول الشارح: (وقد يخص بمن له شريعة وكتاب أو نسخ... إلخ)، إشارة للقولين المقابلين للمعتمد.
وهذا على نسخة الواو في «شريعة»، و«أو» في «نسخ»، وفي نسخة: «بمن له كتاب أو شريعة»، بـ «أو» في الاثنين، فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال: الأول: لا بد في الرسول أن يكون له كتاب فقط، والثاني: لا بدَّ أن يكون له شريعة فقط سواء كان ناسخة لشريعة من قبله أم لا، والثالث: لا بدَّ أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله. واعترضت هذه النسخة التي فيها ـ أو في الموضعين ـ بأن أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد؛ لأن قولنا: لا بدَّ أن يكون له شريعةٌ؛ هو عينُ المعتمَد». اهـ.

بكتمانه ـ أو كان من خواصّه ـ لا يؤمر بتبليغه، والتعبير بـ«ما» الموصولة يقتضي أنه يؤمر بتبليغ كلّ ما يوحى إليه، وحاصل الدفع: أن قيد الحيثية معتبر في الكلام، ولا شك أن ما يوحى إليه ـ من حيث كونه مبعوثاً به ـ مأمورٌ بتبليغ جميعه.

وقوله: (ليبلغهم.. إلخ) أشار به للعلة الغائية، وليس من تمام التعريف.

وأما النبي: **فهو إنسان أوحي إليه بشرع أمر بتبليغه أم لا**. فالنبي أعمُّ من الرسول مطلقاً، **هذا هو المعتمد**. ومقابله قولان:

الأول: أن الرسول: إنسان أوحي إليه بشرع وكان له كتاب، فلا بدَّ في الرسول من الكتاب والشريعة، ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة؛ لاحتمال أن يكون ما في الكتاب مواعظَ. واعترض هذا القول بأن الكتب قليلةٌ والرسل كثيرةٌ، فكيف يشترط في الرسول أن يكون له كتاب؟

والقول الثاني يقول: لا بدَّ في الرسول من أحد أمرين: إما أن يكون له كتاب، وإما أن تكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله؛ فإذا نزلت التوراة على موسى، وأوحي إلى نبي من بني إسرائيل مثلاً بتبليغ أحكامها، ولم ينزل عليه كتابٌ، ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى، فلا يكون رسولاً».

فالعلامة الدسوقي رحمه الله تعالى يصرّح بأن هذا التعريف هو التعريف المعتمد، كما صرّح بذلك غيره من العلماء.

وذكر الأقوالَ الأخرى للفرق بين النبي والرسول، وهي عينُها التي ذكرها العلماء السابقون.

والمراد من قولهم: بالتبليغ أي: تبليغ ما أوحي به إليه من جهة كونه مبعوثاً، فلو أوحي إلى النبي بأمور ولم يكن مبعوثاً بها، فليس مأموراً بتبليغها، وكذلك لو أوحي إلى

الرسول بأمور ولم يؤمَر بتبليغها، فلا يجب عليه تبليغها، ولذلك يقول العلماء: إن كل ما أمر الرسول بتبليغه فقد قام بتبليغه، ولم يكتم منه شيئاً.

والنبي ـ من حيث هو نبيٌّ ـ ليس معتبراً فيه كونه مبعوثاً، بل كونه منبّـأً، فلا يشترط في النبي ـ من هذه الجهة ـ أن يؤمر بالتبليغ أو لا يؤمر، ولذلك يقول العلماء في بعض تعبيراتهم: «سواء أمر بتبليغه أو لا»، وبعضهم يقول: «ولم يؤمر بتبليغه»، وهذا لا يستلزم مطلقاً أنه غير مأمور بالتبليغ مطلقاً لأيّ أمر من أمور الدين، ولكنه يستلزم أنه غير مأمور بالتبليغ لِـما أوحي به إليه، ولكنه قد يكون مأموراً بتبليغ شريعةِ رسولٍ قبله.

وسيتضح هذا الأمر فوق ذلك في النقولات التي ننقلها قريباً بإذن الله تعالى.

ولك أن تتعجّب بعد ذلك مِمَّنْ استنكر على العلماء وقام بالحكم عليهم بالتضليل والتشنيع بجهالته، ولعدم قدرته على فهم ما قالوه، ولو أنه التزم قدرَه، واعترف بجهله، فلم يتعرض لهم لِـما وقع في الغلط عليهم، والعلماءُ ـ كما قال النبي عليه السلام ـ هم ورثة الأنبياء(١).

وقال العلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ت ١٠٧٨هـ) في تعريف النبوة:

«وهي شرعاً: إيحاء الله تعالى لإنسان عاقل حرٍّ ذكر بحكم شرعي تكليفيٍّ، سواء أمره بتبليغه أم لا، كان معه كتاب أم لا، كان له شرع متجدد أم لا، كان له نسخ لشرع من

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، (٣٦٤٣). والترمذي في «سننه»، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، (٢٦٨٢). وابن ماجه في «سننه»، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، (٢٢٣). وقال الترمذي: ولا نعرف هذا الحديث إلا من حديث عاصم بن رجاء بن حيوة وليس هو عندي بمتصل هكذا حدثنا محمود بن خداش بهذا الاسناد، وإنما يروي هذا الحديث عن عاصم ابن رجاء بن حيوة عن الوليد بن جميل عن كثيـر بن قيس عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ وهذا أصح من حديث محمود ابن خداش ورأي محمد بن إسماعيل هذا أصح.

قبله أو بعضه أم لا، وكذا الرسالة إلا في اشتراط التبليغ؛ فإنه لا بدَّ منه في مفهومها»[1].

وتأمّلْ ـ بتفهُّم ـ ما ذكره من الفرق بين النبي والرسول، وحاصله: عين ما نقلناه عن العديد من العلماء قبله، وهو أن التبليغ ليس داخلاً في ماهية النبي، فهو يكون نبياً سواء أُمر بالتبليغ أو لا، بخلاف الرسول.

وقال **الإمام الماوردي** (ت ٤٥٠هـ) في «**أعلام النبوة**»:

فصل: الفرق بين الأنبياء والرسل:

فأما الفرق بين الأنبياء والرسل، فقد جاء بهما القرآن جمعاً ومفصلاً بقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢].

واختلف أهلُ العلم في الأنبياء والرسل على قولين:

أحدهما: أن الأنبياء والرسل واحد، فالنبي رسول، والرسول نبي، والرسول مأخوذٌ من تحمُّل الرسالة، والنبي مأخوذ من النبأ ـ وهو الخبر، إن هُمز ـ لأنه مُخبِرٌ عن الله تعالى، ومأخوذ من النبوة ـ إن لم يهمز ـ وهو الموضع المرتفع، وهذا أشبه؛ لأن محمداً ﷺ قد كان يُخاطب بهما.

والقول الثاني: أنهما يختلفان؛ لأن اختلاف الأسماء يدلُّ على اختلاف المسمّيات، والرسول أعلى منزلةً من النبي، ولذلك سُمّيت الملائكة رُسلاً ولم يسموا أنبياء، واختلف من قال بهذا في الفرق بينهما على ثلاثةِ أقاويلَ:

أحدها: أن الرسول: هو الذي تنـزل عليه الملائكة بالوحي، والنبي: هو الذي يوحى إليه في نومه.

---

(١) «إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد»، ص٢٢٠، من طبعة دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠١.

والقول الثاني: أن الرسول: هو المبعوث إلى أمة، والنبي: هو المحدث الذي لا يُبعث إلى أمة. قاله قطرب.

والقول الثالث: أن الرسول: هو المبتدئ بوضع الشرائع والأحكام، والنبي: هو الذي يحفظ شريعة غيره. قاله الجاحظ»[1].

وقال الإمام التفتازاني في «**شرح المقاصد في علم الكلام**»:

«المبحث الأول: النبي: إنسانٌ بعثه الله لتبليغ ما أُوحي إليه، وكذا الرسول، وقد يُخَصُّ بمَنْ له شريعةٌ وكتاب، فيكون أخصَّ من النبيِّ، واعتُرِضَ بما ورد في حديثٍ من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو مَن له كتابٌ أو نسخٌ لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبيُّ قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام.

وفي كلام بعض المعتزلة: أنّ الرسول: صاحبُ الوحي بواسطة الملك، والنبيّ: هو المخبر عن الله تعالى بكتاب، أو إلهام، أو تنبيه في المنام»[2].

---

(١) «أعلام النبوة» للماوردي (١: ٧٠).

(٢) «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (٢: ١٧٣)، وهي الطبعة المصورة عن طبعة مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة بالآستانة سنة ١٣٠٥ هـ، وقال الإمام العلامة السعد التفتازاني هناك:

«المقصد السادس: في السمعيات.

وفيه فصول أربعة: مباحث النبوة، ومباحث المعاد، ومباحث الأسماء والأحكام وما يلايمها، ومباحث الإمامة.

قال: الفصل الأول: في النبوة.

وفيه مباحث، وهو: كون الإنسان مبعوثاً من الحقِّ إلى الخَلْقِ، فإنْ كان «النبيُّ» مأخوذاً من النَّبْوة وهو الارتفاع؛ لعلو شأنه واشتهار مكانه، أو من النبي بمعنى الطريق؛ لكونه وسيلة إلى الحق تعالى، فالنبوة ـ على الأصل ـ كالأبوة، وإن كان من النبأ، وهو الخبر؛ لإنبائه عن الله تعالى، فعلى قلب الهمزة واواً، ثم الإدغام كالـمُروّة». اهـ.

ومن الآيات التي بذلك العلماء الأعلام جهوداً عظيمة في فهمِها واستنباط الفرق بين النبي والرسول منها، قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢].

قال الإمام الرازي في «التفسير الكبير»:

«أما قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، ففيه مسائل:

المسألة الأولى: من الناس من قال: الرسول: هو الذي حُدِّث وأُرسل، والنبيُّ: هو الذي لم يُرسل، ولكنه أُلهم أو رأى في النوم.

ومن الناس من قال: إنَّ كلَّ رسول نبيٌّ، وليس كل نبي يكون رسولاً، وهو قول الكلبي والفراء.

وقالت المعتزلة: كلُّ رسول نبيٌّ، وكل نبيٍّ رسول، ولا فرق بينهما، واحتجوا على فساد القول الأول بوجوه:

أحدها: هذه الآية؛ فإنها دالّةٌ على أن النبي قد يكون مرسلاً، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ﴾ [الأعراف: ٩٤].

وثانيها: أن الله تعالى خاطب محمداً مرة بالنبي، ومرة بالرسول؛ فدل على أنه لا منافاة بين الأمرين، وعلى القول الأول المنافاةُ حاصلة.

وثالثها: أنه تعالى نصّ على أنه خاتم النبيين.

ورابعها: أن اشتقاق لفظ «النبي» إما من النبأ ـ وهو الخبر ـ أو من قولهم: نبأ، إذا ارتفع. والمعنَيان لا يحصلان إلا بقَبول الرسالة.

أما القول الثاني[١] فاعلم أن شيئاً من تلك الوجوه[٢] لا يُبطله، بل هذه الآيةُ دالّةٌ عليه؛ لأنه عطف النبي على الرسول، وذلك يوجب المغايرة[٣]، وهو من باب عطف العامّ على الخاص[٤].

وقال في موضع آخر: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الزخرف: ٦] وذلك يدلُّ على أنه كان نبياً فجعَله الله مُرسَلاً، وهو يدلُّ على قولنا[٥]، وقيل لرسول الله ﷺ: كم المرسلون؟ فقال: «ثلاث مئة وثلاثة عشرة». فقيل: وكم الأنبياء؟ فقال: «مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الجم الغفير»[٦].

---

(١) وهو قول من قال: كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً.

(٢) أي: الوجوه التي ذكرها المعتزلة.

(٣) أي: يوجب المغايرة لا التنافي، ولا يصحح الترادف كما قال المعتزلة. فالإمام الرازي يقول: إن الآية تدلُّ على إفساد قول المعتزلة بالترادف.

(٤) أي: إن العلاقة بين النبي والرسول هي علاقة العام والخاص المطلق، كما قرره الإمام السنوسي وغيره، وقد تبين لك بما نقلناه لك من الأقوال سابقاً.

(٥) يعني أن الإمام الرازي يختار أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، وهو قول الجمهور كما تعلم. ولكنه يريد أن يحقق الفرق بينهما فيما يأتي.

(٦) أخرجه أحمد في «مسنده» من حديث أبي ذر رضي الله عنه، (٢١٥٤٦)، (٣٥: ٤٣٢). بلفظ طويل. ولفظه: أتيت رسول الله ﷺ وهو في المسجد فجلست فقال: يا أبا ذر هل صليت قلت: لا قال: قم فصل قال: فقمت فصليت ثم جلست فقال: يا أبا ذر تعوذ بالله من شر شياطين الإنس والجن قال قلت يا رسول الله وللإنس شياطين قال: نعم قلت يا رسول الله الصلاة قال: خير موضوع من شاء أقل ومن شاء أكثر قال قلت يا رسول الله فما الصوم قال فرض مجزئ وعند الله مزيد قلت يا رسول الله فالصدقة قال أضعاف مضاعفة قلت يا رسول الله فأيها أفضل قال جهد من مقل أو سر إلى فقير قلت يا رسول الله أي الأنبياء كان أول قال آدم قلت يا رسول الله ونبي كان قال نعم نبي مكلم قال قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاث مئة وبضعة عشر جماً غفيراً وقال مرة خمسة عشر قال قلت يا رسول الله آدم أنبي كان قال نعم نبي مكلم قلت يا رسول الله أيما أنزل عليك أعظم قال آية الكرسي ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

إذا ثبت هذا فنقول: ذكروا في الفرق بين الرسول والنبي أموراً:

أحدها: أن الرسول مِن الأنبياء: مَن جمع إلى المعجزة الكتابَ المنزل عليه، والنبيُّ غير الرسول: من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أُمر أن يدعوَ إلى كتابِ مَن قبلَه.

والثاني: أن من كان صاحبَ المعجزة وصاحبَ الكتاب ونسخَ شرع من قبله؛ فهو الرسول(١)، ومن لم يكن مستجمعاً لهذه الخصال؛ فهو النبيُّ غيرُ الرسول(٢).

---

(١) أي: إن أصحاب القول الثاني يزيدون ـ في شرط الرسول عن أصحاب القول الأول ـ: أنه جاء بنسخ رسالة من قبله.

(٢) تلاحظ من هذا: أن أصحاب القولين اتفقوا على أن ما يميز النبي، وقد ذكره الإمام الرازي رحمه الله تعالى، بقوله في الأول: «والنبي غير الرسول: من لم ينزل عليه كتاب **وإنما أمر أن يدعو إلى كتاب من قبله**».

وتأمل في قوله: «وإنما أمر أن يدعو إلى كتاب من قبله». أي: إن كليهما اتفق على أن النبيّ يدعو إلى كتاب من قبله، **فالنبي يكون مأموراً بالتبليغ لِـما أوحي به إلى رسولٍ غيره**.

وعلى القول بأن الكتاب هو الشريعة مطلقاً، وليس من الضرورة أن ينزل معه كتاب له اسم كالقرآن والزبور والإنجيل.

فممن قال بهذا الفرق بينهما ـ بعد التسليم بأن العلاقة العموم المطلق ـ الإمام البيضاوي في «تفسيره»، فقد قال (٤: ١٣٣):

«﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] الرسول: من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس إليها، والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق، كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام، ولذلك شبه النبي ﷺ علماءَ أمته بهم.

فالنبـيُّ أعمُّ من الرسول، ويـدلُّ عليه أنّه عليه الصلاة والسلام سئل عن الأنبياء فقال: «مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً». قيل: فكم الرسل منهم. قال: «ثلاث مئة وثلاثة عشر جمّاً غفيراً».

وقيل: الرسول: من جمع إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبي غير الرسول: من لا كتاب له.

وقيل: الرسول: من يأتيه الملك بالوحي، والنبي: يقال له ولمن يوحى إليه في المنام». اهـ.

وسوف يأتي كلام مستقل على ما ذكره الإمام البيضاوي إن شاء الله. ونلاحظ أن الإمام البيضاوي قد ضعّف القول الذي اختاره الإمام الرازي.

وهؤلاء يلزمهم أن لا يجعلوا إسحاق ويعقوب وأيوب ويونس وهارون وداود وسليمان رسلاً؛ لأنهم ما جاؤوا بكتاب ناسخ[(١)].

والثالث: أن من جاءه الملك ظاهراً وأمره بدعوة الخلق؛ فهو الرسول، ومن لم يكن كذلك بل رأى في النوم كونه رسولاً أو أخبره أحدٌ من الرسل بأنه رسول الله؛ فهو النبي الذي لا يكون رسولاً، وهذا هو الأَولى». اهـ[(٢)].

---

(١) اعترض الإمام الرازي على القول الثاني في تمييز الرسول، فقال: إن من اشترط فيه أن يكون ناسخاً لشرع من قبله، فيلزمهم أن لا يكون هؤلاء الرسل عليهم الصلاة والسلام ـ الذين ذكرهم الإمام الرازي ـ رسلاً.

(٢) «التفسير الكبير» للرازي (٢٣: ٤٣).

ومن قال بهذا القول الإمام البغوي في «تفسيره» (٣: ٢٩٣):

قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ﴾ وهو: الذي يأتيه جبريل بالوحي عياناً، ﴿وَلَا نَبِيٍّ﴾ وهو: الذي يكون نبوته إلهاماً أو مناماً، وكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً». اهـ.

فالإمام البغوي إذن مخالف لمن خالف بالترادف، وقائلٌ بهذا الفرق الذي اختاره الإمام الرازي، ولكن الإمام البغوي لم ينصَّ على ما لو أخبره بنبوته رسولٌ غيره.

وقال به أيضاً الإمام الواحدي في تفسيره فقال: «﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ﴾، وهو: الذي يأتيه جبريل عليه السلام بالوحي عياناً، ﴿وَلَا نَبِيٍّ﴾ وهو: الذي تكون نبوته إلهاماً ومناماً». اهـ.

واختار الثعالبيُّ أيضاً هذا القول فقال في «تفسيره» (٧: ٣٠):

«﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ﴾ وهو: الذي يأتيه جبرئيل بالوحي عياناً وشفاهاً، ﴿وَلَا نَبِيٍّ﴾ وهو: الذي تكون نبوّته إلهاماً أو مناماً». اهـ.

ظاهر هذا القول الذي اختاره الإمام الرازي في الفرق بين النبي والرسول: أن كليهما مأمور بالتبليغ، ولا يشترط في أحدهما أن يكون معه كتاب أو شرع أو نسخٌ لبعض شرع من قبله، بل الضابط في تمييز الرسول عن النبي ـ عنده ـ: أن من جاءه الوحي ظاهراً ـ أي: عياناً ـ في حالة الصحو لا النوم، وأخبره أنه مأمور بدعوة الخلق إلى الله تعالى؛ فهو رسول، ومن رأى في النوم أنه رسول أو أخبره أحدُ الرسل غيرَه أنّه رسول وأمره بدعوة الخلق إلى الله تعالى؛ فهو نبي لا رسول. =

إذن فإن الإمام الرازي ينفي القول بالترادف، وهو يؤكد أيضاً على أن من فرق بين النبي والرسول بأن النبي مأمور بالتبليغ لرسالة رسوله غيره، ولم يؤمر بتبليغ ما أوحي به إليه خاصة، فهذا أحد أقوال العلماء المعتبرين، خلافاً لمن فهم الأمر غلطاً لجهله، واعتبر من قال بذلك خارجاً عن أقوال أهل السنة. وبقي القول بأن النبي هو الذي أوحي إليه في المنام، فهذه هي الأقوال الثلاثة التي ذكرها الإمام الرازي(١).

ويفهم من ذلك كله أنه لا أحد قال إن النبي غير مأمور بالتبليغ مطلقاً، لا إلى ما أوحي إليه ولا إلى ما أوحي إلى غيره.

وقال العلامة أبو السعود في «تفسيره»:

«﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] الرسول: من بعثه الله تعالى بشريعة جديدة يدعو الناس إليها، والنبي: يعمُّه ومَن بعثه لتقرير شريعة سابقة، كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام؛ ولذلك شبّه ﷺ علماءَ أمته بهم؛ فالنبيُّ أعمُّ من الرسول.

ويدل عليه أنه ﷺ سُئل عن الأنبياء. فقال: «مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً». قيل: فكم الرسل منهم؟ فقال: «ثلاث مئة وثلاثة عشر جمّاً غفيراً».

= وقد ردَّ العلامة الألوسي هذا القول في «تفسيره» فقال: «وهذا أغرب الأقوال، ويقتضي أن بعض الأنبياء عليه السلام لم يوح إليه إلا مناماً وهو بعيد، ومثله لا يقال بالرأي». اهـ. وسيأتي هذا النقل قريباً.

(١) وقد ذكر هذه الأقوال الثلاثة السمعاني في «تفسيره» (٣: ٤٤٧) فقال:

«وأما الكلام في الرسول والنبي؛ فقال بعضهم: هما سواء. وفرّق بعضُهم بينهما؛ فقال: الرسول: هو الذي يأتيه جبريل عليه السلام بالوحي، والنبي: هو الذي يأتيه الوحي في المنام أو يلهم إلهاماً. ومنهم من قال: الرسول: الذي له شريعة يحفظها، والنبي: هو الذي بُعث على شريعة غيره فيحفظها. وقد قالوا: كل رسول نبي، وليس كل نبي برسول». اهـ.

وقيل: الرسول: من جمع إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبيُّ غير الرسول: مَن لا كتابَ له.

وقيل: الرسول: من يأتيه الملك بالوحي، والنبي: يُقال له ولِـمن يُوحى إليه في المنام». اهـ[١].

ويمكن أن يُفهم من كلامه أن المقصود بالشريعة: ما يعم الكتاب وسواه، وإن لم يكن له اسمٌ كالتوراة والإنجيل والقرآن، وأما الكتاب فهو أخصُّ.

ولم يذكر أبو السعود قيدَ النسخ في القول الثاني، بخلاف الأول؛ فإنه ذكره كما يُفهم من قوله: «شريعة جديدة»، غير أنه قد يقال: إن كلمة «جديدة» لا تدلُّ فقط على النسخ، بل تصدق أيضاً فيما لو أُرسل إلى قوم لم يُرسل إليهم أحدٌ من الأنبياء والرسل، فتكون شريعتُه جديدة ولا يصدُق عليها أنها ناسخة.

فالجواب: إن هذا يصحُّ لو سلّمنا أنه يوجد قومٌ لم يُرسل إليهم اللهُ تعالى رسولاً.

فالحاصل من ذلك: أن كل شريعة جديدة فهي لا بدَّ أن تكون ناسخةً لِـما سبَقَها أو بعضٍ ما سبقها. والله أعلم.

ونلاحظ أن العلامة أبا السعود قد ضعّف القولَ الذي اختاره الإمامُ الرازي.

وقال الإمام القرطبي في «تفسيره: الجامع لأحكام القرآن» (١٢: ٨٠):

قال العلماء: إن هذه الآية مشكلة من جهتين؛

إحداهما: أن قوما يرون أن الأنبياء صلوات الله عليهم فيهم مرسلون وفيهم غير مرسلين.

وغيرهم يذهب إلى أنه لا يجوز أن يقال نبي حتى يكون مرسلا؛ والدليل على صحة

---

(١) «تفسير أبي السعود» (٦: ١١٣).

هذا قول تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي فأوجب للنبي ﷺ الرسالة، وأن معنى نبي أنبأ عن الله عز وجل ومعنى أنبأ عن الله عز وجل الإرسال(١).

بعينه وقال الفراء الرسول الذي أرسل إلى الخلق بإرسال جبريل عليه السلام إليه عياناً والنبي الذي تكون نبوته إلهاماً أو مناماً؛ فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً.

قال المهدوي: وهذا هو الصحيح أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً.

وكذا ذكر القاضي عياض في كتاب «الشفا»؛ قال: والصحيح والذي عليه الجمُّ الغفير: أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، واحتج بحديث أبي ذر، وأنَّ الرسل من الأنبياء ثلاث مئة وثلاثة عشر، أولهم آدم، وآخرهم محمد ﷺ». اهـ(٢).

---

(١) ولكن العطف في الآية يدل على التغاير بينهما، وإلا لانعدم فائدة العطف. وقد ذكرنا أن القول بالترادف هو ظاهر كلام السعد التفتازاني، ولكن النسفي في تفسيره ضعف القول بالترادف وقال: «﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ﴾ من لابتداء الغاية ﴿مِن رَّسُولٍ﴾ ﴿مِن﴾ زائدة لتأكيد النفى ﴿وَلَا نَبِيٍّ﴾ هذا دليل بين على ثبوت التغاير بين الرسول والنبي بخلاف ما يقول البعض: إنهما واحد، وسئل النبي ﷺ عن الأنبياء فقال: «مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً» فقيل: فكم الرسل منهم؟ فقال: «ثلاث مئة وثلاثة عشر»، والفرق بينهما: أن الرسول: من جمع إلى المعجزة الكتابَ المنزل عليه، والنبي: من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أُمر أن يدعوَ إلى شريعةِ مَن قبله. وقيل: الرسول: واضع شرع، والنبي: حافظ شرع غيره». اهـ.

وقال العلامة الألوسي في تفسيره «روح المعاني» (١٧ : ١٧٢) ذاكراً هذه الدلالة على الفرق بينهما: «وعطف ﴿نَبِيٍّ﴾ على ﴿رَّسُولٍ﴾ يدل على المغايرة بينهما، وهو الشائع، ويدل على المغايرة أيضاً ما روي أنه ﷺ سئل عن الأنبياء، فقال: «مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً» قيل: فكم الرسل منهم؟ قال: «ثلاث مئة وثلاثة عشرة جماً غفيراً». وقد أخرج ذلك ـ كما قال السيوطي ـ أحمد وابن راهويه في مسنديهما من حديث أبي أمامة، وأخرجه ابن حبان في «صحيحه»، والحاكم في «مستدركه» من حديث أبي ذر، وزعم ابن الجوزي أنه موضوع وليس كذلك، نعم قيل في سنده ضعف جُبر بالمتابعة، وجاء في روايةِ الرسل ثلاث مئة وخمسة عشر». اهـ.

(٢) «تفسير القرطبي» (١٢ : ٨٠).

وقال العلامة الألوسي في «تفسيره: روح المعاني»:

واختلفوا هنا في تفسير كلٍّ منهما[١]؛ فقيل: الرسول: ذكر حرٌّ بعثه الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه، والنبيُّ: يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق، كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام.

وقيل: الرسول: ذكر حرٌّ بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم، وإن لم يكن جديداً في نفسه، كإسماعيل عليه السلام؛ إذ بُعث لجرهم أولاً، والنبيُّ: يعمُّه ومن بُعِثَ بشرع غير جديد كذلك.

وقيل: الرسولُ: ذكر حرٌّ له تبليغٌ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابق، والنبيُّ: من أُوحي إليه ولم يُؤمر بتبليغٍ أصلاً، أو أعمُّ منه ومن الرسول.

وقيل: الرسول من الأنبياء: من جمع إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه، والنبي غير الرسول: من لا كتاب له.

وقيل: الرسول: من له كتابٌ أو نسخ في الجملة، والنبي: من لا كتاب له ولا نسخ.

وقيل: من يأتيه الملك عليه السلام بالوحي يقظة، والنبي: يقال له ولِـمن يُوحى إليه في المنام لا غير؛ وهذا أغرب الأقوال، ويقتضي أنّ بعض الأنبياء عليه السلام لم يوح إليه إلا مناماً، وهو بعيدٌ، ومثله لا يُقال بالرأي[٢].

---

(١) أي: تفسير كلٍّ من لفظ «النبي» و«الرسول».

(٢) وربما يشير الإمام الألوسي بهذا القول إلى الإمام الرازي وغيره ممن قالوا بالإلهام والمنام، وأنت تعلم أن الإمام الرازي وغيره ـ كالبغوي ـ لم يقولوا: إن الوحي لا يكون إلى النبي إلا بالمنام، بل قالوا: «إن من جاءه الملك ظاهراً وأمره بدعوة الخلق فهو الرسول ومن لم يكن كذلك بل رأى في النوم كونه رسولاً أو أخبره أحد من الرسل بأنه رسول الله فهو النبي». اهـ. =

وأنت تعلم أن المشهور: أنّ النبيَّ ـ في عُرف الشرع ـ أعمُّ من الرسول؛ فإنه: من أوحي إليه سواء أمر بالتبليغ أم لا، والرسول: مَن أُوحِيَ إليه وأُمِرَ بالتبليغ، ولا يصحُّ إرادةُ ذلك؛ لأنّه إذا قوبل العامُّ بالخاصّ يُراد بالعامّ ما عدا الخاصّ، فمتى أريد بالنبيِّ ما عدا الرسول، كان المراد به: من لم يؤمر بالتبليغ، وحيث تعلّق به الإرسال صار مأموراً بالتبليغ، فيكون رسولاً، فلم يبق في الآية بعد تعلُّق الإرسال: رسول ونبيٌّ مُقابِلٌ لَه، فلا بُـدَّ لتحقيق المقابلة أن يُرادَ بالرسول: مَن بُعِثَ بشرع جديد، وبالنبي: من بُعث لتقرير شرع من قبله، أو يراد بالرسول: من بعث بكتاب وبالنبيِّ: مَن بُعث بغير كتاب، أو يراد نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلق الإرسال بهما».اهـ[1].

ولْنُناقِش الآنَ ما قاله العلامة الألوسي في تفسير الآية، فإنه ابتدأ بتقرير قاعدة مشهورة راجحةٍ بين العلماء؛ كما عرفنا من النقول العديدة السابقة، وهي: أن النبي أعمُّ من الرسول مطلقاً.

ثم قال: إذا كان ذلك صحيحاً، فلا بدَّ أنه إذا ذُكر في مقامِ الأنبياءُ والرسل، فإنه نحمل نـفهم من ذلك إرادةَ المعنى الأعمّ من الأنبياء، وإرادةَ المعنى الأخصّ من الرسل.

وحيث إن الآية الكريمة تتكلم على إرسال الأنبياء، فهذا يستلزم أنّ إرسالهم هو الذي جعلهم رسلاً؛ فإن النبي يكون رسولاً بالأمر بالتبليغ مطلقاً؛ فيكون انضمام الإرسال إلى النبوة محصِّلاً لمعنى الرسالة، فيكون المعنى الحاصل مساوياً للرسول؛ لأنَّ

= فكلام الإمام الرازي يدلُّ على أنّ الذي يراه النبيُّ بالمنام الوحيُ بأنه نبي، ولم يقل: إنه لا يأتيه الوحي مطلقاً بأيِّ أمرٍ إلا مناماً؛ كما قال الألوسي!

وكلام العلامة الألوسي يدلُّ على أن الوحي مطلقاً لا يأتيه إلا مناماً، وهذا لم أرَ مَن صرَّح به.

(١) «تفسير الألوسي» (١٧: ١٧٢).

الرسول ليس إلا: النبي المأمور بالتبليغ، وهذا يستلزم عدمَ الفرق بين النبي والرسول.

ولكن، هذا الفهم لا يصحُّ إلا إذا كان المحقِّق لِـماهية الرسول هو عين الإرسال المذكور في الآية، بمعنى: أنه إذا كان الإرسال بمعنى التبليغ هنا، فكلُّ نبي أمر بالتبليغ مطلقاً[(١)] فهو قد صار رسولاً.

ولكن الظاهر من الآية غيرُ ذلك، فإن الإرسال المذكور هنا هو: مجرَّد الأمر بالتبليغ، وهذا ليس عينَ ما حصل به الإنباء، وليس عين الأمر الذي حصل به جعل الموحى إليه نبياً كذلك.

فلو كان كذلك، لَـما كان فائدة في ذِكر الرسول ثم ذِكر النبي، بل لاقتصر على ذِكر النبي؛ لأنه يعمُّ، ولم يعد.

وأيضاً: فلو كان هذا الأمر صحيحاً، لصار الرسولُ رسولاً مرتين وأكثر؛ لأنَّ كلَّ إرسال وأمرٍ بالتبليغ ـ إذا فرضناه ـ يُصيّر المأمور نبيّاً أو رسولاً، وهذا باطل؛ لأنَّ النبوة ليست أمراً منقطعاً يتجدّد كل آن وزمان! بل هي حاصلةٌ بالإيحاء الذي حصل لأول مرة؛ فإن سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام قد صار نبيّاً لـما نزل عليه جبريل عليه السلام لأول مرة، ثم استمرت نبوته بعد ذلك بنفس ذلك النزول والوحي، ولم تتجدّد له مرّةً بعد مرّة.

ثم لو كان الإرسال ـ بمعنى الأمر بالتبليغ ـ هو المحقّق لِـماهية الرسول، وفرضنا عدم انقطاعها بعد ذلك، فإنه يلزمُ تحصيلُ الحاصل، وهو محال.

إذن؛ فالتحقيق: أن الإرسال المذكور في الآية، ليس هو الذي به صار النبيُّ رسولاً، وليس هو الذي صار به الرسول رسولاً، بل المراد به: الإرسال اللغوي.

---

(١) أي: سواءً كان المأمور بتبليغه هو عين ما أوحي به إليه، أم كان ما أوحي به إلى غيره من الرسل.

فيصير معنى الآية: إن كل رسول أو نبيٍّ أمرناه بتبليغِ ما أُمر بتبليغه[١]، فإنه يحصل معه ما ذُكر من فعل الشيطان... إلخ.

وعلى هذا القول والتوجيه للآية الكريمة، فلا ينتج المحظورُ الذي ذكره العلامة الألوسي.

شبه المنكرين للنبوات:

ذكر الإمام التفتازاني ـ وغيرُه من العلماء الأعلام من المتقدمين والمتأخرين ـ أن المنكرين للنبوة طوائفُ بحسب الأسس التي جعلتهم ينكرونها.

أولاً: منهم من قال باستحالتها، قال السعد: «ولا اعتداد بهم»[٢].

وهؤلاء المنكرون لأصل النبوة بنَوا استحالتَها على أمور معيّنة، منها: أن الإله الواجب الوجود يستحيل ـ إذا كان منزَّهاً عن الجهة والحدّ ـ أن يوحي إلى أي أحد ممن هو محدودٌ أو له جهة، أيّاً كان هذا الاتصال، وهذه الدعوى بلا بينة ولا دليل، وإن حاول بعضُهم في هذا العصر أن يؤكّدها ببعض رسومٍ وتمويهاتٍ وترتيباتٍ لا تخفى على العاقل، زعَم فيها أن الفِعل ينافي القِدَم، وينافي التنزُّه عن الحدّ والجهة، ولا يُمكن أن يأتي بدليل على ذلك[٣].

ولكن العجيب أن بعض الإسلاميين قد يوافقونه على هذه الدعوى أعني أن الله

---

(١) والذي أمر الرسول بتبليغه هو ما أوحي إليه، والذي أمر النبي بتبليغه هو ما أوحي به إلى رسول غيره.

(٢) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٥).

(٣) وقد كتبت كتاباً للرد على بعض العلمانيين الذين ألفوا في إثبات هذا الأمر كتاباً، سميته (نقض الأسس النظرية والعملية للإلحاد) أرجو أن يصدر قريباً.

تعالى إذا كان فاعلاً فإنه يجب أن يكون في جهة، وأنه إذا لم يكن في جهة بل كان منزهاً عن الجهات والأمكنة، فإنه يستحيل أن يكون فاعلاً، وخصوصاً الذين يقولون: إن الله تعالى جسمٌ وفي جهة، وكلُّ فاعل يجب أن يكون في جهة، ولا بد أن يكون في حيّز، بل كلُّ موجود يجب أن يكون عندهم في جهة وحيّز ومكان محدودٍ، وحقيقة قول هؤلاء نفيُ وجود الإله الحق، وإن كانوا لا يلتزمون به، ونفيُ فاعليةِ الإله الحق وخلقِه لأيّ أمر في العالَـم، ولذلك ترى هؤلاء يزعُمون أن المنزّهين لله تعالى عن الجهة والحيّز معطلون لله؛ لأنّهم يلزمونهم بحقيقة معتقدهم الذي ذكرناه لك.

ولـما كانت مزاعمُ هؤلاء المنكرين للنبوة ـ على وجه الاستحالة العقلية ـ لا قيمةَ لها عند العقل، فقد قال السعد: «إنهم لا اعتدادَ بهم».

ثانياً: منهم من قال بعدم الاحتياج إليها؛ كالبراهمة جمع من الـهند أصحاب برهام[1]، وهؤلاء قالوا: إن ما يأتي به الأنبياء:

---

(١) ومن العلماء من يطلق عليه براهم، والبراهمة من فرق الهنود، ومنهم من يقول بالتوحيد لكنهم ينفون النبوات، وقرر براهما أو براهم استحالة ذلك في العقول بوجوه:

منها أن قال: إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً؛ فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حريم الهيمية.

ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً؛ وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا... وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه. =

ـ إما أن يكون موافقاً للعقول أو مخالفاً لها، فإن كان موافقاً لها، فلا حاجةَ لنا إلى إخبارهم، وإن كان مخالفاً، فلا يُمكن قَبوله؛ لأنَّ كل ما يخالف العقول مردودٌ.

وهذه الحجة ـ وإن بدت لبعض الناس قويةً ـ إلا أنها مغالطية مبنيّة على نوع سفسطة، فإن ما يأتي به الأنبياءُ الصادقون، بعضُه تعرفه العقول، وبعضُه لا يمكن أن تعرفه إلا عن طريقهم، ولكنها لا يُمكن أن تُنكره؛ لأنَّ الأنبياء الصادقين لا يُمكن أن

= ومنها أن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً؛ والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم، وكذلك ذبح الحيوان، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان، وتحليل ما ينقص من بنيته... وغير ذلك، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

ومنها أنه قال: إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل؛ يأكل مما تأكل، ويشرب مما تشرب؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً؛ فأي تميز له عليك؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من ساوى خبره.

﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [إبراهيم: ١١] فإن اعترفتم بأن للعالم صانعاً وخالقاً وحكيماً؛ فاعترفوا بأنه آمر وناه، حالك على خلقه، وله في جميع ما نأتي ونذر، ونعمل ونفكر، حكم، وأمر. وليس كل عقل إنساني على استعداد ما يعقل عنه أمره، ولا كل نفس بشرى بمثابة من يقبل عنه حكمه؛ بل أوجبت منته ترتيباً في العقول والنفوس، واقتضت قسمته أن يرفع ﴿بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢]؛ فرحمة الله الكبرى هي النبوة والرسالة، وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة. [انظر الملل والنحل للشهرستاني، في الباب الرابع آراء الهند، الفصل الأول، ص٥٧٥، مكتبة فياض].

يأتوا بما تُحيله العقول، وقد اتفق على ذلك الأعلام من المسلمين، فما يأتي به الأنبياء قسم منه قد لا تدركه العقول استقلالاً، ولكنها لا تجد عندها ما تُنكره به، فلا تحكم عليه بالإحالة، بل تحكم عليه بالجواز.

فإن زعموا أنـّا لا نستفيد من القسم الأول المعلوم للعقول، أبطلنا لهم دعواهم هذه، وأوردنا لهم أمثلة كثيرة على ما تشتمل عليه الشريعة من الحكم الأصلية والعقلية والتشريعية، ما لو أنفق البشر قروناً عديدة فلن يصلوا إليه، أو لو وصلوا إليه فبعد تجارب وخسائر تصيبهم حتى يتعلموا عن طريق التجربة والخطأ، ولكن المعارف التي تأتينا عن طريق الأنبياء توفر علينا ذلك كله، ونتمكن من معرفة نجاعتها وفائدتها لنا بأقرب سبيل. وبذلك يثبت أنا نستفيد مما تأتينا به الأنبياء من هذا القسم.

والبشر لو تُركوا وحدَهم لترتيبِ أمورهم وتنظيمِ أمور حياتهم، لفسدت أمورُهم وتنازعتـهم المظالِـمُ والأهواء كما نراه جليّـاً في العالم، ولكن الأنبياء يُبلغون الشرائعَ العادلة التي تقود الإنسان إلى الكمال الملائم له، وتختصر لهم الزمان، وتَصرفهم عن الظلمات الدنيوية، وتساعدهم على الأخذ على يد الظالـم بما تُثبته من أحكام في غاية الحكمة.

فإن الطالب المبتدئ لا يستغني عن الأستاذ، مع أن هذا الطالب يُمكنه أن يعرف ما يُعلّمه إياه الأستاذ مع تطاوُل الأزمنة، فكيف لو انسدّت الطرُق لمعرفة الحقّ ـ في كثير من التفاصيل ـ إلا عن طريق الأنبياء والرسل، إلا بعد قرون متطاولة وتجاربَ تُودي بالأمم العظيمة والأجيال الكثيرة.

ثالثاً: «منهم مَن لزم ذلك مِن عقائدهم؛ كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمِه بالجزئيات، وظهور الملَك على البشر ونزوله من السماوات»[1].

---

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٥).

فالفلاسفة ـ وإن كانوا لا يصرحون بإنكار النبوات ـ لكنهم يلزمهم ذلك بما يقرّرونه من قواعدَ يزعُمون أنها عقلية، كقولهم بنفي الإرادة عن الله تعالى، ونفيِ علمه تعالى بالجزئيات، فكيف يُتصوّر من هؤلاء أن يقولوا بالنبوات التي تقرّر أحكاماً جزئية، وتتكلّم في معارف تفصيلية، إخباراً عن الإله تعالى وجلّ.

ولذلك فقد رأينا الفلاسفة يحاولون إعادةَ تفسير ظهور النبوات بطريقةٍ تُلائم حقيقةَ مذاهبهم، فكيف لو علمنا أن بعض المتفلسفة ـ وخصوصاً الصابئة منهم ـ يمنعون اتصال الملائكة بالبشر، ويُحيلون مخاطبتهم معهم، ونزولهم من السماوات إلى الأرض، فكيف يستقيم ـ على مذهب هؤلاء ـ إثباتُ نبوة الأنبياء، والحال أن إثبات النبوة والأنبياء متوقّفٌ على هذه الأمور.

رابعاً: بعض الناس يُنكرون الأنبياء والنبوات لا بحقيقة أقوالهم، ولا بصرائحها، بل بأفعالِهم التي تظهر منهم، فتراهم مُصرّين على الخلاعة وعدم المبالاة بالشرائع الـمُنزَلة، وعلى نفي التكاليف ودلالة المعجزات، ولذلك تراهم يشكّكون في كل ما من شأنه أن يُقيم الحجة عليهم.

وما أقرب هؤلاء الناس من طائفة العلمانية من المعاصرين الذين لا يُقيمون وزناً للتكاليف الإسلامية، ويُبالغون في التشكيك في كل ما يمتُّ للدين من أمور النبوات، فيفسّرونها تفسيرات نفسية أو سياسية أو مصلحية، ويُنكرون الإعجاز، ويزعُمون أنه مجرد أمور حكم عليها المتقدمون من البشر بخرق العادة، وذلك لظروفهم العلمية في بعض الأزمان، وهؤلاء يزعمون أنها ممكنة واقعاً ولا شيء فيها من خرق العادات، وإذا بطلت صفة خرق العادة فيها، فلا دلالة لذلك على أمرٍ خاصٍّ، لا نبوة ولا غيرها.

بل بالغ بعضُهم وزعم أن ما يقرّره الأنبياءُ من رؤىً وملاقاة الملائكة والأخذِ عنهم ليس إلا تعبيراً عما يتراءى لهم في أوهامهم وخيالاتِهم، فيتصور الأنبياءُ ـ على زعم

هؤلاء ـ أن ما في خيالهم واقعٌ خارجاً، لذلك يندفعون إلى الدعوة إليه وحثّ الناس عليه، هكذا تراهم يفسرون حقيقة النبوة. قال السعد: «وهؤلاء آحادٌ وأوباشٌ من الطوايف لا طائفةٌ معيَّنة يكون لها ملّة ونِحلة»[1].

والحقيقة أن هؤلاء لا يستطيعون أن يأتوا إلا بدعاوى واستبعادات، ومجرد الدعاوى العارية عن البراهين لا تكفي لرد الوقائع الـمُحَسَّة، وأنى لهم أن يأتوا ببرهان واضح على إبطال النبوات أو ردِّ المعجزات الواردة على أيدي الأنبياء إلى أمور عادية كما يزعمون.

فلنستمع للإمام السعد يقرّر شُبههم ويبيّن الردّ عليها، قال رحمه الله تعالى ورفع درجته:

«وبالجملة للمُنكرين شبه:

الأولى: أن البعثة تتوقّف على علم المبعوثِ بأن الباعث هو الله تعالى، ولا سبيل إلى ذلك.

والجواب: المنع؛ لجواز أن ينصب دليلاً له، أو يخلق علماً ضرورياً فيه.

الثانية ـ وهي للبراهمة ـ: أن ما جاء به النبيُّ إما أن يكون موافقاً للعقل، حسناً عنده، فيُقبَل ويُفعَل، وإن لم يكن نبيٌّ، أو مخالفاً له قبيحاً عنده، فيُردُّ ويُترَك وإن جاء به النبيُّ، وأيا ما كان لا حاجةَ إليه.

فإن قيل: لعله لا يكون حسناً عند العقل ولا قبيحاً، قلنا: فيُفعل عند الحاجة؛ لأن مجرّد الاحتمال لا يعارض تنجُّز الاحتياج، ويُترك عند عدمها للاحتياط.

والجواب: أن ما يوافق العقلَ قد يستقلّ بمعرفته فيُعاضده النبيُّ ويؤكده بمنزلة الأدلة العقلية على مدلولٍ واحد، وقد لا يستقلّ، فيدلُّ عليه ويرشده.

---

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٥).

وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم، فيدفعه النبيُّ، أو يرفع عنه الاحتمال.

وما لا يُدرك حسنُه ولا قبحُه قد يكون حسناً يجب فعلُه، أو قبيحاً يجب تركه.

هذا مع أن العقول متفاوتةٌ، فالتفويض اليها مظنّـة التنازع والتقاتل ومُفضٍ إلى اختلال النظام، وأن فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حُسن الأشياء وقبحها؛ على ما تقدم.

الثالثة: أن العمدة في باب البعثة هي التكليف، وهو عبَثٌ لا يليق بالحكيم؛ إذ لا يشتمل على فائدةٍ للعبد لكونه في حقّه مضرّةً ناجزة ومشقّةً ظاهرة، ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع، وأيضاً منه شغل للقلب عما هو غاية الأعمال، ونهاية الكمال، أعني: الاستغراق في معرفته، والفناء في عظمته.

والجواب: أن مضارّه الناجزة قليلةٌ جدّاً بالنسبة إلى منافعها الدنيوية والأُخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة النبوية، فضلاً عن الكاشفين عن أسرارها الخفية، وإذا تأملتُم؛ فالتكليف صرفٌ إلى ما ذكرتُم، لا شغلٌ عنه على ما توهّمتُم.

الرابعة ـ وهي لأهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة ـ: إنا نجد الشرائع مشتملةً على أفعال وهيئاتٍ لا نشكُّ في أن الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها؛ كما نشاهد في الحج والصلاة، وكغسل بعض الأعضاء لتلوُّث بعضٍ آخرَ... إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون العقل.

والجواب: أنها أمور تعبُّدية اعتبرها الشارعُ ابتلاءً للمكلَّفين، وتطويعاً لنفوسهم، وتأكيداً لِـمَلَكة امتثالهم الأوامر والنواهي، ولعل فيها حِكماً ومصالحَ لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم، وقد أشار إليها بعضُ الخائضين في بحار أسرار الشريعة.

الخامسة: القدح في ثبوت المعجزة»[1].

---

(١) «شرح المقاصد»، (٢: ١٧٥). وقد بين الإمام السعد ما أوردوه على المعجزات ورد عليها في كتابه.

تعريف المعجزة ووجه دلالتها:

المعجزة: مأخوذ من «العجز» المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز: إثبات العجز؛ استُعير لإظهاره، ثم أُسند مجازاً إلى ما هو سببُ العجز، وجُعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما في «الحقيقة»، وقيل: للمبالغة كما في «العلّامة».

والمعجزة في العُرف: «أمرٌ خارق للعادة مقرونٌ بالتحدي مع عدم المعارضة»[1].

و لنُوضح فائدة القيود:

١ـ قيد (أمر): ليتناول الفعلَ؛ كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدمَهُ؛ كعدم إحراق النار.

ومَن اقتصر على الفعل جعل المعجزةَ هاهنا كونَ النار برداً وسلاماً، أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق.

٢ـ واحتُرز بقيدِ (المقارنة للتحدي): عن كرامات الأولياء، والعلامات الإرهاصية التي تـتقدّم بعثة الأنبياء، وعن أن يتخذ الكاذبُ معجزةَ من مضى من الأنبياء حجةً لنفسه.

٣ـ واحتُرز بقيد (عدم المعارضة): عن السحر و الشعبذة، ثم المراد بعدم المعارضة: أن لا يظهر مثلُه ممن ليس بنبيٍّ، وأما من نبيٍّ آخَرَ، فلا امتناع.

٤ـ وزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيداً آخر، وهو: أن يكون في زمان التكليف؛ لأن ما يقع في الآخرة من الخوارق ليس بمعجزة، ولأن ما يظهر عند ظهور أشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى؛ لكونه زمانَ نقض العادات.

وذكر الإمام التفتازاني بعض التعريفات الأخرى للمعجزة، فقال:

---

(١) «شرح المقاصد»، (٢: ١٧٦). والمراد بالعرف: الشرعيُّ لا الاجتماعي.

«ولهذا قال الشيخ أبو الحسن: هي فعل من الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق.

وقال بعض الأصحاب: هي أمر قصد به إظهار صدق من ادعى الرسالة»(١).

وهذا التعريف الذي اختاره العضُد في «المواقف»، فشرائطُ المعجزة كما قررها العضُد سبعة:

١ـ أن يكون فعلاً لله، أو ما يقوم مقامه.

٢ـ وأن يكون خارقاً للعادة.

٣ـ وأن يتعذّر معارضته؛ فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

٤ـ وأن يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليُعلم أنه تصديقٌ له، وهل يُشترط التصديق بالتحدّي؟ الأصحُّ: لا، بل يكفي قرائن الأحوال، مثل أن يُقال: إن كنتَ نبياً فأظهرْ معجزةً، ففعل.

٥ـ أن يكون موافقاً للدعوى، فلو قال: معجزتي أن أحييَ ميتاً، ففعل خارقاً آخرَ، لم يدلّ على صدقه.

٦ـ ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذِّباً له، فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضبّ، فقال: إنه كاذبٌ، لم يُعلم به صدقُه، بل ازدادَ اعتقادُ كذبه.

٧ـ أن لا يكون متقدماً على الدعوى، بل مقارناً لها؛ لأنَّ التصديق قبل الدعوى لا يُعقل، فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي قبلُ، لم يدلّ على صدقه ويُطالَب به بعدُ، فلو عجز كان كاذباً(٢).

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٢: ١٧٦)، و«المواقف» ص٣٣٩.

(٢) انظر: «المواقف»، للإمام عضد الدين الإيجي، ص٣٣٩-٣٤٠.

فائدة: قال الإمام التفتازاني:

«إنَّ عدَّ الإرهاصات من جملة المعجزات إنما هو على سبيل التغليب والتشبيه، والمحقّقون على أن خوارقَ العادات المتعلّقة ببعثة النبي: إذا كانت متقدمةً فإن ظهرت منه، فإن شاعت ـ وكان هو مظنة البعثة؛ كما في حق نبينا عليه السلام؛ حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة ـ فإرهاصٌ، أي: تأسيس لقاعدة البعثة، وإلا فكرامة محضة، وإن ظهرت من غيره، فإن كان من الأخبار، فكذلك ـ أي: إرهاص ـ أو كرامة، وإلا فإرهاص محض، كظهور النـور في جبين عبد الله، أو ابتلاءٌ كما إذا ظهرت على يدِ من ادّعى الألوهية، فإن الأدلة القطعية قائمةٌ على كذبه، بخلاف مدعي النبوة، فلهذا جوّزوا إظهارها على يد المتألّه دون المتنبّي»[1].

إمكان المعجزة:

والمعجزةُ فعلُ الله تعالى المختار، فليس فعلَ الطبيعة ولا عللها، ولا هي بالكسب والمجاهدة؛ كما يعتقد بعض المتفلسفة، ولا بالرياضة؛ كما يعتقد بعض المتزندقة.

وإمكانُـها ضروري؛ لأنَّ الله تعالى قادرٌ عندنا على كل الممكنات، ومن ضمنها المعجزات؛ فلا يحتاج الأمرُ إلى طلب الدليل على الإمكان بعد تصوُّر ذلك، والتصديق به.

وقد قدح بعضُ المنكرين للنبوة في المعجزات بوجوه أهمُّها:

الأول: أن تجويز خوارق العادات سفسطة؛ إذ لو جازت لجاز أن ينقلب الجبل ذهباً، والبحر دُهناً، والمدّعي للنبوة شخصاً آخرَ عليه ظهرت المعجزة، إلى غير ذلك من الـمُحالات.

---

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٦).

والجواب عنه: بأنَّ المراد بخوارق العادات: أمورٌ مُمكِنة في نفسها، ممتنعةٌ في العادة، بمعنى: أنها لم تجرِ العادةُ بوقوعها، والمراد بالعادة الصورة التي خلق الله تعالى عليها الكون كله، مما يمكن أن نلاحظة ونرى اطراده فنطلق عليه نواميس الكون، فما كان مخالفاً لنواميس هذا الكون المشاهد، فلا يصح عقلاً أن يقال عليه إنه محال عقلاً، لأن المحال لا يعرَّف بأنه ما خالف نواميس الكون، لأنها وضعية باختيار الله تعالى، ولا يجد العقل عند النظر فيها ما يستلزم الحكم عليها بالوجوب، كما تخيل بعض الفلاسفة، ولذلك نحكم على ما يخرج عن نواميس الكون مع استحضارنا كون الله تعالى قادراً، كانقلاب العصا حيةً، بالإمكان، بل إمكانها ضروري، وإبداعُها ليس أبعدَ من إبداء خلق الأرض والسماء وما بينهما، والجزمُ بعدم وقوع بعضها؛ كانقلاب الجبل والبحر، وهذا الشخص، وأمثالِ ذلك لا يُنافي الإمكانَ الذاتي.

وبعض المعاصرين من المائلين إلى الأفكار الحادثية والعلمانية يُنكرون المعجزات من هذا الباب[1]، فيقولون: إن تجويز المعجزات يؤدّي إلى إنكار العلوم، وجواب ذلك ظاهر، فإن العلوم والمعارف لا يُشترط فيها أن تكون مبنيةً على الضرورة العقلية التي لا تنخرم، بل بعضُها كذلك، وبعضها مبنيٌّ على العادات والتجريبيات، والعقل قد لا يُمكنه أن يعلم عِللَها في نفس الأمر، غاية ما يعرفهُ: أنها موجودة، وحالَ وجودها قد تكون دالّةً على بعض الأمور، وهذا هو المرادُ من المعجزات مع القول بإمكانها.

---

(١) انظر كتاب جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، ويميل إلى ذلك الدكتور أبو يعرب المرزوقي، ولا ننسى ما ذكره الفيلسوف الإنجليزي في كتابه مقالة في الفهم البشري، حيث تكلم فيه عن المعجزات ونقدها ونقد الاحتجاج بها، وأيضاً توماس بين الفيلسوف الإنجليزي وصاحب كتاب عصر العقل. وقد كانت كتابات أكثر المعاصرين في هذه المسألة اجتراراً لما كتبه هؤلاء الفلاسفة. وقد عرضنا نبذة كافية من ذلك في كتابنا (موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام)، الصادر عن دار الفتح، ص٢٥٤-٣٧٠.

فمن يتهمُ الأشاعرة أنهم إن جوزوا المعجزات ـ بهذه الصورة المذكورة ـ فإنهم ينكرون الضرورات والعلوم والمعارف، هو غافلٌ عن حقيقة ما يقول.

الثاني: بأنها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين؛ لأنّ أقوى طرقٍ نقلها التواترُ، وهو لا يفيد اليقين؛ لأن جواز الكذب على كلّ أحد، يُوجب جوازَه على الكلّ؛ لكونه نفس الآحاد، ولأنه لو أفاده لأفادَهُ خبر الواحد؛ لأن كلّ طبقة يُفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه: إن بقيت مفيدةً لليقين، وهكذا إلى الواحد، فظاهر، وإن لم تبقَ، كان المفيدُ هو ذلك الواحدَ الزائد، ولأنه غير مضبوط بعددٍ، بل ضابطُـهُ حصولُ اليقين، فإثبات اليقين به يكون دوراً.

والجواب عنه: بأنَّ المتواترات أحدُ أقسام الضروريات، فالقدح فيها بما ذُكر ـ مع أنه ظاهر الاندفاع ـ لا يستحق الجواب[1]، يعني: أنا لا نسلّم أن المتواترات مقدوحٌ فيها، ومقدوح في إفادتها العلمَ، بل الذي يقدح فيها هو من لم يعرف وجهَ تواترها، أما من عرفه فلا يُمكنه أن ينفكّ ـ ولو على الأقل بينه وبين نفسه دون أن يصرّح بذلك لغيره عناداً أو لغيره ـ عن العلم بها.

وجه دلالة المعجزة على صدق المدَّعي:

وجه دلالة المعجزة على صدق الرسالة: أنها ـ عند التحقيق ـ بمنزلة صريح التصديق؛ لـما جرت العادةُ به من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلمَ الضروري بصدقه؛ كما إذا قام رجلٌ في مجلس ملكٍ بحضور جماعة وادعى أنه رسولُ هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة فقال: هي أن يخالف هذا الملك عادته، ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد،

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٢: ١٧٧) مع شرح وزيادة. وقد بحث الإمام العضد وجوه التشكيكات في المعجزات بطريقة أخرى، فلتنظر في محله مع شرحه للسيد الشريف ففيها فوائد، ولكن ما ذكرناه هنا كافٍ في المقام.

ففعل؛ فإنه يكون تصديقاً له ومفيداً للعلم الضروري بصدقِه من غير ارتياب[١].

ولا مدخلَ لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري؛ لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية إليهم، وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيتٍ، ليس فيه غيره، ودونه حُجُبٌ لا يقدر على تحريكها أحدٌ سواه، وجعل مُـدّعي الرسالة حجتَه: أنّ الملك يحرّك تلك الحجب من ساعته، ففعل[٢]، فإن كل من شاهد ذلك ـ أو عَلِمه بالتواتر ـ يعلم قطعاً أنه رسول ذلك الملك.

وقد يشكّك بعض المشكّـكين في كون تلك المعجزة من عند الله تعالى، فيقول: لم لا تكون من عند غير الله تعالى، كتأثير الكواكب، أو لقوة نفْسِ مدّعي الرسالة، فإنه قد يتمكن عندئذٍ من التأثير بحسب ما يريد؛ ليوهم الناسَ صواب دعواه، وقد تكون حركةُ الملك ـ أو المعجزة عقيب التحدي ـ مجرّد احتمال بلا غرضٍ ولا فائدة منها، أو قد تكون حصلت توافقاً.

فالجواب: أنّ تلك الاحتمـالات والتجويزات العقلية مجرّدُ احتمالات لا دليلَ عليها، وما كان كذلك في مجال العلوم العادية لا يقوى على معارضة ما يثبُت بها من القطع وطمأنينة النفس بصدق المدّعي، فهي إذن لا تُـنافي العلوم العادية الضرورية القطعية، وإنّ مجرد الاحتمالات العقلية والافتراضات غير المدعمة بدليلٍ يُعينها لا تُنافي ولا تُعارض ما يقوم في النفس من العلوم العادية، ونحن نجد في نفوسنا أنا نقطعُ بحصول العلم بالصدق عقيبَ ظهور المعجزة من غير التفاتٍ إلى ما ذُكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات، كما يحصل في المثال المذكور وإن كان الملك ظلوماً غشوماً كذوباً لا يبالي بإغواء رعيّته والاستهزاء برسله[٣].

---

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٨).

(٢) المصدر السابق (٢: ١٧٨).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢: ٢٧٨) مع شرح وزيادة وتوجيه.

ومجرد حصول تلك المعجزة على يد مدّعي النبوة يدلُّ دلالة قاطعة على صدقه، وعلى تصديق الله تعالى إياه بما أظهره على يديه من أفعال دالّة على ذلك، فإن الله تعالى لا يُمكن تجويزُ الكذب عليه، فإن أفعاله هذه دالّةٌ على كلامه النفسي، والكلام النفسي لا يكون إلا مطابقاً لعلمه الكاشف عن الحقّ في نفسه، فإن الدالَّ يستحيل أن يكون غيرَ دالّ، فلو فرضنا الفعل دالاً، وأنا عرفنا ذلك بالعقل، فيستحيل فرْضُ أن دلالته على ما يدلُّ عليه ليست دلالة صحيحة؛ لأنَّ ما دلّنا عليه عقلاً هو كلام الله تعالى، وكلام الإله لا يكون كذباً قطُّ.

فإن كان المدعي صادقاً وحصل المعجزُ كانت الدلالة تامةً قاطعةً على كونه صادقاً، ولا يبقى بعد ذلك احتمالُ كذب الإله؛ لامتناع ذلك واستحالته عقلاً وعادة.

والدلالة العادية من شأنها أن تـدلّ على أن ما وقع، فإنه دالٌّ على ما دلَّ عليه، ووقوعُه معلوم بالحسّ، أما دلالته فبالعقل بتوسُّط العادة، فالعادة هنا واسطةُ الدلالة على الثبوت، فهي قاطعةٌ بذلك، وليس من شأن العادة أن تدلّ على استحالةِ ألا تقعَ المعجزةُ؛ لأنَّ عدم وقوعها مجرّد احتمال عقلي، أما نفسُ الدلالة فبالعادة القاطعة، والقطعُ لا ينقلب إلى غيره.

والسحرُ ليس مماثلاً لحقيقة المعجزة عند التحقيق، وإن كان قد يقال عليه: إنه خارقٌ لعادة الناس، ولكن المراد بذلك: أنه يخرق عادة الأغلب الأعمّ، ولكنه يكون بكسبِ الساحر وغيرِه من الذين يتعلمون السحر، فهو يكون مطّرداً داخلاً في الصورة التي خلق الله تعالى عليها هذا العالَـم، بخلاف المعجزة؛ فإنها خارجةٌ عن ذلك كلّه، وليست بكسب النبي، ولا يُمكن تعلُّمها.

ولا يضر في ذلك جهلُنا بحقيقة السحر، ولا بحقيقة كيفية تكوُّن المعجزة وظهورها، فيكفينا الجزمُ بهذه الأحكام.

والقاعدة المطّردة عند أهل السنة: أنه لا مؤثّر في الوجود إلا الله، وعلى ذلك فلا ترد أيٌّ من الاحتمالات المذكورة، والسحر ونحوه: إن لم يبلغ حد الإعجاز؛ كفلق البحر وإحياء الموتى، كما هو مذهبُ جميع العقلاء، فظاهر.

وإن بلغ فإمّا دون دعوى النبوة والتحدّي، فظاهر أيضاً؛ إذ لا يكون هناك قدحٌ في نبوة النبي.

أو مع بلوغ حد الإعجاز، ففي هذه الحالة فلا بدّ أن الله تعالى لا يخلق هذا السحرَ على يد ساحر يدعي النبوة، ولا بدَّ أنه يقدر غيرُه على معارضته إن خلَقَه، وإلا كان تصديقاً للكاذب، وإنه محالٌ، كما نصَّ عليه العضُد[1].

قال الإمام السعد: «مجرد إظهار المعجزة على يده يُفيدنا العلمَ بصدقه وبتصديق الله إياه من غير افتقارٍ إلى اعتبار كلام وإخبار، ومن هنا يصح التمسُّك بخبر النبي في إثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مرّ، وإلى هذا يشير ما قال إمام الحرمين: إنا نجعل إظهار المعجزة تصديقاً بمنزلة أن يقول: جعلتُه رسولاً، وأنشأت الرسالة فيه؛ كقولك: جعلتُك وكيلاً، واستَنَبْتُك لشأني؛ من غير قصد إلى إخبار وإعلام بما ثبت.

ومحصوله: أنه يُعتبر القول فيه إنشاءً لا إخباراً، وأما لو تمّ لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق، فلا إشكال»[2].

طرق العلم بنبوة سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام:

طريقُ الاستدلال على نبوة النبي عليه الصلاة والسلام هو المعجزة الدالة على نبوته، وهذا لا ينافي أن يدلّ عليها بطرق أخرى، وبخبر من ثبتَت عصمتُه كنصوص

---

(١) «المواقف» ص٣٤٦.

(٢) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٩).

التوراة والإنجيل التي لم تحرَّف، أو بخلقِ علمٍ ضروريٍّ كعلم الصديق رضي الله عنه، وأما ما استدلَّ به العلماء على نبوته عليه الصلاة والسلام بما شاع من أخلاقه وأحواله فعائدٌ إلى المعجزة، كما يظهر بأدنى نظر.

وأما ما نُقل عن الإمام الجويني وغيره: من أن الدليل هو المعجزة فقط، فهو محمولٌ على ما يصلح دليلاً للنبوة ـ على الإطلاق ـ وحجةً على المنكرين بالنسبة إلى كل نبيٍّ، حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب.

وقد احتجّ على ذلك بأن قال: «لا يمكن نصبُ دليل على النبوة سوى المعجزة؛ لأن ما يُقدّر دليلاً إن لم يكن خارقاً للعادة، أو كان خارقاً ولم يكن مقرونا بالدعوى؛ لم يصلح دليلاً؛ للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداءً»[1].

فإذا سُلِّم لنا ذلك، وهو مسلَّم من جماهير الإسلاميين، أي: إذا سُلّم لنا أن المعجزة تدلُّ على الصدق، وثبت لنا أنّ سيدَنا محمداً ﷺ ادّعى النبوة، وظهرت المعجزةُ على يده، فإن هذا لبرهانٌ أكيد على أن سيدنا محمداً عليه أفضل الصلاة والسلام نبيٌّ من الأنبياء الصادقين في دعوى النبوة.

فما بالك إذا انضم إلى ذلك شواهدُ من كتب السابقين تدلُّ على أن الأنبياء السابقين ـ كموسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام ـ كانوا يبشّرون أقوامهم بنبيّنا عليه أفضل الصلاة والسلام، ويطلبون منهم أن يؤمنوا به حالَ ظهوره؟ إن ذلك سيكون قاطعاً على ثبوت نبوة النبي الخاتم عليه الصلاة والسلام[2].

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٢: ١٧٩-١٨٠).

(٢) وقد قام كثير من العلماء والباحثين قديما وحديثاً بكتابة كتب خاصة بهذه المطالب التي أشرنا إليها هنا، فأثبتوا أن الكتب السابقة قد أشارت إشاراتٍ قوية ـ على التحريف الواقع فيها ومحاولة أتباع تلك الديانات تحريف هذه الدلائل وطمسها ـ على نبوة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، فليرجع إليها طالبُ العلم الراغب بالاستزادة.

ولا يمكن تصوُّر أحدٍ يُنكر أنّ سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام لم يدَّعِ النبوة لنفسه، أو أنه لم يقل: إنه خاتم الأنبياء، فإن الشواهد والأخبار متواترةٌ بذلك لا يمكن أن يُنكرها منكرٌ ولا متلاعب.

أولاً: طريق المعجزة في الدلالة على نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام:

أما كون النبي عليه الصلاة والسلام قد تحدّى الناس وأظهر المعجزة، فهذا أشهر من أن يحتاج إلى الدليل.

قال تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٣].

﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [يونس: ٣٨].

﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [هود: ١٣].

﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وبيان ذلك: أنه صلى الله عليه تعالى وسلم تحدّى بالقرآن، ودعا إلى الإتيان بسورة مثلِه مصاقعَ البلغاء والفصحاء من العرب العَرباء، مع كثرتهم كثرةَ رمال الدهناء، وحصى البطحاء، وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية، وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الأحساب، وركوب الشطط في هذا الباب، فعجزوا حتى آثروا المقارَعة على المعارضَة، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة، فلو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا النُقل إلينا؛ لتوفُّر الدواعي وعدَم الصارف، والعلمُ بجميع ذلك قطعيٌّ كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمالُ أنهم تركوا المعارضةَ مع القدرة عليها، أو

عارضوا ولم يُنقَل إلينا لمانعٍ؛ كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات[١].

وأشراف العرب ـ مع كمال حذاقتهم في أسرار الكلام، وفرط عداوتهم للإسلام ـ لم يجدوا فيه للطعن مجالاً، ولم يوردوا في القدح مقالاً، ونسبوه إلى السحر ـ على ما هو دأب المحجوج المبهوت ـ تعجُّباً من فصاحته، وحسن نظمه وبلاغته، واعترفوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء، أو شعر الشعراء، وإن له حلاوة، وعليه طلاوة، وإن أسافله مُغدِقة، وأعاليه مثمرة، فآثروا المقارعة على المعارضة، والمقاتلة على المقاولة، وأبى الله إلا أن يتم نوره على كُرهٍ من المشركين، ورُغْم المعاندين[٢].

وجه الإعجاز:

الجمهور على أن إعجاز القرآن: **لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة**، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم، والعلماء بمهارتهم في فن البيان، وإحاطتهم بأساليب الكلام، وهذا مع اشتماله على الإخبار عن المغيَّبات الماضية والآتية، وعلى دقائق العلوم الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية، على ما يظهر للمتدبّرين، ويتجلى على المتفكّرين[٣].

وقيل: هو ما اشتمل عليه من النظمِ الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه ومفاصله، وعليه بعض المعتزلة[٤]، وذهب القاضي الباقلاني إلى أنه مجموعُ الأمرين[٥].

---

(١) انظر: «شرح المقاصد» (٢: ١٨٣).

(٢) المصدر السابق (٢: ١٨٥).

(٣) «شرح المقاصد» (٢: ١٨٣)، «المواقف» ص٣٤٩.

(٤) «المواقف» ص٣٤٩.

(٥) المصدر السابق ص٣٥٠.

وشكّك بعضهم في وجود فرقٍ بين المعنى الأول والثاني حتى يُجعَل كلٌّ منهما مذهباً، ويُجعَل مذهبُ الإمام كون الإعجاز بالأمرين!

وبيّن الإمام السعد الفرق بينهما بأن معنى الثاني: أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتـاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل: ﴿يَعْلَمُونَ﴾ و﴿يَفْعَلُونَ﴾، والمطالع على مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ﴾ و﴿ٱلْحَآقَّةُ * مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾، وأمثال ذلك.

ومعنى الأول: أن نظمه بالغٌ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحدَّ الخارجَ عن طوق البشر، وكان معنى النظم ـ على الأول ـ: ترتُّب الكلمات وضم بعضها إلى البعض، وعلى الثاني: جمعها مترتبةَ المعاني متناسقةَ الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل؛ على ما قال عبد القاهر: إن النظم هو توخّي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يُصاغ لها الكلام[1].

وذهب النظّامُ وكثيرٌ من المعتزلة والمرتضى من الشيعة إلى أن: إعجازه **بالصرفة**، وهي: أن الله تعالى صرف هِمَمَ المتحدّين عن معارضته، مع قدرتهم عليها، وذلك إما بسلب قدرتهم، أو بسلب دواعيهم، أو بسلب العلوم التي لا بدّ منها في الإتيان بمثل القرآن؛ بمعنى: أنها لم تكن حاصلةً لهم، أو بمعنى: أنها كانت حاصلة فأزالها الله، وهذا هو المختار عند المرتضى.

وتحقيقه: أنه كان عندهم العلمُ بنظم القرآن، والعلم بأنه كيف يُؤلَّف كلامٌ يُساويه أو يُدانيه، والمعتادُ: أن من كان عنده هذان العلمان، يتمكن من الإتيان بالمثل، إلا أنهم كلما حاولوا ذلك أزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم[2].

---

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٨٥).

(٢) المصدر السابق (٢: ١٨٣).

ومن أنواع المعجزات إخبارُه عن الأخبار الماضية ـ كقصص الأنبياء والأمم السابقة ـ والمستقبَلة؛ كقوله تعالى في سورة الروم: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ * بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ * وَعۡدَ ٱللَّهِۖ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الروم: ١-٦]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحٗا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ٢٧]، وغيرها كثير، وقد ألّف العلماء في هذه كتباً كثيرة، ومن أشهرها كتاب الإمام البيهقي «دلائل النبوة».

ومن دلائل النبوة والمعجزات أفعالٌ ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة، وهي كثيرة جداً، ذكرها العلماء في كُتب أعلام النبوة، وهي مشهورة.

وهناك وجهٌ من أوجُه الدلالة على نبوة سيدنا محمد ﷺ، ذكره الإمام التفتازاني وغيره من العلماء الأعلام، ونورد نصّ الإمام السعد، فقد قال:

«ما سبق ـ أي: الوجوهُ السابقة في الدلالة على نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ـ هو العمدةُ في إثبات النبوة وإلزامِ الحجة على المجادل والمعاند، وقد يذكر وجوه أُخَر تقويةً له وتتميماً وإرشاداً لطالب الحق وتعليماً.

الأول: أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة، والأوصاف الشريفة، والسيَر الـمَرْضية، والكمالات العلمية والعملية، والمحاسن البديعة الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمعُ إلا لنبيٍّ، وتفاصيلُ ذلك تصنيفٌ على حِدَة.

الثاني: أنّ من نظر فيما اشتملت عليه شريعتُه مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات

والمعاملات والسياسات والآداب وعَلِمَ ما فيها من دقائق الحكمة عَلِمَ قطْعَاً أنها ليست إلا وضعاً إلهياً، ووحياً سماوياً، والمبعوث بها ليس إلا نبيّاً.

الثالث: أنه انتصب ـ مع ضعفه وفقره وقلّة أعوانه وأنصاره ـ حرباً لأهل الأرض آحادِهم وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم، فضلّل آراءهم، وسفّه أحلامهم، وأبطل مِللهم، وهدم دُوَلهم، وظهر دينُه على الأديان، وزاد على مرّ الأعصار والأزمان، وانتشر في الآفاق والأقطار، وشاع في المشارق والمغارب، من غير أن تقدر الأعداء ـ مع كثرة عددهم وعددهم، وشدة شوكتهم وشكيمتهم، وفرط حميتهم وعصبيتهم، وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره، وطمس آثاره ـ على إخماد شرارة من ناره، فهل يكون ذلك إلا بعون إلهيّ، وتأييد سماوي.

الرابع: أنه ظهر أحوجَ ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم، ويدعو إلى الدين القويم، وينظم الأمور، ويضبط حالَ الجمهور؛ لكونه زمان فترة من الرسُل، وتفرق للسبُل، وانحراف في الملل، واختلال للدول، واشتعال للضلال، واشتغال بالمحال:

فالعرب: على عبادة الأوثان ووأد البنات، والفرس: على تعظيم النيران، ووطْءِ الأمهات، والترك: على تخريب البلاد، وتعذيب العباد، والهند: على عبادة البقر، وسجود الحجر والشجر، واليهود: على الجحود، والنصارى: حيارى فيمن ليس بوالد ولا مولود.

وهكذا سائرُ الفرق في أودية الضلال، وأخبية الخيال والخبال، أفيليق بحكمة الملك الحق المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين، ولا يبعث من يجدد أمر الدين؟ وهل ظهر أحدٌ يصلح لهذا الشأن، ويؤسس هذا البنيان، غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، عليه أفضل الصلوات، وأكمل التحيات»[1].

---

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٨٨-١٨٩).

ومن أدلة نبوة سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام النصوصُ الواردةُ في كتب الأنبياء المتقدمين المنقولة إلى اللغة العربية المشهورة فيما بين أممهم، كالتوراة والإنجيل.

وقد اهتم العلماء في علم التوحيد وفي علم التفسير ببيان هذه العقيدة المهمة، أعني كون نبينا محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء وأنه لا نبي بعده، وأنه الشريعة التي أظهرها الله تعالى على يديه هي خاتمة الشرائع، لما لهذه العقيدة من أهمية، بحيث إن منكرها كافر. ومن هنا قاموا بالرد على من ادعى النبوة بعد سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام من لدن مسيلمة الكذاب إلى القادياني وغيره من الخارجين عن دين الإسلام. وحذروا من الاغترار بهم لما يعلمونه من خطورة الانحراف في هذا المقام.

قال الطحاوي: (وإنه خاتم الأنبياء)

ورد في القرآن أن نبوة محمد ﷺ خاتمةُ الرسالات، وأنه خاتم الأنبياء، وذلك في سورة الأحزاب: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [٤٠]، وهذا مُجمَعٌ عليه، وكلُّ من ادّعى النبوة بعد النبي محمدٍ فهو مرتدٌّ وكافر.

وقد ورد في أحاديث كثيرة قال بها النبي محمد ﷺ هذا المعنى منها: «وأنا العاقب الذي ليس بعدي نبي»[١]، أي: الذي لا يَعقُبه أحدٌ من الأنبياء، فكيف يجيز هؤلاء لأنفسهم الإيمانَ بهذا الرسول المدّعي؟

ثم إن العلم بأن سيدنا محمداً عليه السلام آخرُ الأنبياء، لا يتوقف على العلم بهذا الحديث؛ لأنّه صار معلوماً من الدين بالضرورة.

---

(١) أخرجه الترمذي في «سننه» من حديث مطعم رضي الله عنه، كتاب الأدب، باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ، (٢٨٤٠)، بنحوه. وقال: حديث حسن صحيح.

وروى البخاري في «صحيحه» عن محمد بن جبير بن مطعم: عن أبيه رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لي خمسة أسماء: أنا محمدٌ، وأحمدُ، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفرَ، وأنا الحاشر الذي يُحشر الناسُ على قدمي، وأنا العاقب»(١).

وزاد الترمذي والطبراني في «معجمه الكبير» في روايتهما عنه: «وأنا العاقب الذي ليس بعدي نبيٌّ»، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح(٢).

وفي رواية ابن حبانَ: عن محمد بن جبير بن مطعم: عن أبيه: أن رسول الله ﷺ قال: «إن لي أسماء: أنا محمدٌ، وأنا أحمدُ، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمه، وأنا العاقب الذي ليس بعده نبيٌّ»(٣).

وقد ادعى زعيمُ القاديانية (غلام أحمد) النبوّةَ وهناك من اتبعه، وهذا كفرٌ وردّةٌ عن دين الإسلام؛ لأنَّ العلم بأن نبيَّـنا خاتمُ الأنبياء والمرسلين معلومٌ من الدين بالضرورة، وزعمُه هذا مخالفٌ للقرآن ومكذِّبٌ له، وإن تعلّق بما شاء أن يتعلّق، ووجود أناسٍ يتبعون هذا الكاذب دليلٌ على وجود جهلٍ عند بعض الناس في الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.

وقد رأيتُ قبل سنوات بعضَ من زعم أنه رسولٌ من عند الله تعالى، فقلتُ له: أنت تخالف الآيةَ الكريمة التي تنصُّ على أن سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء. فقال: أنا رسولٌ ولست بنبيّ.

ولم يعرف هذا الجاهلُ أنّ كلَّ رسول يجب أن يكون نبيّـاً، فادعاء كونه رسولاً

---

(١) كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ، (٣٥٣٢).

(٢) أخرجه الطبراني، (١٥٢٢)، (٢: ١٢١). والترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ، (٢٨٤٠).

(٣) كتاب التاريخ، باب من صفته ﷺ وأخباره، (٦٣١٣).

ليس بنبيٍّ مخالفٌ للإجماع، ولِـما هو مقطوعٌ به من القرآن، وقد تأثّر بعضُ الجهلة بهذا المدّعي حتى تصدّيتُ له وأظهرتُ حُمقه لهم.

وقد سماه الله رؤوفاً رحيماً، فقال جل من قائل: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

وفي «المستدرك على الصحيحين» عن عوف بن مالك الأشجعي قال: انطلق النبيُّ ﷺ، وأنا معه حتى دخلنا كنيسة اليهود، فقال: «يا معشر اليهود، أروني اثنَي عشر رجلاً يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله يحطّ الله عن كلّ يهوديٍّ تحتَ أديم السماء الغضب الذي غضب عليهم» قال: فأُسكتوا ما أجابه منهم أحدٌ، ثم ردّ عليهم، فلم يجبه منهم أحد، فقال: «أبيتُم، فوالله لأنا الحاشر، وأنا العاقب، وأنا النبي المصطفى، آمنتم أو كذّبتم»، ثم انصرف وأنا معه حتى كدنا أن نخرج، فإذا رجلٌ من خلفنا يقول: كما أنتَ يا محمد، فقال ذلك الرجل: أيَّ رجلٍ تعلموني فيكم يا معشر اليهود؟ قالوا: والله ما نعلم أنه كان فينا رجلٌ أعلمُ بكتاب الله منك، ولا أفقه منك، ولا من أبيك قبلك، ولا من جدك قبل أبيك، قال: فإني أشهد له بالله إنه نبيُّ الله الذي تجدونه في التوراة فقالوا: كذبتَ! ثم ردُّوا عليه قوله، وقالوا فيه شرّاً، فقال رسول الله ﷺ: «كذبتُم، لن يُقبل قولُكم، أما آنفاً فتثنون عليه من الخير ما أثنيتُم، وأما إذا آمن فكذّبتُموه وقلتُم فيه ما قلتُم، فلن يقبل قولكم» قال: فخرجنا ونحن ثلاثة رسول الله ﷺ وأنا وعبد الله بن سلام، وأنزل الله تعالى فيه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ﴾ [الأحقاف: ١٠] الآية. صحيحٌ على شرط الشيخين ولم يُخرجاه، إنما اتفقا على حديث حُميد عن أنس: «أيّ رجل عبد الله بن سلام فيكم؟» مختصراً[١].

---

(١) كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب ذكر مناقب عبد الله بن سلام الإسرائيلي رضي الله عنه، (٥٧٥٦). قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه إنما اتفقا على حديث حميد =

ولخطورة هذه المسألة ووجودِ من يُنازع فيها من الملحِدين في هذا الزمان، بل لقد وُجد من يشكّك في أنّ في الإسلام نصّاً على أن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء، وبعضُهم صار يحرّف معنى هذه العبارة الواضحة الدالّة على ختم النبوة بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، أحببنا أن نفصل قليلاً في ذِكر أدلة هذه المسألة، وأن نورد كلامَ العلماء الأعلام؛ لكي تزداد جلاءً وثباتاً في نفوس الناس.

الأدلة على أن نبينا محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين:

توجد أدلة كثيرة على هذا الأصل العظيم، والركنِ الذي لا يمكن إسقاطُه في الدين الإسلاميّ، بل الحكمِ الذي لا يشكّ فيه إلا مختلُّ عقلٍ أو منحرفٌ كافر به.

وسوف نورد في هذا المقام بعضَ تلك الأدلة ونحرّر معناها بنقل كلماتٍ من أعلام الأمة؛ ليكون وقعُ ذلك أشدَّ وأثبت في النفس.

قال الله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا * وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا * مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا * ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا * مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [٣٦-٤٠].

= عن أنس أي رجل عبد الله بن سلام فيكم مختصراً. وعلق الذهبي عليه في التلخيص: على شرط البخاري ومسلم.

وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ نصٌّ صريح في المعنى الذي تدلُّ الآية عليه، وهو أنه لا نبيَّ بعد نبينا عليه الصلاة والسلام، فكلُّ دعوى النبوة بعدُ كفرٌ وضلال، ولو لم نأتِ بشيء سوى ذلك لكفى الإنسانَ الصادقَ الباحثَ عن الحق الواضح، ولكن سنورد ما يؤكّد هذا المعنى ويثبته في النفس، وذلك لكثرة ما يُجادل أهلُ الباطل محاولين أن يخدشوا واضحاتِ الإسلام في نفوس الناس، وتراهم لذلك باذلين كلّ جهد في القدح في المسلَّمات والضروريات؛ ليوهموا أنها ليست ضروريات، وقد علمنا أنّ بعض الناس قد شكّكوا في الحسّيّات والضروريات العقلية كاستحالة اجتماع النقيضَين والضدَّين ونحو ذلك، فليس من المستبعد إذن أن يأتيَ بعضُ المنحرفين ليشكّكوا في ضروريات الدين الذي يعادونه بكل وسيلة، فما تتوقعه مع مَن يقدح في الدين، أتراه مسلّماً لك في كل ما يقرّره الدين وهو مناقض له؟!

قال الإمام الطبري في تفسير هذه الآية:

«يقول تعالى ذكره: ما كان ـ أيها الناس ـ محمدٌ أبا زيد بن حارثة، ولا أبا أحد من رجالكم الذين لم يلده محمد؛ فيحرم عليه نكاحُ زوجته بعد فراقه إياها، ولكنه رسول الله وخاتم النبيين، الذي ختم النبوةَ فطُبع عليها، فلا تُفتَح لأحد بعده إلى قيام الساعة، وكان الله بكل شيء من أعمالكم ومقالكم وغير ذلك ذا علم لا يخفى عليه شيء.

وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[1].

رسولنا عليه الصلاة والسلام خاتَم وخاتِم

وقد وردت بعضُ القراءات بفتح التاء في ﴿وَخَاتَمَ﴾ وبعضُها بكسرها[2]، وكلا

---

(١) «تفسير الطبري» (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، دار الفكر، طبعة: ١٤٠٥هـ (٢٢: ١٦).

(٢) قرأ عاصم: وخاتَمَ النَّبِيِّـيَن بفتح التاء، فتكون قراءة غيره بكسرها، «الوافي في شرح الشاطبية» (٣٤٥).

الوجهين يدلُّ على المعنى نفسه، قال النيسابوري:

«قال الفراء: الـختامُ: آخر كل شيء، ومنه يقال: ختـمتُ القرآن، والأعمـالُ بخواتيمها، والخاتم مثله، وأنت خاتم النبيين، والتركيب يدل على القطع والانتهاء بجميع معانيه»[1].

وقال الآلوسي:

«والخاتم: اسم آلة لِـما يُختم به كالطابع لِـما يطبع به، فمعنى خاتم النبيين: الذي ختم النبيون به ومآله: آخر النبيين، وقال المبرد: «خاتِم» فعل ماض على «فاعل» وهو في معنى: ختَمَ النبيين، فـ«النبيين» منصوب على أنه مفعول به، وليس بذاك، وقرأ الجمهور (وخاتم) ـ بكسر التاء ـ على أنه اسم فاعل أي: الذي ختم النبيين، والمراد به: آخرهم أيضاً، وفي حرف ابن مسعود (ولكن نبياً ختم النبيين)»[2].

وقال الإمام الطبري في أثناء تفسيره للآية الكريمة المذكورة:

«واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـنَ ﴾، فقرأ ذلك قراء الأمصار سوى الحسن وعاصم بكسر التاء من خاتم النبيـين، بمعنى: أنه ختم النبيـين. ذُكر أن ذلك في قراءة عبد الله (وَلَكِنَّ نَبياً خَتَمَ النَّبِيِّنَ) فذلك دليل على صحة قراءة من قرأه بكسر التاء، بمعنى: أنه الذي ختم الأنبياء ﷺ وعليهم، وقرأ ذلك ـ فيما يُذكَر ـ الحسن وعاصم ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـنَ ﴾ بفتح التاء، بمعنى: أنه آخر النبيين، كما قرأ ﴿خَتَمُهُۥ مِسۡكٌ﴾ بمعنى: آخرُه مسك من قرأ ذلك كذلك».

---

(١) «تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان»، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (٧٢٨ هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ط١، ت: الشيخ زكريا عميرات، (٦: ٤٦٦).

(٢) «روح المعاني» (٢٢: ٣٤).

وقال الإمام البيضاوي في تفسير الآية الكريمة:

«(وَخَاتِـمَ النبيين) وآخرهم الذي ختمهم أو ختموا به على قراءة عاصم بالفتح: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ وآخرهم الذي ختمهم، أو خُتموا به، على قراءة عاصم بالفتح».

وقال العلامة أبو السعود:

«﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ أي: كان آخرهم الذي ختموا به، وقُرئ بكسر التاء أي: كان خاتمهم، ويؤيده قراءة ابن مسعود (ولكن نبياً ختم النبيين)، وأيّـاً ما كان، فلو كان له ابنٌ بالغٌ لكان نبيّـاً، ولم يكن هو ﷺ خاتم النبيين، كما يروى أنه قال في إبراهيم حين توفي: «لو عاش لكان نبياً»[(١)]، ولا يقدح فيه ـ أي: في كون النبي عليه الصلاة والسلام خاتماً للأنبياء ـ نزولُ عيسى بعده عليهما السلام؛ لأنَّ معنى كونه خاتم النبيين: أنه لا يُنبَّـأ أحدٌ بعده[(٢)]، وعيسى ممن نُـبِّئَ قبله، وحين ينزل إنما ينزل عملًا على شريعة محمد ﷺ مصلياً إلى قبلته كأنه بعض أمته»[(٣)].

ومما يدلُّ على أن المرادَ: المنع النبوة الناشئة لا المستأنفة بعد زمان نبوة سيدنا محمد

---

(١) أخرجه ابن ماجه في «سننه» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على ابن رسول الله ﷺ وذكر وفاته، (١٥١١)، ولفظه: «لما مات إبراهيم ابن رسول الله ﷺ صلى رسول الله ﷺ وقال: إن له مرضعاً في الجنة. ولو عاش لكان صديقاً نبياً. ولو عاش لعتقت أخواله القبط وما استرق قبطي».

(٢) أي: لا تنشأ نبوةٌ لغيره بعدَه في الزمان، وسيدنا عيسى عليه السلام كان نبيّـاً قبل نبينا عليهما الصلاة والسلام، ولكن غاية الأمر: أنه يعاد إنزاله بعد رفعه إلى السماء في آخر الزمان، ويعود مؤمناً، بنبينا تابعاً له، يحكم بشرعة الإسلام.

(٣) «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، أبي السعود محمد بن محمد العمادي(٩٥١هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، (٧: ١٠٦).

عليه أفضل الصلاة والسلام، وأنّ هذا الأمر مجمَعٌ عليه لا يقبلُ النـزاع، ولا يحتمله أصلاً، ما قرّره الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا﴾ [الكهف: ٧٧] قال:

«قال بعض العلماء: ولا يجوز أن يقال كان [أي: الخضر] نبيّـاً؛ لأنَّ إثبات النبوة لا يجوز بأخبار الآحاد، لا سيما وقد روي من طريق التواتر ـ من غير أن يحتمل تأويلاً ـ بإجماع الأمة قوله عليه الصلاة والسلام: «لا نبي بعدي» وقال تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] والخضر وإلياس جميعاً باقيان مع هذه الكرامة، فوجب أن يكونا غيرَ نبيَّين؛ لأنَّهما لو كانا نبيَّين لوجب أن يكون بعد نبيِّنا عليه الصلاة والسلام نبيٌّ، إلا ما قامت الدلالةُ في حديث عيسى أنه ينزل بعده.

قلت(١): الجمهور أنّ الخضر كان نبيّـاً ـ على ما تقدّم ـ وليس بعد نبينا عليه الصلاة والسلام نبيٌّ، أي: يدّعي النبوةَ بعده ابتداءً. والله أعلم»(٢).

فيُستفاد من هذا النص: أن القول بأنه لا يوجد نبوة مبتدأةً بعد نبوة نبي محمد عليه الصلاة والسلام، هذا القول محلُّ إجماع لا يحتمل التأويل، وقد ثبت بالنصوص المتواترة.

وقال الآلوسي:

«وكونه ﷺ خاتم النبيين مما نطق به الكتاب، وصدعت به السنة، وأجمعت عليه الأمة، فيكفر مدّعي خلافه، ويُقتل إن أصرّ»(٣).

---

(١) أي: القرطبي.

(٢) «تفسير القرطبي» (١١: ٢٨) وما بعدها.

(٣) «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» (٢٢: ٤١).

وقال الإمام السمرقندي في تفسير الآية:

«قوله عز وجل: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ يعني: بالتبني، وليس بأبٍ لزيد بن حارثة، ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ ﴾، يعني: ولكنه محمد رسول الله ﷺ. ويقال: لم يكن أبَ الرجال؛ لأن بنيه ماتوا صغاراً، ولو كان الرجال بنيه، لكانوا أنبياءَ ولا نبي بعده، فذلك قوله: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾»(١).

وقال الخازن:

«قوله عز وجل: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾، وذلك أن رسول الله ﷺ لـمّا تزوج زينب قال الناس: إن محمداً تزوج امرأة ابنه، فأنزل الله ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾، يعني: زيد بن حارثة. والمعنى: أنه لم يكن أبا رجل منكم على الحقيقة، حتى يثبت بينه وبينه ما يثبت بين الأب وولده من حرمة الصهر والنكاح.

فإن قلتَ: قد كان له أبناءٌ: القاسم والطيب والطاهر وإبراهيم، وقال للحسن: إن ابني هذا سيّدٌ.

قلتُ: قد أُخرجوا من حكم النفي بقوله: ﴿مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ وهؤلاء لم يبلغوا مبلغ الرجال، وقيل: أراد بالرجال: الذين لم يلدهم، ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ ﴾ أي: إن كل رسول

---

(١) «تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم»، نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي (٣٦٧هـ)، دار الفكر ـ بيروت، ت: د.محمود مطرجي، (٣: ٥٩-٦٠).

ثم قال الإمام السمرقندي: «قرأ بعضهم (ولكن رسولُ الله) بضم اللام ومعناه ولكن هو رسول الله ومن قرأ بالنصب معناه ولكن كان رسول الله وكان ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ وقرأ عاصم في إحدى الروايتين ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ بنصب التاء وقرأ الباقون بالكسر، فمن قرأ بالكسر يعني: آخر النبيين، ومن قرأ بالنصب فهو على معنى إضافة الفعل إليه يعني: أنه ختمهم، وهو خاتم، قال أبو عبيد: وبالكسر؛ نقرأ لأنه رويت الآثار عنه أنه قال: «أنا خاتم النبيين» فلم يسمع أحد من فقهائنا يروون إلا بكسر التاء».

هو أبو أمته فيما يرجع إلى وجوب التوقير والتعظيم له، ووجوب الشفقة والنصيحة لهم عليه، ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـنَ ﴾: ختم الله به النبوة؛ فلا نبوة بعده، أي: ولا معه.

قال ابن عباس: يريد: لو لم أختم به النبيين لجعلت له ابناً ويكون بعده نبياً، وعنه قال: إن الله لـمّا حكم أن لا نبيَّ بعده لم يُعطه ولداً ذكراً يصير رجلاً، ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ أي: دخل في علمِه أنه لا نبيّ بعده.

فإن قلتَ: قد صحّ أن عيسى عليه السلام ينزل في آخر الزمان بعده وهو نبي.

قلتُ: إن عيسى عليه السلام ممن نبّئَ قبله، وحين ينزل في آخر الزمان ينزل عاملاً بشريعة محمد ﷺ ومصلياً إلى قبلته كأنه بعض أمته»(١).

قال أبو حيان:

«﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [الأنعام: ١٦٥]: أذكَرَهم تعالى بنعمته عليهم إذ كان النبي ﷺ الـمُبعَث، وهو محمد ﷺ ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـنَ ﴾، فأمّتـه خلفت سائر الأمم، ولا يجيء بعدها أمّـة تخلفها؛ إذ عليهم تقوم الساعة، وقال الحسن: إن النبيّ ﷺ قال: «توفون سبعين أمّة أنتم خيرُها وأكرمها على الله»، وروي: «أنتم آخرها وأكرمها على الله»(٢)، ورفع الدّرجات هو بالشرف في المراتب الدنيوية، والعلم وسعة الرزق، و﴿لِّيَبْلُوَكُمْ﴾ متعلق بقوله: ﴿وَرَفَعَ ﴾، ﴿فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ من ذلك جاهاً ومالاً وعلمـاً، وكيف تكونون في ذلك؟

---

(١) «تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنـزيل»، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهيـر بالـخازن (٧٢٥هـ)، دار الفكر ـ بيـروت ـ لبنان ـ ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، (٥: ٢٦٥).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» من حديث معاوية رضي الله عنه، (٢٠٠١٥)، (٣٣: ٢١٩). والرواية الثانية: (٢٠٠٢٩)، (٣٣: ٢٣١)، و(٢٠٠٢٥)، (٣٣: ٢٢٨).

وقيل: الخطاب لبني آدم خلفوا في الأرض عن الجن أو عن الملائكة، وقيل: يخلف بعضهم بعضاً، وقيل: خلفاء الأرض تملكونها وتتصرفون فيها»[١].

وقال العلامة الآلوسي:

«وأما قوله سبحانه: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾، فقد قيل: إنه جيء به؛ ليشير إلى كمال نصحه وشفقته صلى الله تعالى عليه وسلم، فيفيد أن أبوته عليه الصلاة والسلام للأمة المشار إليها بقوله: تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ أبوّةٌ كاملة فوق أبوة سائر الرسل عليهم السلام لأممهم؛ وذلك لأن الرسول الذي يكون بعده رسولٌ، ربما لا يبلغ في الشفقة غايتَها، وفي النصيحة نهايتَها؛ اتّـكالاً على من يأتي بعده، كالوالد الحقيقي إذا علم أن لولده بعده من يقوم مقامه.

وقيل: إنه جيء به للإشارة إلى امتداد تلك الأبوة المشار إليها بما قبل إلى يوم القيامة، فكأنه قيل: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ بحيث تثبت بينه وبينه حرمة المصاهرة، ولكن كان أبا كلٍّ واحد منكم وأبا أبنائكم وأبناءِ أبنائكم، وهكذا إلى يوم القيامة بحيث يجب له عليكم وعلى من تناسل منكم احترامُه وتوقيره، ويجب عليه لكم ولِـمن تناسل منكم الشفقةُ والنصح الكامل.

وقيل: إنه جيء به لدفع ما يتوهّم من قوله تعالى: ﴿مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ من أنه ﷺ يكون أبا أحدٍ من رجاله الذين وُلدوا منه عليه الصلاة والسلام، بأن يُولد له ذكرٌ فيعيش حتى يبلغ مبلغَ الرجال، وذلك لأن كونه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين يدلُّ على

(١) «تفسير البحر المحيط»، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي(٧٤٥هـ)، دار الكتب العلمية ـ لبنان ـ بيروت ـ ١٤٢٢هـ =٢٠٠١م، ط١، ت. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ـ الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق ١) د. زكريا عبد المجيد النوقي ٢) د. أحمد النجولي الجمل، (٤: ٢٦٣).

أنه لا يعيش له ولدٌ ذكرٌ حتى يبلغ؛ لأنه لو بلغ لكان منصبه أن يكون نبيّاً، فلا يكون هو صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم النبيين، ويراد بالأب عليه الأب الصلب؛ لئلا يعترض بالحسنين رضي الله تعالى عنهما.

ودليل الشرطية[١]: ما رواه إبراهيم السدّي: عن أنس قال: كان إبراهيم ـ يعني: ابن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ـ قد ملأ المهد، ولو بقي لكان نبيّاً، لكن لم يبقَ؛ لأن نبيكم آخرُ الأنبياء عليهم السلام. وجاء نحوه في روايات أُخَر:

أخرج البخاري من طريق محمد بن بشر: عن إسماعيل بن أبي خالد قال: قلتُ لعبد الله بن أبي أوفى: رأيتَ إبراهيمَ ابنَ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قال: «مات صغيراً، ولو قُضي بعد محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نبيٌّ عاش ابنُه إبراهيمُ، ولكن لا نبي بعده»[٢].

وأخرج أحمد عن وكيع عن إسماعيل: سمعت ابن أبي أوفى يقول: لو كان بعد النبيّ نبيٌّ ما مات ابنُه[٣].

وأخرج ابن ماجه وغيره من حديث ابن عباس: لما مات إبراهيمُ ابن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقال: «إن له مرضعاً في الجنة، ولو عاش لكان صدّيقا نبياً، ولو عاش لأعتقت أخوالَه من القبط، وما استُرِقّ قبطيٌّ»[٤]. وفي سنده أبو شيبة إبراهيم ابن عثمان الواسطي، وهو ـ على ما قال القسطلاني ـ ضعيف.

ومن طريقه أخرجه ابن منده في «المعرفة» وقال: إنه غريب.

---

(١) أي دليل قوله السابق: «لو بلغ لكان منصبه... إلخ».

(٢) في «صحيحه»، كتاب الأدب، باب من سمى بأسماء الأنبياء، (٦١٩٤).

(٣) في «مسنده»، (١٩١٠٩)، (٣١: ٤٥٤).

(٤) كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على ابن رسول الله ﷺ وذكر وفاته، (١٥١١).

وكأن النووي لم يقف على هذا الخبر المرفوع أو نحوه أو وقف عليه ولم يصح عنده، فقال في «تهذيب الأسماء واللغات»: وأما ما روى عن بعض المتقدمين: «لو عاش إبراهيم لكان نبياً»، فباطلٌ، وجسارةٌ على الكلام على المغيَّبات، ومجازفة وهجومٌ على عظيم[١].

ومثله ابن عبد البر فقد قال في «التمهيد»: لا أدري ما هذا؟ فقد ولد نوح عليه السلام غير نبيٍّ، ولو لم يلد النبيُّ إلا نبياً لكان كل أحد نبيّاً؛ لأنهم من نوح عليه السلام.

وأنا[٢] أقول: لا يُظنُّ بالصحابي الهجومُ على الإخبار عن مثل هذا الأمر بالظنّ؛ فالظاهر أنه لم يُخبر إلا عن توقيفٍ من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وإذا صحّ حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المرفوع، ارتفع الخصامُ، لكن الظاهر أن هذا الأمر في إبراهيم خاصة؛ بأن يكون قد سبق في علم الله تعالى أنه لو عاش لجعله جل وعلا نبيّاً، لا لكونه ابنَ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، بل لأمر هو ـ جلّ شأنه ـ به أعلم، و﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

وحينئذ يرد على الشرطية السابقة ـ أعني قوله لأنه: لو بلغ لكان منصبُه أن يكون نبياً ـ مَنْعٌ ظاهرٌ، والدليل الذي سيق فيما سبق لا يُثبتها؛ لِما أنّ ظاهره الخصوص، فيجوز أن يبلغ ولدٌ ذكر له عليه الصلاة والسلام غير إبراهيم، ولا يكون نبيّاً؛ لعدم أهليته للنبوة في علم الله تعالى لو عاش.

وقول بعض الأفاضل: «ليس مبنى تلك الشرطية على اللزوم العقلي والقياس المنطقي، بل على مقتضى الحكمة الإلهية، وهي: أن الله سبحانه أكرَمَ بعض الرسل عليهم السلام بجعل أولادِهم أنبياءَ كالخليل عليه السلام، ونبيُّنا صلى الله تعالى عليه وسلم

---

(١) (١: ١٤٠).

(٢) أي: الألوسي.

أكرَمُهم عليه وأفضلُهم عنده، فلو عاش أولادُه اقتضى تشريفَ الله تعالى له وأفضليّتَه عنده ذلك» ليس بشيء[١]؛ لأنّـا نقول: لا يلزم من إكرام الله تعالى بعضَ رسله عليهم السلام بنبوة الأولاد وكونُ نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم أكرمَهم وأفضلهم، اقتضاءَ التشريف والأفضلية نبوةَ أولاده لو عاشوا وبلغوا؛ ليقال: إنَّ حكمة كونه عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين ـ لكونها أجلّ وأعظم ـ منعَتْ من أن يعيشوا فيُنَـبَّؤوا. ألا ترى أن الله تعالى أكرَمَ بعض الرسل بجعل بعضِ أقاربهم في حياتهم وبعد مماتهم أنبياءَ مُعِينِينَ لهم، ومؤيِّدين لشريعتهم غيرَ مخالفين لها في أصلٍ أو فرع، كموسى عليه السلام، ونبيُّنا عليه الصلاة والسلام أكرمُهم وأفضلهم، ولم يُجعَلْ له ذلك»[٢].

وقال الألوسي: «والمراد بالنبي: ما هو أعمُّ من الرسول، فيلزم من كونه صلى الله تعالى عليه وسلم خاتمَ النبيين، كونَه خاتمَ المرسلين، والمراد بكونه عليه الصلاة والسلام خاتمهم: انقطاعُ حدوثِ وصف النبوة في أحدٍ من الثقلين بعد تحلّيه عليه الصلاة والسلام بها في هذه النشأة.

ولا يقدح في ذلك ما أجمعت الأمةُ عليه، واشتهرت فيه الأخبار ـ ولعلها بلغت مبلغ التـواتر المعنوي ونطق به الكتاب على قولٍ، ووجب الإيمـان به، وأُكفر مُـنكره كالفلاسفة ـ مِن نـزول عيسى عليه السلام آخر الزمان؛ لأنه كان نبيّـاً قبل تحلِّي نبيِّـنا صلى الله تعالى عليه وسلم بالنبوة في هذه النشأة.

ومثل هذا يُقال في بقاء الخضر عليه السلام؛ على القول بنبوته وبقائه.

ثم إنه ـ أي: سيدنا عيسى عليه السلام ـ حين نزوله، باقٍ على نبوته السابقة، لم

---

(١) قوله ليس بشيء، جواب قوله: وقول بعض الأفاضل... إلخ.

(٢) «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٢٢: ٣٢).

يُعزَل عنها، قال: لكنه لا يتعبّد بها لنسخِها في حقِّه وحقِّ غيره وتكليفِه بأحكام هذه الشريعة أصلاً وفرعاً، فلا يكون إليه عليه السلام وحيٌ ولا نصبُ أحكام، بل يكون خليفةً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وحاكِماً من حُكَّام ملته بين أمته بما علّمه في السماء قبلَ نزوله من شريعته عليه الصلاة والسلام؛ كما في بعض الآثار، أو ينظر في الكتاب والسنة، وهو عليه السلام لا يقصر عن رتبة الاجتهاد المؤدّي إلى استنباط ما يحتاج إليه أيامَ مُكْثه في الأرض من الأحكام، وكسرُه الصليب وقتلُه الخنزير ووضعُه الجزية وعدمُ قَبولها مما عُلم من شريعتنا صوابيّتُه، في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إنَّ عيسى ينزل حكماً عدلاً، يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية».

فنزوله عليه السلام غاية لإقرار الكفار ببذل الجزية على تلك الأحوال، ثم لا يقبل إلا الإسلام لا نسخ لها، قاله شيخ الإسلام إبراهيم اللقاني في «هداية المريد لجوهرة التوحيد».

وقوله: إنه عليه السلام ـ حين ينزل ـ باق على نبوته السابقة لم يُعزل عنها بحال لكنه لا يتعبد بها... إلخ أحسنُ من قول الخفاجي: الظاهر: أن المراد من كونه على دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم: انسلاخه عن وصف النبوة والرسالة، بأن يبلغ ما يبلغه عن الوحي، وإنما يحكم بما يتلقى عن نبينا عليه الصلاة والسلام، ولذا لم يتقدم لإمامة الصلاة مع المهدي.

ولا أظنه عنى بالانسلاخ عن وصف النبوة والرسالة عزلَه عن ذلك؛ بحيث لا يصح إطلاق الرسول والنبي عليه عليه السلام، فمعاذ الله أن يُعزل رسولُ الله أو نبيٌّ عن الرسالة أو النبوة، بل أكاد لا أتعقل ذلك!

ولعله أراد: أنه لا يبقى له وصفُ تبليغِ الأحكام عن وحيٍ، كما كان له قبلَ الرفع، فهو عليه السلام نبيٌّ رسول قبل الرفع، وفي السماء، وبعد النزول، وبعد الموت أيضاً،

وبقاء النبوة والرسالة بعد الموت في حقه وحق غيره من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام حقيقة مما ذهب إليه غير واحد، فإن المتصف بهما ـ وكذا بالإيمان ـ هو الروح، وهي باقية لا تتغير بموت البدن.

نعم ذهب الأشعري ـ كما قال النسفي ـ إلى أنهما بعد الموت باقيان حكماً[١]، وما أفاده كلام اللقَّاني من أنه عليه السلام يحكُم بما علم في السماء قبلَ نزوله من الشريعة، قد أفاده السفاريني في «البحور الزاخرة» وهو الذي أميل له، وأما أنه يجتهد ناظراً في الكتاب والسنة فبعيد، وإن كان عليه السلام قد أُوتي فوق ما أُوتي مجتهدو الأمم مما يتوقف عليه الاجتهاد بكثير؛ إذ قد ذهب معظمُ أهل العلم إلى أنه حين ينزل يصلي وراءَ المهدي رضي الله تعالى عنه صلاة الفجر، وذلك الوقتُ يضيق عن استنباط ما تضمّنته تلك الصلاةُ من الأقوال والأفعال من الكتاب والسنة على الوجه المعروف»[٢].

فائدة: بقاء النبوة بعد انتقال النبي عليه الصلاة والسلام إلى الحياة البرزخية

أشار الألوسيُّ في أثناء كلامه إلى المسألة التي نُسبت إلى الإمام الأشعري، وهي مسألةُ إنكار رسالة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بعدَ موته، وهي مسألةٌ نسبت إلى الأشعري، ولم يقُل بها على الوجه المنسوب، وما ذكره وحرّره الألوسي لا يكفي في كشف الغطاء، بل هو مخلٌّ، خصوصاً مع ذكرِه تعليلَ قول الأحناف، وما فرَّق به بين هذا وبين قول الأشعري، من أن الأول يقول: إن النبوة على الحقيقة، والثاني يقول: ببقاء النبوة حكماً، ولتوضيح المسألة ننقل كلامَ بعض العلماء.

قال التاج السبكي:

«إنكارُ الرسالة بعد الموت معزوّة إلى الأشعري، وهي من الكذب عليه، وإنما

---

(١) هذه العبارة فيها شيء وضحناه بالفائدة الآتية.

(٢) «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، (٢٢: ٣٤-٣٥).

ذكرناها وفاءً بما اشترطناه: من أنّا ننظم كلَّ ما عُزي إليه، ولكنه صرّح بخلافها، وكتبُه وكتبُ أصحابه قد طبّقت طبق الأرض، وليس فيها شيء من ذلك، بل فيها خلافه!

ومن عقائدنا: أن الأنبياء عليهم السلام أحياءٌ في قبورهم، فأين الموت؟

وقد أنكر الأستاذ ابن هوازن ـ وهو أبو القاسم القشيري ـ في كتابه «شكاية أهل السنة» ـ الذى سنحكيه في هذه الترجمة بتمامه ـ هذه، وبيَّن أنها مُختلَقة على الشيخ، وكذلك بيّن ذلك غيرُه، وصنف البيهقيُّ رحمه الله جزءاً سمعناه في حياة الأنبياء عليهم السلام في قبورهم، واشتدَّ نكير الأشاعرة على من نسب هذا القول إلى الشيخ، وقالوا: قد افترى عليه وبهته»[1].

وقال التاج السبكي في ترجمة ابن فورك ـ عند ذكر الفتنة التي أوذي فيها هذا الإمام الجهبذ:

«اعلَم أنه يعزُّ علينا شرحُ هذه الأمور لوجهين:

أحدهما: أنّ كتمانَها وسترَها أولى من إظهارها وكشفِها؛ لِما في ذلك من فتح الأذهان لِما هي غافلةٌ عنه مما لا ينبغي التفطُّن له.

والثاني: ما يدعو إليه كشفها من تبيين معرّة أقوام، وكشفِ عُوارهم، وقد كان الصمتُ أزين! ولكن لـمّا رأينا المبتدعة تشمخ بآنافها، وتزيد وتنقص على حسب أغراضها وأهوائها، تعيَّن لذلك ضبطُ الحال، وكشفه مع مراعاة النصفة، فنقول:

كان الأستاذ أبو بكر ابن فورك ـ كما عرفناك ـ شديداً في الله، قائماً في نصرة الدين، ومن ذلك أنه فوّق نحو المشبهة الكرامية سهاماً لا قِبَلَ لهم بها، فتحزّبوا عليه ونمُّوا غيرَ

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى»، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي(ت ٧٧١هـ)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع – ١٤١٣هـ ط٢، ت: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو، (٣: ٣٨٤).

مرّة وهو ينتصر عليهم، وآخر الأمر أنهم أنهَوا إلى السلطان محمود بن سبكتكين: أن هذا الذي يؤلّب علينا عندك، أعظمُ منا بدعة وكفراً، وذلك أنه يعتقد أن نبينا محمداً ﷺ ليس نبيّاً اليوم، وأن رسالته انقطعت بموته، فاسأله عن ذلك! فعظُم على السلطان هذا الأمر، وقال: إن صحّ هذا عنه لأقتلنّه! وأمر بطلبه.

والذي لاح لنا من كلام المحرّرين لِما ينقلون، الواعين لِما يحفظون، الذين يتقون الله فيما يحكون، أنه لـمّا حضر بين يديه، وسأله عن ذلك كذب الناقل، وقال: «ما هو معتقدُ الأشاعرة على الإطلاق: أن نبينا ﷺ حيٌّ في قبره، رسول الله أبد الآباد على الحقيقة لا المجاز، وأنه كان نبيّاً وآدمُ بين الماء والطين، ولم تبرح نبوتُه باقيةً ولا تزال»، وعند ذلك وضح للسلطان الأمرُ، وأمر بإعزازه وإكرامه ورجوعه إلى وطنه.

فلما أيست الكرّامية، وعلمت أنّ ما وشَت به لم يتمَّ، وأن حِيَلَها ومكايدَها قد وهت، عدلت إلى السعي في موته، والراحة من تعبه فسلطوا عليه مَن سَمَّه فمضى حميداً شهيداً.

هذا خلاصة المحنة والمسألة المشار إليها، وهي: انقطاعُ الرسالة بعد الموت، مكذوبةٌ قديماً على الإمام أبي الحسن الأشعري نفسِه، وقد مضى الكلامُ عليها في ترجمته.

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أن أبا محمد بن حزم الظاهري، ذكر في «النصائح» أن ابن سبكتكين قتل ابن فورك بقوله لهذه المسألة، ثم زعم ابنُ حزم أنها قولُ جميع الأشعرية، قلتُ: وابن حزم لا يدري مذهبَ الأشعري، ولا يفرّق بينهم وبين الجهمية لجهلهم بما يعتقدون، وقد حكى ابنُ الصلاح ما ذكَره ابنُ حزم، ثم قال: ليس الأمر كما زعم، بل هو تشنيع على الأشعرية أثارته الكرّامية؛ فيما حكاه القشيري»[1].

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى»، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ ط٢، ت: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو، (٤: ١٣٠).

فهذه النقول كافيةٌ في المقام لبيان أصل المسألة، فقد تبيّن أن القول بنبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لم تزل، وأنها على الحقيقة لا مجازاً، ولا مجرّد حكم، كما قاله الألوسي، وأن ذلك مبنيٌّ على حياة النبي عليه الصلاة والسلام في قبره، وأنّ بقاءَ وصف النبوة لا يستلزم ضرورةَ تبليغه للناس ما يُوحى إليه، أو يعلم به من أمور أمته، والمعارف الإلهية.

الأحاديث الدالّة على الخاتمية:

سنورد هنا بعضَ الأحاديث الدالة على هذا المطلب المهمّ، ونرجو أن يكون فيه كفاية؛ إذ استقصاءُ الأدلة يحتاج إلى كتاب مستقل.

ذكر الإمام السيوطي في «تفسيره» عدة أحاديث دالة على ختم النبوة، فقال رحمه الله تعالى:

«وأخرج عبدُ بن حميد عن الحسن في قوله: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠] قال: ختم الله النبيين بمحمدٍ ﷺ وكانَ آخر من بُعث».

وأخرج ابن أبي شيبة عن عائشة رضي الله عنها قالت: قولوا: خاتم النبيين، ولا تقولوا: لا نبي بعده.

وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي رضي الله عنه قال: قال رجل عند المغيرة بن شعبة: صلى الله على محمد خاتم الأنبياء لا نبيّ بعده، فقال المغيرة: حسبُـك إذا قلت: خاتم الأنبياء؛ فإنا كنا نحدث أنّ عيسى عليه السلام خارج، فإن هو خرج فقد كان قبلَه وبعدَه»[1].

---

(١) «الدر المنثور»، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٩٣، (٦: ٦١٨).

قال الخازن في ذكر بعض الأحاديث التي وردت ناصّة على أن سيدنا محمداً خاتم الأنبياء:

«عن أبي موسى قال: كان النبي ﷺ يسمّي لنا نفسه أسماءً، فقال: «أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا المقفي، وأنا الماحي، ونبي التوبة، ونبي الرحمة».

المقفي: هو المولّي الذاهب، يعني: آخرَ الأنبياء المتّبَع لهم، فإذا قفي فلا نبيّ بعده»[(١)].

أنا موضع تلك اللبنة فختَمتُ الأنبياءَ:

روى الإمام البخاري في «صحيحه» عن جابرِ بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: «مَثَلي ومثَلُ الأنبياءِ كرجُلٍ بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضعَ لبنةٍ فجعَلَ الناسُ يدخلونها ويتعجّبون ويقولون: لولا موضعُ اللبنةِ»[(٢)].

ورواه الإمام مسلم في «الصحيح» عن جابرٍ رضي الله عنه، وفيه زيادة: قال رسول الله ﷺ: «فأنا موضعُ اللّبنة جئتُ فختمتُ الأنبياءَ»[(٣)].

ورواه الإمام الترمذي في «سننه»، وقال: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ من هذا الوجهِ»[(٤)]، ورواه الإمام أحمد في غير موضع[(٥)].

ورواه الإمام البيهقي في «سننه الكبرى» ثم قال: «قال رسول الله ﷺ: «فأنا موضع تلك اللبنة جئت فختمت الأنبياء». رواه البخاري في «الصحيح» عن محمد بن

---

(١) «تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل»، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن (٧٢٥هـ)، دار الفكر ـ بيروت: لبنان ـ ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م، (٥: ٢٦٥).

(٢) كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، (٢٢٨٧).

(٣) كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين، (٢٣).

(٤) أبواب الأمثال، باب ما جاء في مثل النبي ﷺ والأنبياء قبله، (٢٨٦٢).

(٥) (١٤٨٨٨)، (٢٣: ١٦٧).

سنان: عن سليم، ورواه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبي كريب: عن عفان: قال الشافعي رحمه الله: وقضى أن أظهر دينه على الأديان فقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ الآية [التوبة: ٣٣] قال: وقد وصفنا بيان كيف يظهر على الدين كله في غير هذا الموضع»[١].

وفي «مصنف ابن أبي شيبة» عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «مثلي ومثل الأنبياء كمثل رجل بنى داراً فأتمها وأكملها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجّبون منها ويقولون: لولا موضعُ اللبنة»، قال رسول الله ﷺ: «فأنا موضع اللبنة، جئتُ فختمتُ الأنبياء»[٢].

وأنا خاتم النبيين:

وروى الإمام البخاري عن أبي هريرةَ رضي الله عنه أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «إن مَثَلي ومثل الأنبياءِ من قبلي كمثلِ رجُلٍ بنى بيتاً فأحسَنَهُ وأجمَلَهُ إلا موضعَ لَبِنةٍ من زاويةٍ، فجعل الناسُ يطوفون به ويعجبونَ له ويقولون: هلّا وُضِعت هذه اللّبِنةُ»، قال: «فأنا اللبنةُ، وأنا خاتِمُ النّبيين»[٣].

ورواه الإمام النسائي في «سننه الكبرى»[٤]، ورواه ابن حبان في «صحيحه»، وفيه قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «فأنا تلكَ اللّبنةُ، وأنا خاتَمُ النّبيّـينَ صلواتُ الله عليهم»[٥].

---

(١) كتاب السير، باب مبتدأ الخلق، (١٧٧١٩).

(٢) كتاب الفضائل، باب ما أعطى الله محمداً ﷺ، (٣٢٤٣٠).

(٣) كتاب المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ، (٣٥٣٥).

(٤) كتاب التفسير، سورة الأحزاب، (١١٣٥٨).

(٥) كتاب التاريخ، باب من صفته ﷺ وأخباره، (٦٤٠٥).

أنا في النبيين بموضع تلك اللبنة:

وروى الإمام الترمذي في «سننه» عن الطفيل بن أبيّ بن كعب: عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «مثلي في النبيين كمثل رجل بنى داراً فأحسنها وأكملها وجملها وترك منها موضع لبنة فجعل الناس يطوفون بالبناء ويعجبون منه ويقولون لو تم موضع تلك اللبنة وأنا في النبيين بموضع تلك اللبنة».

وبهذا الإسناد عن النبي ﷺ قال: «إذا كان يوم القيامة كنتُ إمام النبيين وخطيبهم وصاحبَ شفاعتهم غيرَ فخر». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن(١).

وجاء في مسند عبد بن حميد عن الطفيل بن أُبي: عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «مثلي في الناس كمثل رجل بنى داراً فأحسنها وأجملها وأكملها وترك موضع لبنة لم يضعها فجعل الناس يطوفون بالبنيان ويعجبون منه ويقولون لو تم موضع هذه اللبنة فأنا في النبيين موضع تلك اللبنة»(٢).

لا نبي بعدي:

روى الإمام مسلم في «صحيحه» عن أبي حازمٍ قال: قاعدتُ أبا هريرةَ خمسَ سنينَ فسمعتُه يحدّث عن النبي ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيلَ تَسوسُهُمُ الأنبياءُ كلما هلكَ نبيٌّ خلَفَهُ نبيٌّ، وإنه لا نبيَّ بعدي، وستكون خُلَفاءُ فتكثر»، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فُوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقّهم؛ فإنّ الله سائلُهم عمّا استرعاهُم»(٣).

---

(١) أبواب المناقب، (٣٦٣١).

(٢) (١٧٢)، (١ : ٩٠).

(٣) كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، (١٨٤٢).

روى ابن ماجه في «سننه» عن أبي هريرةَ قال: قال رسول الله ﷺ: **«إن بني إسرائيلَ كانت تَسوسُهم أنبياؤهم كلّما ذهب نبيٌّ خلَفَهُ نبيٌّ، وأنه ليس كائنٌ بعدي نبيٌّ فيكم»**. قالوا: فما يكونُ يا رسول الله؟ قال: «تكونُ خلفاءُ فيكثُروا»، قالوا: فكيف نصنع؟ قال: «أوفوا ببيعة الأول فالأولِ، أدُّوا الذي عليكم، فسيسألُهم الله عز وجل عن الذي عليهم»(١).

وروى الإمام البيهقي في «سننه الكبرى» عن شعبة عن فرات قال: سمعتُ أبا حازم يحدث قال: قاعدتُ أبا هريرة خمسَ سنين فسمعتُه يحدث عن النبي ﷺ قال: **«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلَفه نبيٌّ، وأنه لا نبي بعدي**، وستكون خلفاءُ يكثرون» قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فُوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم؛ فإن الله سائلهم عمن استرعاهم». رواه البخاري ومسلم جميعاً في «الصحيح» عن بندار.

وروينا في حديث السقيفة: أن الأنصار حين قالوا: منا رجل ومنكم رجل، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يومئذ: سيفان في غمدٍ واحد إذاً لا يصطلحان(٢).

ورواه الإمام أحمد في «مسنده»(٣).

أنا العاقب الذي ليس بعدي نبيٌّ:

وروى الإمام البخاري في «صحيحه» عن محمد بن جُبَيرِ بن مُطعِمٍ: عن أبيه رضي الله عنه قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنّ لي أسماءً، أنا محمدٌ، وأنا أحمدُ،

---

(١) كتاب الجهاد، باب الوفاء بالبيعة، (٢٨٧١).

(٢) أبواب الرعاة، باب لا يصلح إمامان في عصر واحد، (١٦٥٤٨).

(٣) (٧٩٦٠)، (١٣: ٣٤٠).

وأنا الماحي: الذي يمحو الله بيَ الكفرَ، وأنا الحاشرُ: الذي يُحشَرُ الناس على قدمي، وأنا العاقبُ»[١].

وروى الإمام مسلم في «صحيحه» برقم عن الزُّهريِّ: سمع محمدَ بن جُبير بن مُطعم: عن أبيه: أنّ النبي ﷺ قال: أنا محمدٌ، وأنا أحمدُ، وأنا الماحي: الذي يُمحى بيَ الكفرُ، وأنا الحاشرُ: الذي يُحشَرُ الناس على عقبي، وأنا العاقبُ، والعاقِبُ: الذي ليس بعدَهُ نبيٌّ».

وفيه: عن ابن شِهابٍ: عن محمدِ بن جُبير بن مطعمٍ: عن أبيه: أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنّ لي أسماءً: أنا محمدٌ، وأنا أحمدُ، وأنا الماحي: الذي يمحو الله بيَ الكفرَ، وأنا الحاشرُ: الذي يُحشَرُ الناس على قدَميّ، وأنا العاقبُ: الذي ليس بعدَه أحدٌ، وقد سمّاهُ الله: رؤوفاً رحيماً».

وفيه: وفي حديث عُقَيلٍ قال: قلتُ للزُّهريِّ: وما العاقبُ؟ قال: الذي ليس بعدَهُ نبيٌّ.

وفيه: عن أبي موسى الأشعريّ قال: كان رسول الله ﷺ يُسمِّي لنا نفْسَهُ أسماءً، فقال: «أنا محمدٌ، وأحمدُ، والمقفّي، والحاشرُ، ونبيُّ التوبةِ، ونبيُّ الرحمةِ»[٢].

وفي «جامع الترمذي» عن الزُّهريّ: عن محمدِ بن جُبير بن مطعمٍ: عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ لي أسماءً: أنا محمدٌ، وأنا أحمدُ، وأنا الماحي: الذي يمحو الله بيَ الكفرَ، وأنا الحاشرُ: الذي يُحشَرُ الناس على قدَمي، وأنا العاقبُ: الذي ليس بعدي نبيٌّ». وفي الباب عن حُذيفةَ. قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسَنٌ صحيح[٣].

---

(١) كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُ﴾ [الصف: ٦]، (٤٨٩٦).

(٢) كتاب الفضائل، باب في أسمائه ﷺ، (٢٣٥٤).

(٣) أبواب الأدب، باب ما جاء في أسماء النبي ﷺ، (٢٨٤٠).

خاتمة لهذا المبحث:

قال الشيخ أحمد رضا خان البريلوي:

«والحقُّ: أن الأحكام القطعية التي صارت من ضـروريات الدين لدى جميع المسلمين، ولم يأتوا بنصوصٍ قطعية على تأييدها، فإن تسفيةَ المسلمين وتجهيلَهم وعدَّ معتقدات الإسلام من مزاعم السُّذَّج والبُسطاء شيءٌ تافهٌ وأمر سهلٌ عند هؤلاء الخُبَثاء، مستغلّين عدمَ معرفة عامة الناس بجميع الطرق، وعدمَ قدرتهم على إدراك التـواتُر، فإن هؤلاء يحثون مزاعمَهم بكلمة واحدةٍ قائلين: إنّ الأحاديثَ الصحاح والآحادَ لا تـنفعُ في باب العقائد، ولو أخرجها البخاريُّ ومسلمٌ، ويزدادُ هؤلاء عمىً فيحرّفون في القرآن العظيم، فيمشون على طريقة التحريف المعنوي فيه؛ لتلبيس عامة الناس مع ادّعاء انتمائهم إلى الإسلام، فإنهم إن نجحوا في نزعِ معاني الآيات القرآنية من قلوب المسلمين، ينفتح إليهم طريقُ الوحي الشيطاني على مصراعَيه، والله متمُّ نوره ولو كره الكافرون»[١].

بحث فيما نُسِبَ للإمام الغزالي والباقلاني رحمهما الله تعالى:

أورد بعضُ العلماء انتقاداً لكلام الإمام الغزالي الذي ذكره في كتاب «الاقتصاد في الاعتـقاد»، وهو يتعلّق بالنظر في النصوص القائمة على ختم النبوة، ومدى دلالة هذه النصوص في إثبات ختم النبوة، وزعم بعضُهم أن الإمام الغزالي يُشكّك في إفادة هذه النصوص القطعَ في ختم النبوة، واعتبروا ذلك قدحاً في أصول الشريعة، وفتحاً للأبواب أمام المشككين.

وقد رأيتُ أن كلا من أبي حيان والقرطبي اللذَين ذكرا هذا الكلام نـقَلاه عن

---

(١) «المبين في ختم النبيين»، أحمد رضا خان البريلوي، ص١١٠-١١١.

الإمام ابن عطية صاحبِ التفسير الشهير بـ«المحرر الوجيز»، فأساسُ الانتقاد له، وغيرُه ـ ممن ذكرنا ـ نقلوا عنه.

قال ابن عطية: «وروت عائشة رضي الله عنها أنه عليه السلام قال: «أنا خاتم ألف نبي»، وهذه الألفاظ ـ عند جماعةِ علماء الأمة خلَفاً وسلفاً ـ مُتلقّاةٌ على العموم التامّ، مقتضيةٌ نصّاً أنه لا نبيّ بعده، وما ذكره القاضي ابن الطيب في كتابه المسمى بـ «الهداية» من تجويز الاحتمال في ألفاظ هذه الآية ضعيف، وما ذكره الغزالي في هذه الآية ـ وهذا المعنى في كتابه الذي سماه بـ«الاقتصاد» ـ وهذا المعنى إلحادٌ عندي، وتطرُّقٌ خبيثٌ إلى تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمد عليه الصلاة والسلام النبوةَ، فالحذرَ الحذرَ منه، والله الهادي برحمته»[1].

وقد اعتمد كلٌّ من أبي حيان والقرطبي على ما قرره ابن عطية في ذلك، قال أبو حيان:

«وقرأ الجمهور: (خاتِم): بكسر التاء، بمعنى أنه ختمهم، أي جاء آخرهم. وروي عنه أنه قال: «أنا خاتم ألف نبي»، وعنه: «أنا خاتم النبيين» في حديث واللبنة.

ورُوي عنه عليه السلام ألفاظٌ تقتضي نصّاً أنه لا نبيَّ بعده ﷺ، والمعنى: أن لا يتنبأ أحدٌ بعده، ولا يرد نزولُ عيسى آخر الزمان؛ لأنه ممن نبّئ قبله، وينزل عاملاً على شريعة محمد ﷺ مُصلّياً إلى قبلته كأنه بعضُ أمته. **قال ابن عطية**: وما ذكره القاضي أبو الطيب في كتابه المسمى بـ«الهداية»، من تجويز الاحتمال في ألفاظ هذه الآية ضعيف، وما ذكره الغزالي في هذه الآية ـ وهذا المعنى في كتابه الذي سماه بـ«الاقتصاد» ـ وتطرّقَ إلى تشويشِ عقيدة المسلمين في ختم محمد ﷺ النبوةَ، فالحذرَ الحذرَ منه، والله الهادي برحمته»[2].

---

(١) «تفسير المحرر الوجيز»، دار ابن حزم، ص١٥١٥.

(٢) «تفسير البحر المحيط»، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)، (٧: ٢٢٨).

وقال القرطبي: «قال ابن عطية: هذه الألفاظ عند جماعة علماء الأمة خلفاً وسلفاً متلقّاةٌ على العموم التامّ مقتضيةٌ نصّاً أنه لا نبي بعده ﷺ، وما ذكره القاضي أبو الطيب في كتابه المسمى بـ«الهداية»، من تجويز الاحتمال في ألفاظ هذه الآية ضعيف، وما ذكره الغزالي في هذه الآية ـ وهذا المعنى في كتابه الذي سماه بـ«الاقتصاد» ـ إلحادٌ عندي وتطرُّق خبيث إلى تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمد ﷺ النبوةَ، فالحذرَ الحذرَ منه! والله الهادي برحمته»[1]، ثم ذكر الإمامُ القرطبي بعضَ الأحاديث الدالة على ختم النبوة بنبينا عليه الصلاة والسلام.

فرجع النقلُ أخيراً إلى ابن عطية، وغيرُه ناقل عنه كما ترى، وهذا القولُ من ابن عطية ـ ومن نقل قوله من العلماء الأعلام ـ استدعى منا أن نعيد النظر في كتاب الإمام الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد»؛ لنطّلع على جلية الأمر، ونعيد النظر في كلماته؛ لنرى: هل هي فعلاً تشكك في إفادة النصوص المذكورة ختمَ النبوة؟ لئلا يعتمد بعضُ الزائغة قلوبُهم على هذه النسبة؛ ليتعلقوا بها في بدعتهم وانحرافهم.

فلننقُلْ أولاً كلامَ الإمام الغزالي في ختم النبوة؛ لنتأمل فيه؛ لأن النظر في كلام العلماء الأعلام واجبٌ لطلاب العلم، وإن كان فيها انتقادٌ وانحراف فمن أهمّ الأمور التحذيرُ منها؛ لئلا يغتر بها الناس، فإن ابن عطية إنما حذّر من هذه الكلمات بحسبِ ما فهِمَه منها لأجل هذا الأمر، فالكلُّ خادمٌ للشريعة، لا نتعبّد الله تعالى بكلام العلماء، وليسوا حجةً ذاتية، بل إن حجّـيّتهم بقدر ما يُيسر لهم الله تعالى أن يكشفوا عن الحقّ في المسائل، ومن هنا فإنا لا نجد حذراً من إعادة النظر في كلام كلٍّ من الإمام الغزالي وفهمِ ابنِ عطية له.

(١) «الجامع لأحكام القرآن»، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)، دار الشعب ـ القاهرة، (١٤: ١٩٦).

قال الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»: **الباب الرابع من القطب الأخير: في بيان من يجب تكفيرُه من الفرق:**

«**الرتبة السادسة: أن لا يُصرِّح بالتكذيب**، ولا يُـكذِّب أيضاً أمراً معلوماً على القطع بالتواتر من أصول الدين، **ولكن يُنكر ما عُلم صحته بالإجماع المجرّد، فلا مَدرَكَ له إلا الإجماع**[1]، فأما التواتُر فلا يشهد له، كالنظّام مثلًا؛ إذ أنكر كونَ الاجماع حجةً قاطعة في أصله، وقال: ليس يدلُّ على استحالة الخطأ على أهل الاجماع دليلٌ عقليٌّ قاطع، ولا شرعيٌّ متواتر لا يحتمل التأويل، فكلُّ ما يُستشهَد به من الأخبار والآيات مُؤوَّلٌ بزعمه[2]، وهو في قوله هذا خارقٌ لإجماع التابعين؛ فإنا نعلم إجماعَهم على أنّ ما أجمع عليه الصحابةُ حقٌّ مقطوعٌ به لا يُمكن خلافُه، فقد أنكر الإجماعَ وخرق الإجماعَ.

وهذا في محل الاجتهاد، ولي فيه نظر؛ إذ الإشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة، فيكاد يكون ذلك كالممهّد للعذر، ولكن لو فُتِحَ هذا الباب[3]، انجرَّ إلى أمور شنيعة، وهو أن قائلاً لو قال: **يجوز أن يُبعث رسولٌ بعد نبينا محمد ﷺ، فيبعد التوقُّف في تكفيره، ومستندُ استحالة ذلك عند البحث تُستمدُّ من الإجماع لا محالة**، فإن العقل لا يُحيله، وما نُقل فيه من قوله: «لا نبي بعدي»، ومن قوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ أراد به: أولي

---

(١) إذن كلام الإمام الغزالي هنا فيمن أنكر ما أجمع عليه، وزعم أن الإجماع في أصله محل نظر، فهل يجوز إطلاق القول بمعذرية من أنكر الإجماع بلا ضابط، وعلى سبيل العموم، إن نظر الإمام الغزالي في هذا المعنى، والمثال الذي ضربه لتقريب الأمر.

(٢) في طبعة مكتبة الهلال: «له تأويل بزعمه».

(٣) أي: لو فتح باب معذرية الناس الذين أنكروا ما أجمع عليه المسلمون، لأدّى ذلك الفتحُ إلى أمور شنيعة، ولذلك، فإن الإمام الغزالي لا يرى إطلاق القول بمعذرية كلّ من خالف الإجماع بحجة أن أصل الإجماع فيه نزاع. فتأمل.

العزم من الرسل، فإن قوله: ﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ٦١] عامّ ولا يبعد تخصيص العام[١].
وقوله: «لا نبي بعدي» لم يرد به الرسولَ، وفرق بين النبي والرسول، والنبي أعلى رتبة من الرسول، إلى غير ذلك من أنواع الهذيان[٢].

فهذا وأمثاله لا يمكن أن تُدَّعى استحالتُه من حيث مجرد اللفظ، فإنـّا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالاتٍ أبعدَ من هذه ولم يكن ذلك مُبطِلاً للنصوص، ولكن الردّ على هذا القائل: أن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ ـ ومن قرائن أحواله ـ أنه أفهَمَ عدمَ نبيٍّ بعده أبداً، وعدمَ رسول أبداً، وأنه ليس فيه تأويلٌ ولا تخصيص، فمُنكرُ هذا لا يكون إلا منكراً للإجماع[٣]، وعند هذا يتفرّع مسائلُ متقاربة مشتبكة يفتقر كلُّ واحدة منها إلى نظر، والمجتهد في جميع ذلك يحكمُ بموجب ظنّه نفياً[٤] وإثباتاً»[٥].

وبعد قراءتنا كلامَ الغزالي رحمه الله تعالى، وفهمِنا له، تبيّن لنا أن مراده ليس على النمط الذي أشار إليه الإمامُ المفسّر ابن عطية، وأنّ ذلك الأمر المذكور لا يُفهَم أصلاً من كلام الغزالي، بل إن عباراته تدلُّ على خلاف ذلك، وتدلُّ على أن هذه الدلالةَ مقطوع بها. ونبيّن ذلك بأمور:

أولاً: أن الإمام الغزالي قال في أثناء ذِكرِ حُجج اليهود الذين أنكروا نبوة النبي

---

(١) في طبعة الهلال: «فإن قالوا: ﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ عام، فلا يبعد تخصيص العام».
(٢) وسنورد قريباً أنواعاً أخرى من الهذيانات التي تلفظ بها القاديانية في العصور المتأخرة، وتعلقوا بها قادحين في هذه الآية الكريمة، وفي دلالتها على خاتمية نبينا عليه وعلى جميع الأنبياء الصلاة والسلام.
(٣) في طبعة الهلال: «لا يكون إلا منكر الإجماع».
(٤) في طبعة الهلال: «يقيناً».
(٥) «الاقتصاد في الاعتقاد»، أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، دار ومكتبة الهلال ـ لبنان ـ ١٩٩٣م، ط١، ص٢٧٢، وطبعة دار المنهاج، ص٣٠٧.

عليه الصلاة والسلام محتجّين بأنه: لا نبيَّ بعد موسى عليه السلام، وذكر أنهم احتجّوا بحُجّتين اثنتين: «الثانية: لقّنهم بعضُ الملحدة أن يقولوا: قد قال موسى عليه السلام: عليكم بديني ما دامت السماوات والأرض، وأنه قال: أنا خاتم الأنبياء»[1].

وفي صدد الجواب عن هذه الحجة، قال الإمام الغزالي من ضمن ما قال:

«إن هذه الحجة إنما لُقّنوها بعد بعثة نبينا محمد ﷺ، وبعد وفاته، ولو كانت صحيحةً، لاحتجَّ اليهودُ بها في زمانه، وقد حُملوا بالسيف على الإسلام، وكان رسولنا ﷺ مصدّقاً لموسى عليه السلام وحاكماً بالتوراة في حُكم الرجم وغيره، فهلا عرض عليه من التوراة ذلك؟ وما الذي صرفهم عنه؟ ومعلومٌ قطعاً: أن اليهود لم يحتجوا به؛ لأن ذلك لو كان، لكان مُفحِماً لا جوابَ عنه، ولتواتر نقلُه، ومعلومٌ: أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه، ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم وأموالهم ونسائهم... إلخ»[2].

إذن؛ إنّ الإمام الغزالي يرى أن الصيغة قاطعة في الدلالة على ختم النبوة، وأنه لو احتج بها اليهود ـ على فرض التسليم بنقلها ـ لكانت حجةً لا جواب عنها، فهذه الصيغةُ في نظر الإمام الغزالي لا تدع مجالاً للشكّ في إفادتها القطعَ بما لا يترك مجالاً للكلام والاعتراض عليها.

ولا فرق بين ما إذا حكم عليها حالَ كون اليهود محتجين بها، وحالَ ما إذا كان المسلمون محتجين بها؛ لأن الكلام على نفس الصيغة، وهي لا تتعدّد ولا تختلف هنا.

فما هو المراد بكلام الغزالي إذن في النص المذكور سابقاً؟

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد»، دار المنهاج، ص٢٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٦٦.

ثانياً: لو أعدنا التأمل في نصه الذي دار عليه بحث ابن عطية، لرأينا فيه عدةَ أمور تدلُّ على ما يوافق ما بيّناه هنا من قوله بأن تلك الصيغة دالّة على سبيل القطع على ختم النبوة، ومن ذلك:

١ـ أنه قرر أن من يقول بوجود نبي بعد النبي عليه الصلاة والسلام؛ فإنه لا يجوز التوقُّفُ في تكفيره! ولكن البحثَ عنده، في إقامة الحجة على هذا القائل لقطع شبهته: هل يكون الاحتجاجُ القاطع عليه بمجرّد النص، أو بالإجماع على أن النصَّ يُفهِمُ ختمَ النبوةِ واستحالةَ وجودِ نبيٍّ بعد محمدٍ عليه الصلاة والسلام؟ والإمام الغزالي اختارَ أن القاطعَ الذي لا يترك مجالاً للشك هو الإجماع، وليس مجرد النصّ ودلالته اللغوية.

٢ـ هذا الأمر لا يعني أن الغزالي ـ في نفسِه ـ يرى النصَّ غيرَ مفيدٍ لختم النبوة، أو أنه محتمل في ذاتِه غيرَ ذلك، ولكنه يقول: إن الآخرين المخالِفين لا يبعُد أن يحتملوا وجوهاً من التأويلات البعيدة التي لا يجوز القول بها، حتى إن الغزالي أطلق عليها أنها «من أنواع الهذيان»، إذن هذه التأويلات غير معتمدة عنده، ولا تفيد إلا التشغيب ولا يجوز الاعتمادُ عليها، ولا دليلَ عليها في نظر الإمام الغزالي.

ولكن مع ذلك كلّه، فقد تجد بعضَ المنحرفين يتعلّقون بها، ففي هذه الحالة، ما هو الجواب القاطع عن تعلقهم ذلك؟ إن الإمام الغزالي قال: ما دام هؤلاء يتوهّمون احتمالها لتأويلاتٍ أخرى تُخرجها عن دلالتها، فلا يصحُّ لنا الاحتجاجُ عليهم بنفس الدلالة وقد قدَحوا فيها، ولو كان القدح بنوعٍ من أنواع الهذيان؛ لأنهم لن يزالوا متعلّقين به. فالجوابُ القاطع عن ذلك كله هو: الاحتجاجُ بالإجماع؛ كما ذكره الغزالي.

٣ـ فقد تبين إذن أن الغزالي لم يجوّز لهم القولَ بأن مثل هذه النصوص غيرُ قاطعة، ولكنه يقول: إنها مع قطعها ـ في نفسها ـ إلا أنها لا تمنع لذاتها تعلُّقهم بأنواعٍ من الهذيان

في تأويلها والابتعاد عن مدلولها، ولا يقول: إنها ـ هي في نفسها ـ كذلك، إذن فهو يتكلم من وجهة نظر المخالِفين، ويبحث في طريقةِ قطعِ شُبهتهم من أصلها؛ لأنه ما داموا لم يعترفوا بقطعية إفادة النصوص المذكورة لختم النبوة، فلا مجال للاحتجاج عليهم بها احتجاجاً يقطع ألسنتَهم عن هذيانهم.

٤ـ ويضيف الإمام الغزالي قائلاً: إن مثل هذه العبارات تفيد قطعَ تلك الهذيانات التي يتعلق بها الملاحدةُ بانضمام قرائنَ معها تمنع احتمالَ التأويل والتخصيص، فقد قال:

«ومن قرائن أحواله: أنه أفهم عدمَ نبيٍّ بعده أبداً، وعدم رسول أبداً، وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص»، واعتبر ذلك راجعاً إلى الاحتجاج بالإجماع.

٥ـ ولا نُغفل في ذلك كله أن نلفت النظرَ إلى أن الغزالي كان يريد من هذا المثال أنه لا يجوّز عدمُ الاعتماد على الاحتجاج بالإجماع مطلقاً، وإن كان في أدلته نظرٌ وفيها نزاعٌ عظيم، إلا أن ذلك لا يمنع الاحتجاجَ به، وأنه يفيد في بعض المواضع في قطع ألسنة الملحدين أكثر مما يفيده مجرد النصّ بدون لفتِ النظر إلى القرائن المذكورة، والتي يرجع الاحتجاجُ بها إلى الاحتجاج بالإجماع.

يتبين لنا مما مضى: أن الغزالي ـ في نفسِه ـ لا يقول: إن تلك النصوص غير قاطعة في الدلالة، ولكنه يقول: إن بعض الناس لا يقطع ألسنتَهم كونُ النصوص قاطعةً أو نصّاً في المعنى، بل إنه مع كون النص قاطعاً ونصاً، إلا أنهم لن يزالوا يتمسّكون بأوهامهم وهذياناتهم يحسبونها حجةً لهم في انحرافهم عن الجادّة.

ويغض النظر عن صواب دعواه من عدمها، إلا أنه لا يصح ـ في نظري ـ القول بأن الغزالي بكلامه السابق يفتح بابَ الإلحاد والقدح في هذه الأصول، بحيث يستدعي التحذيرَ من كلامه. والله تعالى أعلم وأحكم.

لمحة عن القاديانية ودعواهم عدم ختم النبوة

ظهر «غلام أحمد القادياني» الذي ادعى النبوة في الهند في أثناء الاستعمار البريطاني لها، وبتشجيعٍ وبترتيبٍ منهم من أجل شقّ عصا المسلمين، ونفى ختمَ النبوة بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ومن جملة ما قاله: «أنا أحمد الذي أُريد من الآية الكريمة ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]»[١].

مع أن المراد الصحيح لهذه الآية: هو بشارة المسيحِ عليه السلام بنبينا محمد عليه الصلاة والسلام، وهو خطابٌ لبني إسرائيل، كما هو معلوم، وهذا الكلام فيه افتراءُ تحويل البشارة بسيدنا محمد إلى البشارة به لعنه الله!

ويقول ميرزا أيضاً: «هو الذي أرسل رسولَه في القاديان»[٢].

وقال أيضاً في كتابه «البراهين الأحمدية»: «أن الله عز وجل قد جعلني في البراهين الأحمدية نبياً وفرداً من الأمة أيضاً».

وقد فضَّل نفسَه على المسيح؛ حيث كان يقول: «اتركوا ذِكر ابن مريم، فإن غلامَ أحمد أفضل منه»[٣].

وكتب في جريدة «معيار الأخبار»: «النبيون أنا أفضل من بعضهم»، ويقول أيضاً:

---

(١) انظر كتاب «القادياني: إزالة الخطأ»، ص٦٧٣.

(٢) «دافع البلاء»، مرزا غلام أحمد القادياني، ط ضياء الإسلام قاديان، ص٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٧.

«قد كذب أربعُ مئة من الأنبياء في إخبارهم بالغيب في عصر واحد»[١].

وكلامه هذا يعني بصراحةٍ تكذيبَ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ومن كذّب الأنبياء فقد كفر، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥]، وقال: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٢٣] وقال: ﴿كَذَّبَ أَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٧٦].

وقد ادعى بعضُ الملاحدة أن الألف واللام في كلمة ﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [البقرة: ٢١٣] من قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] إنما هي للعهد الخارجي، وليست للعموم، فلا تفيد الآيةُ إذن كونَ النبي ﷺ خاتماً لجميع النبيين، بل للمعهودين المشار إليهم فقط في الآية الكريمة، واحتجُّوا بأن الأصل في اللام أن تكون للعهد الخارجي؛ لأنه حقيقة التمييز وكمال التعيُّن، فلا عبرة بالاستغراق ما دام معنى العهد الخارجي صالحاً للإرادة.

وقد توجه سؤال للعلامة أحمد رضا خان البريلوي بهذا الخصوص، فقال:

«إن خاتم النبيين وسيد المرسلين ﷺ خاتمٌ لجميع الأنبياء والمرسلين، بمعنى: آخرُهم بعثاً، بحيث لا يقبل أيَّ تأويل وتخصيص، وإنّ هذه لعقيدةٌ مما عُلم من الدين بالضرورة، فإن جاحدَها والشاكَّ فيها ـ مهما كان الشك ضعيفاً ـ كافرٌ مرتدٌّ ملعون، وإن هذه الأمة المرحومة قاطبةً سلفاً وخلفاً ما زالت تفهم هذا المعنى بأن سيدنا المصطفى ﷺ آخرٌ لجميع الأنبياء بلا تخصيص، ومن المستحيل أن يكون نبيٌّ في عهده أو بعد عهده إلى أن تقوم الساعة»[٢].

---

(١) انظر هذه النقول جميعها في كتاب: «السوء والعقاب على المسيح الكذاب»، للشيخ العلامة أحمد رضا خان الحنفي (١٢٧٢-١٣٤٠هـ)، طبعة على نفقة أكاديمية رضا ـ بمباي ـ الهند. إدارة تحقيقات للإمام أحمد رضا.

(٢) «المبين في ختم النبيين»، أحمد رضا خان البريلوي، ص٨٨-٨٩.

وقال: «والحاصل أن الآية الكريمة ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ كمثل «لا نبي بعدي» الحديث المتواتر عامٌّ قطعيّ، وفيها استغراقٌ تام، وقد أجمعت الأمةُ على عدم تأويلٍ وتخصيصٍ فيها، وهذا مما عُلم من الدين بالضـرورة، ولا تأويلَ فيه، ولا يُسمع النقاش في عمومها كما يفتري في هذه الأيام الدجّال القادياني أن المراد من «خاتم النبيين»: ختمَ نبوةِ الشريعة الجديدة، ولا بأس بوجود نبيٍّ يتبع شريعتَه المطهرة، ويعمل لنشرها، ومن هنا يهدف هذا الخبيث إلى إرساء نبوته، أو كما قال دجّالٌ آخرُ: «لا فضيلة بالتقدم والتأخر الزماني»، إن الإرادة من «خاتم» المتأخر زمناً من مخيّلات الجهّال، بل المعنى المستقيم من خاتم النبيـين: هو النبي بالذات، وقد عبّر عن هذا المعنى الملعون الدجّالُ الأول بأن «خاتم النبيين» يعني: أفضل النبيين، وكتب مرتدٌّ آخرُ: «كونه خاتماً للنبيين إنما هو لسلسلة معيّنة دون سائر السلاسل والعوالِـم، وعلى هذا لا يُنافي وجود نبيٍّ في الخلائق الأخرى، وفي العوالِـم الأخرى، ختمَ نبوتِه ﷺ، فإن الجموع المحلّاة باللام في مثل هذه المواطن تُفيد معنى الخصوص، وقد أضاف بعضُ الخبثاء حيث قال: إن الألف واللام في «خاتم النبيين» تحتملان إفادة العهد، ولو افترضنا صحةَ الاستغراق فإنه استغراقٌ عُرفي، وعلى افتراض الاستغراق الحقيقي فإنه يحتمل أن يكون قد خصّ بعض أفراده واستثنى منه البعض، وفي كون العام قطعياً اختلافٌ كثير، فمعظم العلماء قائلون بكون العام ظنـيّاً، وقد زاد بعض الشياطين بلـةً قائلين بأن بعض الفِرَق من المسلمين قد نفَوا ختمَ نبوتِه بأسره، والبعضُ منها قائل بختمِه ﷺ النبوةَ التشريعية دون مُطلَق النبوة، إلى غير ذلك من الكفريّات الملعونة، والارتدادات المشحونة، بنجاسات إبليس، وقاذورات التدليس، لعن الله قائليها، وقاتل الله قابليها».

ثم قال الشيخ أحمد رضا خان: «هذه كلها تأويلات ركيكة أو تشويش وتشكيك في عموم واستغراق ﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾، وهذه كلُّها كفرٌ صريح، وارتدادٌ قبيح، فإن الله ورسوله قد نفَيا النبوةَ الجديدة مطلقاً، ولم يُقيِّدا بالشريعة الجديدة، أو غيرها من القيود، وصرّحا

بأن «خاتم»: هو المتأخر زمناً، وأثبتت الأحاديث المتواترة ذلك، وأجمعت الأمةُ المرحومة قاطبةً ـ منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين حتى يومنا هذا ـ على هذا المعنى الظاهرِ المتبادر وبقائها على العموم والاستغراق الحقيقيَّين بلا زيادة أو نقصان، ولذلك كفّرت أئمةُ المذاهب من السلف والخلف مدّعي النبوة بعد محمد ﷺ، ودوّت بتصريحاتها كتبُ الأحاديث والعقائد والفقه».

ثم تساءل مُلزماً: فهل يجوِّزُ هؤلاء الملحدون أن يكون ﴿ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ مخصوصاً أو غيرَ قطعي في الدلالة على أنه ربُّ جميع العالمين على سبيل الاستغراق أيضاً، فإن صيغةَ العموم هنا نفسُ الصيغة التي رفضوا عمومَها واستغراقَها، وأيضاً فإن حديث «لا نبي بعدي» صريحٌ في معنى الاستغراق، وهو قرينةٌ لحمل الآية عليه إن فرضنا تنزُّلاً أنها محتمِلةٌ لغيره، فما بالك إن لم تكن محتملة لذلك؟

وأيضاً: فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ذُكروا في القرآن بعدة وجوه: إما بأعيانهم، كآدم ويوسف وإدريس وصالح وإبراهيم... إلخ، وقد يُذكَرون بطريق العموم والاستغراق، وهو الأغلب والأكثر وروداً؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: ١٣٦] إلى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾، والآيات الواردة على هذا النحو كثيرة، وقد يرِدُ ذكرُ الأنبياء السابقين مع ملاحظة وصفِ القَبْلية والأسبقية فيهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ﴾ [يوسف: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾ [الفرقان: ٢٠]، وقد يرِدُ ذِكرُهم على سبيل المعنى الجنسي المتناول للفرد والجمع، ويلاحظ منه الخصوصُ والشمول؛ كقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٩٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا﴾ [آل عمران: ٨٠]، وقد يُذكر الأنبياءُ جماعاتٍ موصوفةً ومخصوصةً بوصف أو إضافة أو غيرها من وجوه البيان، سواءٌ ذُكرت

الخصوصية في نفس الكلام صريحاً، أو جاءت من جوّ الكلام كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ﴾ [البقرة: ٨٧]، ﴿وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [المائدة: ٣٢]. ومن بين هذه الاحتمالات احتمالٌ لا يمكن حملُ كلام الله تعالى في الآية الكريمة عليه، وهو ذكرهم وقد اتصفوا بوصف القبلية والأسبقية؛ إذ يكون هذا تكراراً لا فائدة منه، فلا يبقى لكلمة «خاتم» فائدة في الآية، ويجب تنزيه كلام الله تعالى عن هذا النحو من التعبير، فإن أصرَّ هؤلاء على أن ﴿ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ للعهد، فإنه يتعيّن أن يكون للعهد الذِّكري دونَ غيره من الاحتمالات، وقد تعدّد العهدُ في القرآن كما لاحظنا، وبعضُها لا يصلح لحمل الآية عليه، ومع حديث «لا نبي بعدي»؛ فإن المعهود هو الاستغراق، فليُحمَل عليه، فلو لم يُحمَل عليه للزم التشتُّت بين محاملَ عدّةٍ لا مرجّحَ لأحدها، فيلزم التحكُّم.

وأيضاً: لو تنزلنا مع هؤلاء وقلنا: إنها للعهد، فإطلاق «خاتم النبيين» على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام لا يعدو كونَها كلمةً مضلِّلة لا تفيد شيئاً، فليعتقدْ كافرٌ بعددٍ كبير بالغٍ ما بلغ من الأنبياء في عهدِه، وليعترفْ بما عهده ﷺ في كل قرنٍ وفي كل طبقة، بل لو عدَّ واحدٌ مشائخه من الأنبياء من أولي العزم لم يضِره ذلك شيئاً مع ذلك الحمل المتعنّت منهم، فلا تكون الآية دالّة على شيء مطلقاً، وهذا محضُ تعسُّف لا يصحُّ في القرآن.

وعلى أيّ معنىً حملت الآية، غيرَ معنى الاستغراق، فإنها لا تُغلق باب النبوات الكاذبة، فعلى كلّ تقدير، تكون الآية لا تُفيد إلا أن تسرد حلقةً تاريخية لنبيٍّ، أو نبيَّين، أو لجميع الأنبياء السابقين بأن زمنهم سابقٌ على عهده عليه الصلاة والسلام فحسب، ولا تتضمّن الآية الكريمة أكثرَ من هذا، ولا تمس النبوّة بأدنى مساس، وهو ما يريده المتلاعبون بالقرآن كالقاديانية»[1].

---

(١) ما ذكرناه من الاحتجاج ضد القاديانية في تحريفهم هذه الآية، لخصناه من كتاب العلامة أحمد =

قال الطحاوي: (وإمام الأتقياء، وسيد المرسلين، وحبيب رب العالمين)

(سيد المرسلين): وورد في أحاديثَ كثيرة: «أنا سيد ولد آدم»، منها ما ورد في «مصنف ابن أبي شيبة» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم وأول من تنشق عنه الأرض وأول شافع وأول مشفع»(١)، ورواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر وأول شافع وأول مشفع»(٢).

ورواه ابن ماجه في «سننه» عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر وأنا أول من تنشق الأرض عنه يوم القيامة ولا فخر وأنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر ولواء الحمد بيدي يوم القيامة ولا فخر»(٣).

ورواه ابن حبان عن عبدالله، وعن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى بني هاشم من قريش، واصطفاني من بني هاشم، فأنا سيد ولد آدم ولا فخر، وأول من تنشقّ عنه الأرض، وأول شافع، وأول مشفَّع»(٤).

ورواه الإمام أحمد في «مسنده» عن ابن أبي خالد قال: نظرت عائشةُ إلى النبي ﷺ

= رضا خان البريلوي المسمى «المبين في ختم النبيين». تعريب منظر لإسلام توحيد عالم الهندي، من أبناء الأزهر الشريف. ص٨٢-١١٧.

(١) كتاب الفضائل، باب ما أعطى الله محمداً ﷺ، (٣٢٣٨٦). وكتاب الأوائل، باب أول ما فعل ومن فعله، (٣٦٩٩٩).

(٢) كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، (٣).

(٣) كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، (٤٣٠٨).

(٤) كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، (٦٢٤٢). وباب الحوض والشفاعة، (٦٤٧٥).

فقالت: يا سيد العرب! فقال لها رسول الله ﷺ: «أنا سيد ولد آدم، ولا فخر، وأبوك سيد كهول العرب، وعلي سيد شباب العرب»[(١)].

قال الغنيمي: «روى الإمام أحمد في «مسنده» والترمذي وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولافخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبيٍّ يومئذ آدمُ فمن سواه إلا تحت لوائي»، ولا ينافي هذا صدرَ الحديث؛ لأنه إما للتـأدُّب مع آدم، أو لأنه علمَ فضلَ بعضٍ بنيه عليه كإبراهيم، فإذا فضل الأفضل من آدم ففضل آدم بالأولى، ولا ينافي التفضيل بين الأنبياء قوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٣٦]، ولا ما جاء من الأحاديث الصحيحة كقوله ﷺ: «لا تفضلوني»[(٢)]، وفي رواية: «لا تخيروني على الأنبياء»[(٣)]، وقوله: «من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب»[(٤)]، وذلك لأن عدم التفرقة بينهم إنما هو في ذات النبوة والرسالة؛ إذ هم فيه سواء، أو عُني تفضيلٌ يؤدّي إلى تنقيص بعضهم.

وقد أجاب إمام الحرمين عن خبر يونس بما حاصله: أن تفضيل نبينا ﷺ، بالأمور الحسّية كالشفاعة العظمى، وكونهم تحت لوائه، والإسراءِ به إلى فوق سبع سماوات، مع

---

(١) لم أقف على هذا الحديث في مسند أحمد»، وأخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٦٤: ١٩٢).

(٢) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى وذكره بعد (٣٤٠٨) بلفظ: «لا تخيروني على موسى».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، كاب تفسير القرآن، باب ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ...﴾ [الأعراف: ١٤٣]، (٤٦٣٨). وكتاب الديات، باب إذا لطم المسلم يهودياً عند الغضب، (٦٩١٧). ولفظه: «لا تخيروني من بين الأنبياء...». ومسلم في «صحيحه»، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، (٢٣٧٤).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ﴾ [النساء: ١٦٣]...، (٤٦٠٤)، وباب ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ١٣٩]، (٤٨٠٥).

النزول بيونس إلى قعر البحر معلومٌ بالضرورة، فلم يبقَ إلا النهي بالنسبة إلى القُرب والبعد من الله تعالى المتوهَّم التفاوتُ فيه بين مَن فوق سبع سماوات ومَن في قعر البحر، فبيّن ﷺ أنهما حينئذ بالنسبة إلى القُرب والبعد من الله تعالى على حدٍّ سواء؛ لتعاليه تعالى عن الجهة والمكان علوّاً كبيراً»(١).

وقد اعترض ابن أبي العز على ما نقله الغنيميُّ هنا عن الجويني، ولم يأت في كلامه بشيء يُعتمد عليه، ولم يفعل أكثرَ من أن يقول: «وهل يقاوم هذا الدليلُ على نفي علو الله تعالى عن خلقِه الأدلةَ الصحيحةَ الصريحةَ القطعية على علوّ الله تعالى على خلقِه، التي تزيد عن ألف دليل»(٢).

فصرح هنا أيضاً بأن الله تعالى في جهةٍ فوق خلقه، وإن عبَّر عنها بالعلوّ، ولكن هذا الأسلوب من التعبير باللفظ الـمتَّفَق عليه؛ ليشيروا به على المعنى المختلَف فيه سائدٌ عند المجسّمة، وكان ينبغي أن يقول: وهل يقاوم هذا الدليل على نفي كون الله تعالى في جهة..إلخ، وليس كما عبر؛ لأنه لم يَنفِ أحدٌ من العلماء مطلق العلوّ عن الله، فلم يقل أحد: إن الله تعالى ليس عليّاً، بل القول بذلك كفرٌ، ولكن الذي قالوه: إن علوَّ الله تعالى لا يُراد به علوُّ جهة ومكانٍ وحيّز، كما يدعي المجسّمة.

ثم إن الأدلة التي تزيد عن الألف التي أشار إليها، لا يثبتُ دليلٌ واحد منها لإثبات كونِ الله تعالى في جهة، بل غايةُ ما يمكن أن تدل عليه هو العلوُّ بالصفات، وليس هذا المعنى موضع الاستدلال.

وأما قوله: «إن الأدلة الدالة على الجهة قطعية صريحة»، فإنما هو من مبالغاته، وهو يتبع في ذلك شيخه ورئيس مذهبه، الذي لا ينفكّ أن يزعم وقوعَ الإجماع والقطعِ على كلّ قضية تشبيهٍ وتجسيم ينسبها إلى الله تعالى، وكلامهما باطل كما لا يخفى.

---

(١) «شرح الغنيمي على العقيدة الطحاوية»، ص٦٦.

(٢) «شرح ابن أبي العز» ص١٧٤.

وورد: «عليٌّ سيِّدُ العرب»، وفي بعض الروايات: «علي سيد شباب العرب»، والمرسلون كلهم من ولد آدم، وبما أن النبي محمداً سيد ولد آدم، فهو سيد الأنبياء والمرسلين.

قال البابرتي: «وقوله: (وحبيب رب العالمين) لأنه لما ثبت ببركة متابعته لأمته أنهم أحباؤه؛ حيث قال تعالى بلسان نبيه: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١]، فلأن يثبت أنه حبيبُ الله أولى.

وقد رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه جلس ذات يوم جماعةٌ من الصحابة يتذاكرون، فسمع حديثَهم النبيُّ عليه السلام، فقال بعضهم: عجباً أنّ الله اتخذ إبراهيم خليلاً، وقال آخرُ: ما ذا بأعجب من كلام موسى كلمه تكليماً، وقال آخر: فعيسى كلمةُ الله وروحه، وقال آخرُ: آدم اصطفاه الله، فخرج النبيُّ عليه السلام فقال: «سمعت كلامَكم وحجتكم، إن إبراهيم خليل الله وهو كذلك، وموسى نَجِيُّ الله وهو كذلك، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حاملُ لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أولُ من يحرّك حلقة الجنة فيُفتح لي فأدخلُها ومعي فقراءُ أمتي، وأنا أكرمُ الأولين والآخرين ولا فخر، آدمُ ومَن دونَه تحت لوائي يوم القيامة، وأنا أولُ الناس خروجاً إذا بُعثوا، وأنا خطيبُهم إذا وفدوا، وأنا أكرمُ ولد آدم على ربي ولا فخر»[1].

وفي معناه الأثر الذي رواه الحاكم عن ابن عباس قال: «أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم والكلام لموسى والرؤية لمحمد ﷺ؟»[2].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٣٥.

(٢) كتاب التفسير، باب من سورة البقرة، (٣١١٤)، ولفظه «ما تعجبون...». وباب تفسير سورة النجم، (٣٧٤٧). وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه. وقال الذهبي في التلخيص: على شرط البخاري.

قال الطحاوي: (وكلُّ دعوى النبوة بعده فغيٌّ وهوى)

ضبط في متن الغنيمي: «وكل دعوة نبوةٍ...». اهـ[١]، وفي نسخة البابرتي: «وكل دعوة بعد نبوته فغيٌّ وهوى»[٢]، ومع أن معناهما صحيح، إلا أنَّ ما ذكرناه أوضح.

وقد ثبت ـ بالنص القطعي ـ أن سيدنا محمداً ﷺ آخرُ الأنبياء والمرسلين، فيلزم ـ على ذلك ـ أن كلّ مَن ادّعى أنه نبيٌّ بعد النبي عليه السلام، فهو مخالفٌ للنص والأدلة القطعية.

والغي: سلوك خلاف طريق الرشد، ولا شك أن من يخالف النص القطعي؛ فإنه يتبع هوى نفسه ومواليه، ولا سبب آخر.

قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ: ٢٧].

فمن ادّعى أنّ النبيّ عليه السلام قد أُرسل إلى العرب فقط ـ كما ادّعى اليهود ـ فهو كافرٌ بالله تعالى، وكذلك يلحَقُ بهم من ادّعى أنه يصحُّ اتّباعُ الأديان المحرَّفة الأخرى بعد بزوغ شمس الرسالة الإسلامية، ووضعُها جميعِها متساويةً من حيث جواز الاتباع.

وقد ورد عن النبيّ أن هناك أناساً سيدّعون النبوة بعدَه.

قال البيهقي في «السنن الكبرى»:

«في الضرب الأول من أهل الردة: قال الشافعي رحمه الله: هم قوم كفروا بعد إسلامهم مثل طليحة ومسيلمة والعنسي»[٣].

---

(١) «شرح الغنيمي»، ص٦٧.

(٢) « شرح البابرتي»، ص٥٩.

(٣) جماع أبواب الرعاة، باب ما جاء في قتال الضرب الأول من أهل الردة بعد رسول الله ﷺ (٨: ٣٠٤).

وروى عن محمد بن إسحاق بن يسار قال: «ثم أول ردة كانت في العرب مسيلمةُ باليمامة في بني حنيفة، والأسودُ بن كعب العنسي، في حياة رسول الله ﷺ، وخرج طليحة ابن خويلد الأسدي في بني أسد يدعي النبوة يسجع لهم»[1].

وقد قاتل خالد بن الوليد رضي الله عنه طليحة ومسيلمة الكذاب في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

قال ابن حجر العسقلاني: «ففي حديث ثوبان: «وإنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبيٌّ، وأنا خاتم النبيين، لا نبي بعدي». أخرجه أبو داود والترمذي وصحّحه ابن حبان، وهو طرفٌ من حديث أخرجه مسلم ولم يسُق جميعَه، ولأحمدَ وأبي يعلى من حديث عبد الله بن عمرو: «بين يدي الساعة ثلاثون دجالاً كذاباً»، وفي حديث علي عند أحمد نحوه، وفي حديث ابن مسعود عند الطبراني نحوه.

وفي حديث سمرة المصدَّر أوله بالكسوف، وفيه: «ولا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذاباً آخرُهم الأعور الدجال». أخرجه أحمد والطبراني، وأصله عند الترمذي وصحّحه.

وفي حديث ابن الزبير: «إن بين يدي الساعة ثلاثين كذاباً منهم الأسود العنسي صاحب صنعاء، وصاحب اليمامة» يعني: مسيلمة.

قلت: وخرج في زمن أبي بكر طُليحة ـ بالتصغير ـ بن خويلد وادعى النبوة، ثم تاب ورجع إلى الإسلام، وتنبأت أيضاً سجاح، ثم تزوجها مسيلمة، ثم رجعت بعده.

وأما الزيادة ففي لفظ لأحمد وأبي يعلى في حديث عبد الله بن عمرو: «ثلاثون كذابون أو أكثر». قلتُ: ما آيتُهم؟ قال: «يأتونكم بسُنّة لم تكونوا عليها، يغيرون بها سنّتكم، فإذا رأيتموهم فاجتنبوهم».

---

(١) جماع أبواب الرعاة، باب ما جاء في قتال الضرب الأول من أهل الردة بعد رسول الله ﷺ (١٦٧٢٧).

وفي رواية عبد الله بن عمرو عند الطبراني: «لا تقوم الساعة حتى يخرج سبعون كذاباً». وسندها ضعيف.

وعند أبي يعلى من حديث أنس نحوه وسنده ضعيف أيضاً، وهو محمول ـ إن ثبت ـ على المبالغة في الكثرة، لا على التحديد، وأما التحديد ففيها أخرجه أحمد عن حذيفة بسند جيد: «سيكون في أمتي كذابون دجالون: سبعة وعشرون، منهم أربع نسوة، وإني خاتم النبيين، لا نبي بعدي».

وهذا يدلُّ على أن رواية الثلاثين بالجزم على طريق جبر الكسر، ويؤيده قوله في حديث الباب: «قريب من ثلاثين».

قوله: «كلهم يزعم أنه رسول الله» ظاهرٌ في أن كلًّا منهم يدّعي النبوة، وهذا هو السر في قوله في آخر الحديث الماضي: «وإني خاتم النبيـين». ويحتمل أن يكون الذين يدّعون النبوة منهم ما ذُكر من الثلاثين أو نحوها، وأنّ من زاد على العدد المذكور يكون كذّاباً فقط، لكن يدعو إلى الضلالة، كغلاة الرافضة والباطنية وأهل الوحدة والحلولية، وسائر الفرق الدعاة إلى ما يُعلم ـ بالضرورة ـ أنه خلاف ما جاء به محمد رسول الله ﷺ.

ويؤيده أنّ في حديث علي عند أحمد: فقال عليٌّ لعبد الله بن الكوّاء: وإنك لمنهم. وابن الكواء لم يدَّع النبوة، وإنما كان يغلو في الرفض»[1].

قال الطحاوي: (وهو المبعوث إلى عامة الجنّ وكافّـة الورى بالحقّ والهدى وبالنور والضياء)

خاتم الأنبياء يستلزم أن يكون خاتم الرسل؛ لأنَّ كلَّ رسول نبيٌّ.

---

(١) «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٨٥٢هـ)، دار المعرفة ـ بيروت، ت: محب الدين الخطيب (١٣ : ٨٧).

روى البخاري عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «أُعطيت خمساً لم يُعطَهنَّ أحدٌ من الأنبياء قبلي: نُصرت بالرعب مسيرةَ شهر، وجُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً؛ وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاةُ فليُصل، وأُحلّت لي الغنائم، وكان النبيُّ يُبعَثُ إلى قومه خاصةً، وبُعثت إلى الناس كافّة، وأُعطيت الشفاعة»[1].

قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٧]، ولم يقل: إلى العرب فقط أو إلى جنس معين من الأجناس، بل أطلق وعمّم أهل دعوته بالناس جميعاً، ويشمل هذا اليهودَ والنصارى وأهلَ الملل والنحل جميعاً، ومن يزعمون كذلك أنه لا ملّةَ ولا نِحلة لهم، فهذا الحديث يدلُّ على أنه بُعث للناس كافة.

وفي بعض الروايات ذُكر مع هذه الخصائص معها أيضاً أنه جُعل خاتمَ النبيّين.

قال البابرتي: «والمراد بالنور والضياء: الشريعة الظاهرة الباهرة من القرآن وسائر الدلائل على الحقيقة». اهـ[2].

ومما يدل على بعثته إلى الجن قوله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ * قَالُوا۟ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ * يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُوا۟ دَاعِىَ ٱللَّهِ وَءَامِنُوا۟ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * وَمَن لَّا يُجِبْ دَاعِىَ ٱللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [٢٩-٣٢][3].

---

(١) كتاب التيمم، (٣٣٥). وباب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، (٤٣٨).

(٢) «شرح البابرتي»، ص٦١.

(٣) قال الإمام الرازي (٢٨: ٢٧): «وفي كيفية هذه الواقعة قولان: =

قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية:

«اعلم أنه تعالى لـمّا بيّن أن في الإنس مَن آمن وفيهم مَن كفر، بيّن أيضاً أن الجن فيهم مَن آمن وفيهم مَن كفر، وأن مؤمنهم معرَّضٌ للثواب، وكافرهم معرَّضٌ للعقاب».

ثم قال: «ويتفرّع على ما ذكرناه فروع:

الأول: نقل عن القاضي في تفسيره الجنّ أنه قال: إنهم كانوا يهوداً؛ لأن في الجنّ «مللاً» كما في الإنس من اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأصنام، وأطبق المحققون على أن الجن مكلفون، سئل ابن عباس: هل للجن ثواب؟ فقال: نعم لهم ثواب، وعليهم عقاب، يلتقون في الجنة، ويزدحمون على أبوابها»[1].

وقال تعالى في سورة الجنّ: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا * يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا * وَأَنَّهُۥ تَعَـٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَـٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا * وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا * وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا * وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا * وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا * وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَـٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَـٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ

= الأول: قال سعيد بن جبير: كانت الجن تستمع، فلما رجموا قالوا: هذا الذي حدث في السماء إنما حدث لشيء في الأرض، فذهبوا يطلبون السبب، وكان قد اتفق أن النبي ﷺ لما أيس من أهل مكة أن يجيبوه خرج إلى الطائف ليدعوهم إلى الإسلام، فلما انصرف إلى مكة، وكان ببطن نخل قام يقرأ القرآن في صلاة الفجر، فمرّ به نفر من أشراف جن نصيبين؛ لأن إبليس بعثهم ليعرفوا السبب الذي أوجب حراسة السماء بالرجم، فسمعوا القرآن، وعرفوا أن ذلك هو السبب.

والقول الثاني: أن الله تعالى أمر رسوله أن ينذر الجن ويدعوهم إلى الله تعالى ويقرأ عليهم القرآن، فصرف الله إليه نفراً من الجن ليستمعوا منه القرآن وينذروا قومهم».

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (٦٠٤هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١، (٢٨: ٢٧).

فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْآنَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا * وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا * وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ ۖ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا * وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا * وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا ٱلْهُدَىٰٓ ءَامَنَّا بِهِۦ ۖ فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا * وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا * وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [١ - ١٥].

قال الإمام الرازي في تفسير سورة الجن:

«اعلم أن قوله تعالى: ﴿قُلْ﴾ أمر منه تعالى لرسوله أن يُظهر لأصحابه ما أوحى اللهُ في واقعة الجن، وفيه فوائدُ:

إحداها: أن يعرفوا بذلك أنه عليه السلام كما بُعث إلى الإنس، فقد بُعث إلى الجن.

وثانيها: أن يعلم قريش أنّ الجن ـ مع تمرُّدهم ـ لـمّا سمعوا القرآن عرفوا إعجازَه، فآمنوا بالرسول.

وثالثها: أنْ يعلم القوم أنّ الجنّ مكلّفون كالإنس»[1].

وقال الشبلي الحنفي:

«الجنّ مكلَّفون بإجماع أهل النظر، قال أبو عمر ابن عبد البر: الجن ـ عند الجماعة ـ مكلَّفون مخاطبون لقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]. وقال الرازي في «تفسيره»: أطبق الكلُّ على أنّ الجنَّ كلَّهم مكلفون.

فصل: قال القاضي عبد الجبار: لا نعلم خلافاً بين أهل النظر في الجن مكلفون.

وقد حكى زرقان وغسان ـ فيما ذكراه من المقالات ـ عن الحشوية أنهم مضطرون إلى أفعالهم وأنهم ليسوا مكلفين، قال: والدليل على أنهم مكلّفون ما في القرآن من ذمّ

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب» (٣٠: ٢٧).

الشياطين ولعنِهم والتحرُّز من غوائلهم وشرِّهم، وذِكرِ ما أعدّ الله لهم من العذاب، وهذه الخصال لا يفعلها الله تعالى إلا لِـمن خالف الأمرَ والنهي، وارتكب الكبائرَ، وهتك المحارمَ؛ مع تمكنه من أن لا يفعل ذلك، وقدرتِه على فعل خلافه، ويدُّل على ذلك أيضاً بأنه كان من دين النبي ﷺ لعنُ الشياطين، والبيانُ عن حالهم، وأنهم يَدْعون إلى الشرّ والمعاصي، ويوسوسون بذلك، وهذا كلُّه يدل على أنهم مكلَّفون، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾ إلى قوله: ﴿فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا﴾، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على تكليفهم، وأنهم مأمورون منهيُّون». اهـ[1].

ومن ذلك ما رواه الطبراني عن ابن عباس قال: إن الله فضّل محمداً على أهل السماء وعلى أهل الأرض، فقال رجل: يا أبا عباس وبما فضّله على أهل السماء والأرض؟ قال: إن الله عز وجل يقول لأهل السمـاء: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢٩]، وقال الله عز وجل لمحمد ﷺ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۞ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ١-٢]، فقيل له: يا أبا عباس فما فضله على الأنبياء؟ قال إن الله عز وجل قال: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال لمحمد ﷺ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، فأرسله الله إلى الإنس والجن[2].

وقال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وقال ابن عبد البر: لا يختلفون أنه ﷺ بُعث إلى الإنس والجنّ، وهذا مما فُضّل به على الأنبـياء، ونقل عن ابن عباس في قوله تعالى في سورة غافـر: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ

---

(١) «آكام المرجان في أحكام الجان»، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الشبلي الحنفي (٧٦٩هـ)، مكتبة القرآن ـ مصر ـ القاهرة، ت: إبراهيم محمد الجمل، ص٦٢.

(٢) أخرجه في «معجمه الكبير» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، (١١٦١٠)، (١١: ٢٣٩).

يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ﴾ [غافر: ٣٤] قال: هو رسـول الجنّ. وهذا ذكـره، وقال إمام الحرمين في «الإرشاد» في أثناء الكلام مع العيسـوية[1]: وقد علمنا ضرورةَ أنه ﷺ

---

(١) العيسوية: قال الإمام الآمدي: «العيسوية منهم فإنهم قالوا سلمنا ظهور المعجزات على يده واقترانها بدعوته لكنه إنها ادعى الرسالة للعرب خاصة لا إلى الأمم كافة فلا بد لبيان عموم دعواه من دليل قاطع ولا سبيل إليه».

وقال الآمدي في الرد عليهم ص٣٥٩: «وأما العيسوية فيمتنع عليهم بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه فى دعوته إلا الإذعان لكلمته إذ لا سبيل إلى القول بتخصيص بعثته إلى العرب دون غيرها من الأمم مع ما اشتهر عنه وعلم بالضرورة والنقل المتواتر من دعوته إلى كلمته طوائف الجبابرة وغيرهم من الأكاسرة وتنفيذه إلى أقاصى البلاد وملوك العباد وقتال من عانده ونزال من جاحده ثم ذلك معتمد على سند الصدر الأول من المسلمين». [غاية المرام في علم الكلام، ص٣٥٠، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي (ت ٦٣١هـ)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ، تحقيق: د. حسن الشافعي].

وقال الإمام ابن حزم الأندلسي (١: ٩٢): «قال أبو محمد رضي الله عنه وأما العيسوية من اليهود فإنه يقال لهم: إذا صدقتم الكافة في نقل القرآن عن النبي ﷺ وفي نقل معجزاته وصحة نبوته فقد لزمكم الإنقياد لما في القرآن من أنه عليه السلام بعث إلى الناس كافة بقوله تعالى فيه آمراً لرسوله ﷺ أن يقول يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥] وقوله تعالى فيه: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [التوبة: ٢٩] إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ وما فيه من دعاء اليهود إلى ترك ما هم عليه والرجوع إلى شريعته عليه السلام وهذا ما لا مخلص منه.

فإن اعترضوا بما في القرآن مما حرم عليهم يعني اليهود وحضهم على إلتزام السبت، فإنما هو تبكيت لهم فيما سلف من أسلافهم الذين قفوا هم آثارهم يبين هذا نص القرآن في قوله تعالى عن عيسى عليه السلام أنه رسول الله ﷺ إلى بني إسرائيل ليحل لهم بعض الذي حرم عليهم وهذا نص جلي على نسخ شريعتهم وبطلانها ثم ما لم ينكره أحد من مؤمن ولا كافر من أنه عليه السلام =

ادّعى كونه مبعوثاً إلى الثقلين»(١).

قال ابن حجر: «قلت: وثبت التصريحُ بذلك في حديث: «وكان النبي يبعث إلى قومه وبعثت إلى الإنس والجن» فيما أخرجه البزار بلفظ: «وقد كان النبي يبعث إلى الإنس فقط وبعث محمد إلى الإنس والجن»(٢).

وذكر ذلك ابن عبد البـر في «التمهيـد» (١١/ ١١٧) فقال: «ولا يختلفون أن

= حارب يهود بني إسرائيل من بني قريظة والنضير وهذل وبني قنيقاع وقتلهم وسباهم وألزمهم الجزية وسباهم كفاراً إذ لم يرجعوا إلى الإسلام وقبل إسلام من أسلم منهم فلو لم يكن نسخ دينهم ما حل له إجبارهم على تركه أو الجزية والصغار ولا جاز له قبول ترك ما ترك منهم بدين بني إسرائيل، ومن المحال الممتنع أن يكون عند العيسويين رسولاً صادقاً نبياً ثم يجور ويظلم ويبدل دين الحق فوضح فساد قولهم وتناقضه بيقين لا إشكال فيه والحمد لله رب العالمين» [الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، (ت: ٥٤٨ هـ)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة)].

وقال الإمام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٢٢٤: «الفرقة الأولى، العيسوية: حيث ذهبوا إلى أنه رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم، وهذا ظاهر البطلان فإنهم اعترفوا بكونه رسولاً حقاً، ومعلوم أن الرسول لا يكذب، وقد ادعى هو أنه رسول مبعوث إلى الثقلين، وبعث رسوله إلى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض». [الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار ومكتبة الهلال ـ لبنان ـ ١٩٩٣م، ط١].

وقد ظهر في هذا الزمان بعض الوعاظ في البلاد الأوروبية يقولون إن اليهود والنصارى والصابئة غير مكلفين باتباع شريعة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ويكفيهم أن يعترفوا بنبوته، ويبقوا على ما هم عليه، ولا يجب عليهم الشريعة الإسلامية، وزعموا أن ذلك هو التحقيق في فهم الدين الإسلامي، ولا يخفى أن قولهم موافق ولو من بعض الجهات لقول العيسوية، وأنه فضلاً عن ذلك مخالف للمعلوم من الدين بالضرورة.

(١) «فتح الباري» (٦: ٣٤٥).

(٢) المصدر السابق (٦: ٣٤٥).

محمداً ﷺ رسولٌ إلى الإنس والجن نذيرٌ وبشيرٌ، هذا مما فُضّل به على الأنبياء: أنه بُعث إلى الخلق كافةً الجنّ والإنس، وغيرُه لم يُرسَل إلا بلسان قومه»(١).

وهذه نصوصٌ كافيةٌ للدلالة على بعثةِ النبي عليه السلام إلى الإنس والجن.

وأما ما زعمه بعضُ النصارى من أن النبي عليه السلام إنما بُعث إلى العرب، فكلام باطل كما لا يخفى، ويدل على بطلانه كثيرٌ من الآيات الواضحة في دلالتها على وجوب اتباع النصارى للنبي عليه السلام، ووجوب ترك ما هم عليه من الديانة المحرَّفة، وكذلك من ادّعى ذلك من اليهود كالعيسوية، وممن اقتدى بهم من أصحاب الدعوات العلمانية التي تزعم أنها تدعو إلى التنوير، يُوهمون الناس أنه تنويرٌ مُطلَق، وإنما هو تقليدٌ للغرب الذين أطلَقوا على بعض العصور التي مروا فيها أنها عصور تنوير، تلك العصور التي قطعوا فيها الأواصرَ مع كلّ الأديان تحت عنوان العلمانية، وصاروا يلجؤون إلى فلسفاتٍ إنسانية تافهة يريدون جعلها بديلاً عن الأديان الصحيحة والباطلة، وهؤلاء الحداثيون والعلمانيون الذين ظهروا في هذا العصر، وهم الذين يُعلنون دعوتَهم إلى المساواة بين الأديان، ووضعِها في محلٍّ واحد من الحقيّة والصواب، وحقيقة قولهم: نفيُ الحق والصواب عنها جميعاً، لا فرق عندهم بينَ دين الإسلام وبينَ غيره من الأديان المحرَّفة، وقد اتبعهم على ذلك أذيالُهم من مدّعي الفكر الحرّ والانفتاح ونحو ذلك من الدعوات الفاسدة، وقد ظهر بعضُ الناس الذين يتزيَّون بسيما الإسلام يزعمون أنه لا يجب على النصارى أن يؤمنوا بالإسلام، ويكفيهم في الآخرة أن يُحسنوا التعاملَ مع الآخرين في الدنيا، أما العقائدُ فهي خيارٌ شخصي أقربُ ما يكون إلى المذهب الأدبي الذي لا يضرُّ من لا يقول به! ولا يريدون من وراء تلك الدعوات إلا التحلُّل من الأديان كلها تحتَ عنوان المساواة والنظر الحرّ والفكر المنفتِح، وكلام هؤلاء كلِّهم باطلٌ متخابطٌ لا وزن له عند أهل الحقّ.

---

(١) «التمهيد» (١١: ١١٧).

تمهيد موجز في حكم إرسال الرسل:

هل إرسال الرسل واجب على الله تعالى أم إنه فضل منه عز وجل ومنة؟

إن بعض الناس يقول: إن الله يُوحي إلى بعض خلقِه ـ أعني: الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ ببعض الأوامر والنواهي، وإن هذا واجبٌ على الله.

ونحن نقول: هذا فضلٌ ومنّة من الله، أي: ليس واجباً، إن شاء فَعَلَه، وإن شاء تَرَكَه.

المعتزلة هم الذين قالوا: إرسالُ الرسل واجب، والشيعة يقولون: إرسال الرسل واجب، وكلٌّ من هاتين الفرقتين تبني هذا الأصل على وجوب اللطف على الله، وإن بناها متأخّرو الشيعة على قانون العلّيّـة والمعلولية وما يشبه قاعدة الفيض التي قال بها بعض الفلاسفة.

إذن؛ فهم يعتمدون على قاعدة عندهم وهي: اللطف واجبٌ على الله، وقاعدة الصلاح والأصلح مبنية على وجوب اللطف.

كلمة «الواجب» تحتمل معنيين:

الأول: أن يُلزم واحدٌ غيرَه بفعل أمر، فيصبح الثاني متلبساً بأمر واجب مُلزِمٍ من الطرف الأول.

هذا المعنى لم يقُل به المعتزلة ولا الشيعة، فليس هناك مَن أوجَبَ ذلك على الله.

بل قالوا بالمعنى الثاني وحاصلُه: لو نظرنا إلى الله من حيثُ ما هو إله، فإنّه يصدر عنه صدوراً لا انفكاكَ له الإيحاءُ إلى الرسل، كما قالت الفلاسفة بصدور العالم صدوراً ذاتياً من الله تعالى.

وهذا مثالٌ تقريبي لصدور الفعل من الله على سبيل الوجوب لا بإيجاب موجب:

إذا كان هناك شخصٌ حسّاسٌ رقيقُ القلب يتأثر بسرعة، فهو حين يرى إنساناً محتاجاً يسأل عن مال، فإن قلبه يرقُّ له، ودون تفكير تجدُه يُعطيه نقوداً بدون إرادة تفصيليةٍ لِـما فعله.

هذا تقريبُ معنى اللطف، وهو تقريب لمعنى اللطف عند المعتزلة والشيعة، ولكن مع نفيِهم الانفعالَ وحصولَ الحوادث في الذات الإلهية، فهذا الفعل الصادر عنه هو اللطف، ولا ينطبق هذا المثال بكلّ تفاصيله على الله، ولكن المقصودَ التقريبُ من ناحيةِ كيف يكون صدور الفعل من الله على سبيل الوجوب لا بإيجاب موجب؟ بل هم يقولون: الله سبحانه لا ينفعل ولا يتأثر بخلقه! وبعد هذا التصوير والتقريب لقول هؤلاء، فإن أحداً لا يشكّ أن قولهم باطلٌ لا دليل عليه؛ لاستلزامه نفيَ كون الله تعالى فاعلاً مختاراً.

حين يقول أهل السنة: الله فاعل مختار، أي: لا يوجد فعلٌ صادر عن الله إلا بتوسُّط إرادته، أي: لو شاء فعلَه ولو شاء ترَكَه، وهذا هو موجب قاعدة الاختيار التي يقول بها أهل السنة، وأما بناءً على القول باللطف الذي يقول به غيرُهم، فالفعل بوجهٍ ما صادرٌ صدوراً بناء على الإيجاب الذاتي والتلازم الذاتي بين الله سبحانه وبين عباده.

لـمّا سمع أهلُ السنة بعضَ المعتزلة والفلاسفةِ الإشراقيين أتباعِ أفلوطين وابن سينا ـ لا أتباع أرسطو ـ يقولون بذلك، ألزموهم أن الله فاعلٌ لا بإرادته أي: أنه فاعلٌ موجَب، أي: لا يستطيع إلا أن يفعل، بل ليس عنده استطاعة؛ لأن شرط الاستطاعة التمكُّنُ من الفعل وعدمه، ولذلك لا يقال: الشمُ لها استطاعة على الإشعاع.

هذا القول الذي عند المعتزلة والشيعة بوجوب إرسال الرسل مضادٌّ لِـما تقرر

عند أهل السنة من أنّ إرسال الرسل فضلٌ من الله، والهداية فضل، والضلال عدل، فالفضل لا يجب، وما كان واجباً فلا يكون فضلاً.

قال الشيعة: إذا كان النبي مُنبَّـأً من الله على سبيل العلة والمعلول ـ أو اللطف ـ فيلزم (يجب) أن يكون النبيُّ عالِـماً بكل الكليات والجزئيات، وهذا شرطٌ عند الشيعة للأنبياء.

ويقولون: لا يجوز أن يخلو عصر من مبلِّغ عن الله: إمّا نبيٌّ، وإما إمام، وبناء على ذلك: إذا وجب أن يكون النبي عالِـماً بالكليات والجزئيات، فيجب أن يكون الإمام كذلك.

وهذا مبنيٌّ على القول بوجوب العصمة للأئمة الذين يزعُمهم الاثنا عشرية. ومبنى هذا على القول بأن الله تعالى فاعلٌ على سبيل الوجوب، لا على سبيل الإرادة.

فطريقُ عصمة النبي عند أهل السنة ليست نفس طريق عصمة النبي عند الشيعة، فعند أهل السنة فضلٌ من الله، وعند الشيعة عصمةُ النبي واجبةٌ على الله.

وطريقة تعيين الإمام كطريقة تعيين النبي عندهم، والله سبحانه هو الذي عيّن النبي، فلا تكون طريقةُ تعيين الإمام إلا بالنص: إما من الله، أو من النبي.

ولا يخفى أن جميع هذه العقائد التي يقول بها هؤلاء باطلةٌ، وسوف نتكلّم بزيادة تفصيل على الإمامة في آخر هذا الكتاب.

خلاصة في حكم إرسال الرسل:

اختلف الناس في هذه المسألة على عدة أقوال:

فمنهم من ذهب إلى أن النبوّة مستحيلة عقلاً؛ لاستحالة الاتصال بين الخالق والمخلوق.

ومنهم من قال: بعدم فائدتها، فقالوا بامتناعها؛ لاستغناء العقل عنها.

ومنهم من قال: بجوازها، وأرجعوا الأمر في حصولها إلى الله تعالى.

ومنهم من قال: إنها واجبة على الله تعالى، وعلى ذلك فلا يمكن أن يتصوَّر وجود العالم بلا نبوة ولا رسالة، فمهما فرضنا العالَمَ موجوداً، فلا بدَّ أن يُرسل اللهُ تعالى الرسل.

فمراتب مذاهب الناس واتجاهاتهم في هذه المسألة تتفاوت من الامتناع إلى الوجوب مروراً بالإمكان، مع ملاحظة أنّ العِلل التي استند إليها كلُّ فريق منهم تختلف عما تمسّك به غيرُه.

وسوف نحاول أن نعرض آراء أصحاب هذه المذاهب فيما يأتي على سبيل الإيجاز.

أولاً: مذهب المجيزين للنبوة عقلاً القائلين بوقوعها:

قال الإمام الغزالي: «ندعي أن بعثة الأنبياء جائز، وليس بمحال ولا واجب، وقالت المعتزلة: إنه واجب، وقد سبق وجهُ الرد عليهم. وقالت البراهمة: إنه محال.

وبرهان الجواز: أنه مهما قام الدليل على أن الله تعالى متكلّم، وقام الدليل على أنه قادر لا يعجز على أن يدلّ على كلام النفس بخلقِ ألفاظٍ وأصوات ورقومٍ أو غيرِها من الدلالات، وقد قام دليلٌ على جواز إرسال الرسل، فإنا لسنا نعني به إلا: أن يقوم بذات الله تعالى خبرٌ عن الأمر النافع في الآخرة، والأمر الضارّ بحكم إجراء العادة، ويصدُر منه فعلٌ هو دلالة الشخص على ذلك الخبر، وعلى أمره بتبليغ الخبر، ويصدر منه فعلٌ خارقٌ للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالةَ، فليس شيء من ذلك مُحالاً لذاته، فإنه يرجع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالةٌ على الكلام، وما هو مصدِّق للرسول، وإن حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان، فقد استأصلنا هذا الأصل في حقّ الله تعالى»[1].

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٦١، الدعوى السابعة.

وقال الإمام التفتازاني:

«البعثـةُ لطفٌ من الله تعالى ورحمة للعالـمين؛ لِـما فيها من حِكمٍ ومصالحَ لا تُحصى:

منها: معاضدة العقل فيما يستقلّ بمعرفته؛ مثل وجود الباري وعلمِه وقدرته؛ ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، ومنها: استفادة الحكم من النبيّ فيما لا يستقل به العقل؛ مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني، ومنها: إزالة الخوف الحاصل عند الإتيان بالحسنات؛ لكونه تصرُّفاً في ملك الله بغير إذنه، وعند تركها لكونه ترك طاعة، ومنها: بيانُ حال الأفعال التي تحسن تارةً وتقبحُ أخرى من غير اهتداء العقل إلى مواقعها، ومنها: بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارّها التي لا تفي بها التجربةُ إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الأخطار، ومنها: تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم الـمختلفة في العلميات والعمليات، ومنها: تعليم الصنايع الـخفية من الحاجيات والضروريات، ومنها: تعليمهم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن، ومنها: الإخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي؛ ترغيباً في الحسنات وتحذيراً عن السيئات؛ إلى غير ذلك من الفوائد.

فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى، والفلاسفةُ بلزومها في حفظِ نظام العالَـم على ما سيجيء.

والحاصل: أنَّ النظام المؤدّيَ إلى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكمل إلا ببعثة الأنبياء؛ فيجب على الله عند المعتزلة لكونه لطفاً وصلاحاً للعباد، وعند الفلاسفة لكونه سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية.

[ذكر قول من قال بأنها من مقتضيات الحكمة][1].

وإلى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر، وقالوا: إنها من مُقتضيات حكمة الباري عز وجلّ، فيستحيل أن لا توجد؛ لاستحالة السفه عليه، كما أن ما علم الله وقوعَه يجب أن يقع؛ لاستحالة الجهل عليه.

ثم طوّلوا في ذلك! وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها إلى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلقِ الأغذية والأدوية التي لا تتميّز عن السموم المهلكة إلا بتجاربَ لا يتجاسر عليها العقلاءُ ولا يفي بها الأعمار، وخلقِ الأبدان التي ليس لها بدون الغذاء إلا الفناء، وخلقِ نوع الإنسان المفتقر في البقاء إلى اجتماعٍ لا ينتظم بدون بعثة الأنبياء، وكخلقِ العقل المائل إلى المحاسن النافرِ عن القبائحِ الجازمِ بأنّ شرفه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك، والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب، وأنه لا يستقلّ بجميع ذلك على التفصيل، بل يفتقر إلى بيانٍ ممن أوجدَها ودعا إلى الإتيان بالبعض منها، والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فإنَّ خلقَ العقل مائلاً إلى المحاسن نافراً عن القبائح، بمنزلة الخطاب في كونه دليلاً على الأمر والنهي اللذَين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى؛ إذ لا معنى لهما سوى الدعوة إلى المباشرة والامتناع.

وكما في جعل بعض الأفعال؛ بحيث قد يحمد عاقبتَه فيجب، وقد يذم فيحرم؛ كالصوم مثلاً فلو لم يكن له بيانٌ من الشارع، لكان في ذلك إباحة ترك الواجب، وإباحة مباشرة المحظور، وهو خارج عن الحكمة، **فظهر بهذه الوجوه وأمثالها أنه لا بدّ من النبيِّ البتة.**

ولهذا كان في كلّ عصر للعقلاء نبيٌّ أو من يخلفه في إقامة الدليل السمعي، وكان

---

(١) هذا العنوان زدته للبيان.

الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوكُ طريق الحقّ وسبيل النجاة والرشاد، مع اشتغالهم باكتساب أسباب المعاش، وخلوّ أكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن، وعلى الفلاسفة المتشبّثين بأذيال العقل العدولُ عن الصواب والوقوعُ في الضلال مع رجاحةِ عقولهم ودقةِ أنظارهم وإقبالِهم بالكلية على البحث عن المعارف الإلهية، والعلوم اليقينية.

وأنت خبيرٌ بأن في ترويج أمثال هذا المقال توسيعاً لمجال الاعتزال؛ فإنهم لا يَعنون بالوجوب على الله تعالى سوى: أنّ تركه لقبحه مُخِلٌّ بالحكمة، ومَظِنّةٌ لاستحقاق المذمّة.

فالحق: أن البعثة لطفٌ من الله تعالى ورحمة يحسُن فعلها، ولا يقبحُ تركُها ـ على ما هو المذهب في سائر الألطاف ـ ولا تبتني على استحقاقٍ من المبعوث، واجتماعِ أسبابٍ وشروط فيه، بل الله تعالى يختصُّ برحمته من يشاء من عباده، وهو أعلم حيث يجعل رسالته». اهـ[1].

فالإمام التفتازاني إذن لا يرتضي هذا الرأيَ الذي ذهب إليه بعض الماتريدية، والسبب في عدم ارتضائه عنده: أنه يَؤول إلى قول المعتزلة في الإيجاب على الله تعالى، وإن استعملوا ألفاظاً غيرَ تلك التي استعملها المعتزلة، فقالوا بالحكمة وتعلّلوا بعدم العبث، فإن العبرةَ بالمعاني التي وراء الألفاظ لا بالألفاظ.

ولا شكّ أنّ وراء هذا الرأي ميلاً إلى الحسن والتقبيح العقليين، ولذلك فهم بعضُ الباحثين مذهبَ مَن ذهب إلى ذلك من الماتريدية على أنه موافقٌ لمذهب المعتزلة في هذه المسألة.

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (٢: ١٧٣). طبعة مداد، سنة ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م، وهي مصورة عن طبعة (مطبعة الحاج محمد أفندي البسنوي) في دار الخلافة العامرة بالآستانة سنة ١٣٠٥هـ.

ثانياً: مذهب المانعين للنبوة عقلاً (البراهمة):

البراهمة ـ كما عرَّفَ بهم ابنُ حزمٍ ـ: هي قبيلة بالهند فيها أشرافُ أهل الهند، ويقولون: إنهم من ولد برهمي، ملكٍ من ملوكهم قديمٍ، ولهم علامةٌ ينفردون بها، وهي خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلّدونها تقلُّد السيوف، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا، إلا أنهم أنكروا النبوات[(١)].

ولكن ذكر بعض الباحثين أنَّ البراهمة: هي طبقة الكهانة في الهند، والطبقات الأخرى: طبقة الملوك والمحاربين ويسمون بـ«الأكشترية»، وطبقة المنبوذين وهم «الشودرا»، وطبقة أرباب المهن وهم «الفيشية»[(٢)].

وقال أيضاً: «إن سبب تسميتهم بالبراهمة هو انتسابهم للإله برهم، أو براهما»[(٣)].

وبراهما: هو جوهر العالم الواحد الشامل الذي لا هو بالذكر ولا بالأنثى، أي: روح العالم غير المشخَّص في صفاته، والمحتوي لكل شيء، والكامن في كل شيء، والذي لا تُدركه الحواسّ، فاسمه براهما[(٤)].

وبين الإمام التفتازاني خلاصةَ اعتمادات مَن أنكر النبوات فقال: «منهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات، وظهور الملك على البشر، ونزوله من السماوات، ومنهم مَن لاح ذلك على أفعاله وأقواله كالمصرّين

---

(١) نقلًا عن «دائرة معارف القرن العشرين»، محمد فريد وجدي، (٩: ٧٢٥). دار الفكر.
انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد (ت٥٤٨ هـ)، (١: ٦٣) مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

(٢) «قصة الديانات»، سليمان مظهر، ص٨٢.

(٣) المصدر السابق، ص٩٢.

(٤) المصدر السابق، ص٩٢-٩٣.

على الخلاعة، وعدم المبالاة، ونفي التكاليف، ودلالة المعجزات، وهؤلاء آحادٌ وأوباشٌ من الطوائف، لا طائفة معيّنة يكون لها ملةٌ ونِحلة»[١].

يعني إنَّ الإمام التفتازاني يقول: إنَّ لازم مذهب الفلاسفة إنكار النبوات؛ لأنهم ينكرون علم الله تعالى بالجزئيّات، ومن قال بذلك فإنه يستحيل ـ بناءً على مذهبه ـ أن يُرسل رسولاً فيوحيَ إليه بإذنه.

وهذا لا يُعارض ما نقله العلماءُ عن بعض الفلاسفة من أنهم يقولون بأن النبوة واجبة، فهؤلاء بنَوا قولَهم على أنّ الفيضَ واجب عند وجود المستعدّ، والاستعدادُ عندهم يكون عن طريق بذل الجهد، فهو راجعٌ إلى نوع من الفعل الإنساني، وقد بنَوا ذلك على نظريتهم في الجود، التي تنصّ على أن الله تعالى لا يمنع المستحقّ من جوده بناءً على وجود الاستعداد عنده.

وهؤلاء الفلاسفةُ القائلون بذلك ـ كما ترى ـ يمكن أن يُصَنَّفوا مِن جهةٍ مع المنكرين للنبوة بالمعنى الذي يقول به أهل السنة والجماعة للنبوة، فأهل السنة يقولون بالاختيار، بمعنى: أن الله إذا شاء فعل، وإذا شاء ترك، أو لم يفعل، وهؤلاء قد يزعمون: أنَّ الفيض برضاء الله تعالى واختياره، مع أنهم لا يرون حقيقةً للاختيار سوى الفيض عند المستعدّ مع العلم بالنظام الأحسن.

ويمكن أن يُصنّفوا في ضمن القائلين بالنبوة، وأنها واجبة، إذا نظرنا إلى مآل قولهم من وجود الفيض، واعتبرنا هذا كافياً في معنى الإنباء.

ويبدو لي أنّ إدراجهم في قسم المنكرين ـ بناءً على ملاحظة المعنى الذي ذكرنا ـ أقربُ إلى حقيقة مذهبهم.

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام» (٢: ١٧٥).

وقد لا يبعد أن يندرج بعضُ المتصوّفة، القائلون بوحدة الوجود وبلزوم الظهور بالمظاهر، وأن ذلك لوجوب تجلّي الله بالأسماء والصفات، ونحو ذلك، أقول: لا يبعُد أن يتوافق مذهبُ هؤلاء مع مذهب الفلاسفة القائلين بالفيض، وأن ذلك مُقتضى كمال الله تعالى لا لإيجابٍ خارج عن عينِ الذات. ولكن لا بدَّ أن نقول: إن أكثر الصوفية منتسبون إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، لا يخالفونهم في أمرٍ من الأمور مهما دق أو جلَّ، والأقلون فقط هم القائلون بما ذكرنا.

وعمدة احتجاج البراهمة في دفع النبوة أن قالوا: لـما صحّ أن الله عز وجل حكيم، وكان مَن بعث رسولاً إلى مَن يدري أنه لا يصدّقه، فلا شكّ في أنه متعنّت عابثٌ، فوجب نفيُ بعث الرسل عن الله، لنفي العبث والعنت عنه.

وقالوا أيضاً: إن الله تعالى إنما بعث الرسلَ إلى الناس؛ ليُخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به في حكمته وأتمَّ لمراده أن يضطرّ العقولَ إلى الإيمان به.

قالوا: فبطل إرسالُ الرسل على هذا الوجه أيضاً، ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع[1].

وقال الإمام الغزالي: «لا يمكن أن يُدَّعى قبحُ إرسال الرسول على قانون الاستقباح، فالمعتزلة ـ مع المصير إلى ذلك ـ لم يستقبحوا هذا؛ فليس إدراكُ قبحه ولا إدراكُ امتناعه في ذاته ضرورياً؛ فلا بدَّ من ذكر سببه، وغاية ما هو به ثلاث شبه:

الأولى: قولهم: إنه لو بعث النبيّ بما تقتضيه العقول، ففي العقول غنية عنه، وبعثة الرسول عبث، وذلك على الله محال، وإن بعث بما يخالف العقول، استحال التصديقُ والقَبول»[2].

---

(١) انظر «دائرة معارف القرن العشرين»، محمد فريد وجدي (٩: ٧٢٥). دار الفكر.

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٦١، الدعوى السابعة.

وردَّ الغزالي على هذه الشبهة فقال:

فلنذكُرها هنا:

«الثانية ـ وهي للبراهمة ـ: أن ما جاء به النبيُّ: إما أن يكون موافقاً للعقل حسناً عنده، فيقبل ويفعل، وإن لم يكن نبي، أو مخالفاً له قبيحاً عنده، فيُـرَدُّ ويُترَك، و«أما الشبهة الأولى فضعيفة؛ فإنَّ النبي ﷺ يَرِدُ مُخبِراً بما لا تستقلُّ العقولُ بمعرفته، ولكن تستقلُّ بفهمه إذا عُرف، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضارّ من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين الـمُشقي والمسعِد، كما لا يستقلُّ بدرك خواصّ الأدوية والعقاقير، ولكنه إذا عرفَ فَهم وصدّق وانتفع بالسماع، فيجتنب الهلاك ويقصد المسعِد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء، ثم كما يعرف صدقَ الطبيب بقرائن الأحوال وأمورٍ أُخر، فكذلك يستدلُّ على صدق الرسول عليه السلام بمعجزاتٍ وقرائنَ وحالاتٍ، فلا فرق».

وقد أورد التفتازاني هذه الشبهة بصيغة أخرى، وأجاب عنها: إن جاء به النبي، وأيّـاً ما كان لا حاجة إليه.

فإن قيل: لعله لا يكون حسناً عند العقل ولا قبيحاً.

قلنا: فيُفعَل عند الحاجة؛ لأن مجرد الاحتمال لا يعارض تنجُّز الاحتياج، ويُترَكُ عند عدمها للاحتياط.

والجواب: أن ما يوافق العقلَ: قد يستقلُّ بمعرفته، فيعاضده النبيُّ ويؤكّده بمنزلة الأدلة العقلية على مدلولٍ واحد، وقد لا يستقلُّ فيدلُّ عليه ويُرشده.

وما يخالف العقل: قد لا يكون مع الجزم، فيدفعه النبي، أو يرفع عنه الاحتمال، وما لا يُدركُ حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعلُه، أو قبيحاً يجب تركه.

هذا مع أنّ العقول متفاوتـة؛ فالتفويضُ إليها مظنّـة التنازع والتقاتل، ومُفضٍ إلى اختلال النظام، وأنّ فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حُسن الأشياء وقبحها؛ على ما تقدم»(١).

هذه الحجّة التي يحتج بها البراهمة غايتها: أنه لا فائـدة من بعثة الرسل، ولكن دليلَهم مبنيٌّ على مغالطة كما اتضح من جواب الإمام التفتازاني؛ فإن الكثير من الأمور لو تُركت إلى العقول لمعرفتها؛ فإنها تستنفد زماناً طويلاً قبل أن يتوصل إليها، فتبقى فائدة النبوات ثابتة.

الثانية(٢): إنه يستحيل العبث؛ لأنه يستحيل تعريفُ صدقه؛ لأن الله تعالى لو شافَهَ الخلقَ بتصديقِه وكلّمهم جِهاراً فلا حاجة إلى رسول، وإن لم يُشافه به فغايته الدلالةُ على صدقه بفعلٍ خارق للعادة، ولا يتميّز ذلك عن السحر والطِّلّسْمات وعجائبِ الخواصّ، وهي خارقة للعادات عندَ من لا يعرفها، وإذا استوَيا في خرق العادة لم يُؤمن ذلك، فلا يحصل العلم بالتصديق.

وردَّ الغزالي على هذه الشبهة فقال: «فأما الشبهة الثانية ـ وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل ـ فليس كذلك؛ فإن أحداً من العقلاء لم يجوّز انـتهاء السحر إلى إحياء الموتى، وقلبِ العصا ثعباناً، وفلقِ القمر، وشقِّ البحر، وإبراءِ الأكمه والأبرص، وأمثالِ ذلك.

والقول الوجيز: إن هذا القائل إنِ ادّعى أنّ كلّ مقدور لله تعالى فهو ممكنٌ تحصيلُه بالسحر فهو قولٌ معلومُ الاستحالة بالضرورة، وإن فرّق بين فعلِ قومٍ وفعلِ قوم فقد تصوّر تصديق الرسول بما يعلم أنه ليس من السّحر، ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل

(١) «شرح المقاصد» (٢: ١٧٥).

(٢) هذه الثانية بتعداد الإمام الغزالي، فليُتنَبَه!

عليهم السلام وآحاد المعجزات، وأن ما أظهروه من جنس ما يُمكن تحصيلُه بالسحر أم لا! ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديقُ به ما لم يتحدَّ به النبيُّ على ملأ من أكابر السحرة، ولم يمهلهم مدة المعارضة، ولم يعجزوا عنه، وليس الآن مِن غرضنا آحادُ المعجزات».

الثالثة: إنه إن عُرف تمييزُها عن السحر والطلَّسمات والتخيُّلات فمن أين يعرف الصدق؟ ولعل الله تعالى أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه، ولعل كل ما قال النبي: إنه مسعد فهو مُشقٍ، وكل ما قال: مُشقٍ فهو مسعد، ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى الهلاك ويغويَنا بقول الرسول، فإن الإضلال والإغواء غيرُ محال على الله تعالى عندكم؛ إذ العقل لا يحسن ولا يقبح؛ وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يُجادل بها المعتزليُّ عند رومه إلزام القول بتقبيح العقل؛ إذ يقول: إن لم يكن الإغواء قبيحاً فلا يُعرف صدقُ الرسل قطُّ، ولا يُعلم أنه ليس باضلال.

وأجاب الإمام الغزالي عن هذه الشبهة فقال: «وأما الشبهة الثالثة ـ وهو تصور الإغواء من الله تعالى والتشكيك لسبب ذلك ـ فنقول: مهما عُلم وجهُ دلالة المعجزة على صدق النبي، عُلم أن ذلك مأمون عليه، وذلك بأن يُعرَف الرسالة ومعناها، ويُعرَف وجه الدلالة، فنقول:

لو تحدّى إنسان بين يدَي ملكٍ على جنده أنه رسولُ الملك إليهم، وأن الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الأرزاق والاقطاعات، فطالبوه بالبرهان ـ والملك ساكت ـ فقال: أيها الملك إن كنتُ صادقاً في ما ادعيتُه فصدِّقني بأن تقومَ على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعدَ على خلاف عادتك؛ فقام الملك عقيبَ التمـاسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد، حصل للحاضرين علمٌ ضروري بأنه رسولُ الملك، قبل أن يخطر ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواءُ، أم يستحيل في حقه ذلك. بل لو قال الملك: صدقتَ وقد

جعلتك رسولاً ووكيلاً؛ لعُلم أنه وكيـلٌ ورسول، فإذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله: أنت رسولي.

وهذا ابتداءُ نصبٍ وتوليـةٍ وتفويض، ولا يُتصوّر الكذب في التفويض، وإنما يتصور في الإخبار، والعلمُ يكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضرورياً، ولذلك لم يُنكر أحدٌ صدقَ الأنبياء من هذه الجهة، بل أنكروا كونَ ما جاء به الأنبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتلبيس، أو أنكروا وجود ربٍّ متكلم آمرٍ ناهٍ مصدّقٍ مرسل، فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعلَ الله تعالى حصل له العلمُ الضروري بالتصديق.

فإن قيل: فهَبْ أنهم رأَوُا اللهَ تعالى بأعيُـنهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول: هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم، فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسولَ والمرسلَ إليه وأخبر عن المشقي بأنه مسعِد وعن المسعد بأنه مشقٍ؛ فإن ذلك غيرُ محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول؟

بل لو قُدّر عدمُ الرسول ولكن قال الله تعالى شِفاهاً وعياناً ومشاهدة: نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاكُكم في تركها، فبِمَ نعلمُ صدقَه؟ فلعله يُلبس علينا ليُغويَنا ويُهلكنا، فإن الكذب عندكم ليس قبيحاً لعينه، وإن كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيحٌ وظلم، وما فيه هلاك الخلق أجمعين.

والجواب: إن الكذب مأمون عليه، فإنه إنما يكون في الكلام، وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرّق إليه التـلبيسُ، بل هو معنىً قائمٌ بنفسه سبحانه، فكلُّ ما يعلمه الإنسان يقوم بذاته خبرٌ عن معلومه على وفق علمه ولا يتصوّر الكذب فيه، وكذلك في حق الله تعالى. وعلى الجملة: الكذبُ في كلام النفس محالٌ، وفي ذلك الأمن عما قالوه.

وقد اتّضح ـ بهذا ـ أن الفعل مهما عُلم أنه فعل الله تعالى، وأنه خارج عن مقدور البشر، واقترن بدعوى النبوة حصل العلمُ الضروري بالصدق، وكان الشك من حيث الشك في أنه مقدورُ البشر أم لا، فأما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجالٌ أصلاً البتة[1]».

ثالثاً: مذهب الموجبين للنبوة:

اعتمد بعضُ من أوجب إرسال الرسل على قاعدة الحسن والقبح العقليين، والتزموا بقاعدة اللطف الإلهي ـ وذلك نحو المعتزلة والشيعة ـ فقالوا: إن إرسال الأنبياء تابع للوجوب العقلي على الله تعالى.

وبعضُهم أوجب النبوةَ بناءً على النظام الأصلح والعناية الإلهية ـ وهم الفلاسفة ـ وهؤلاء قالوا: إن النبوة تفيض فيضاً عن الواجب الوجود، لا على طريق الوجوب العقلي، بل بناءً على ما التزموه من رابطة العلّية والمعلولية.

ولا بدَّ أن نبين معنى اللطف أولاً.

حرَّرَ القاضي عبد الجبار المعنى المراد من اللطف فقال:

«اعلم أنَّ المراد بذلك عند شيوخنا ـ رحمهم الله ـ: ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجهٍ يقع اختيارُها عنده، أو يكون أولى أن يقعَ عنده، فعلى هذين الوجهين يُوصف الأمر الحادث بأنه لطفٌ. وكلاهما يرجع إلى معنىً واحد، وهو ما يدعو إلى الفعل»[2].

قال القاضي عبد الجبار:

«اعلم أن المحصل من الخلاف في ذلك بين المتكلمين هو: أن فيهم من يقول: إنه

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد»، الغزالي، ص٢٥٨، دار المنهاج.

(٢) «المغني»: اللطف، ص٩.

تعالى متى مكّن مما كلّف سائر وجوه التمكين حتى صار العبدُ لو رام الفعلَ لأمكنه، ولم يعترضه منعٌ، ولا ما يجري مجراه، فغيرُ واجب عليه تعالى، وإن علم أنه يختارُ الإيمانَ عند فعلٍ منه يفعله به أو بغيره، أن يفعله، بل هو متفضل به إن شاء فعله، فيكون إنعامه على العبد أعظم، وإن شاء لم يفعل، ولا يخرج التكليف من أن يكون حسناً، ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب.

يقولون: لا منزلة يبلغها العبد في الألطاف إلا وهو قادر على أعظمَ منها في كونها لطفاً في القدْرِ والصفة، فلو وجب عليه أن يفعل الأصلحَ في باب الدين لم يكن لـما يجب عليه من ذلك نهاية.

ويقولون: لا مكلَّف إلا والله تعالى قادرٌ على أن يلطُف له فيما كلّفه، فلو وجب عليه تعالى أن يلطف لم يحصل في المكلَّفين عاصٍ.

ومنهم من يقول: إنه يفعل ما هو لطفٌ لا محالة، وإن لم يكن واجباً عليه أن يفعله؛ لأن التكليف في أنه يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضي إيجاد ما وعد.

ومنهم من يقول: إنه يجب عليه أن يفعل بالمكلَّف الألطاف، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل، حتى منعوا من أن يكون خلافُ هذا القول قولاً لأحد من مشايخهم، فذكروا أن بشر بن المعتمر رجع عن هذه المقال، حكاه عنه أبو الحسين الخياط رحمه الله وغيره.

وقد كان جعفر بن حرب يقول أيضاً في اللطف بمقالة واسطة بين المذهبين؛ لأنه كان يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف أشقَّ وأعظم ثواباً، فاللطف غير واجب، ومتى لم تكن هذه فاللطف واجب، وقد حُكي عنه الرجوع عن هذا المذهب»[1].

---

(١) «المغني»: اللطف، ص٤-٥.

ثم نبه القاضي عبد الجبار إلى أنه لا يقول بوجوب الأصلح بل بوجوب الصلاح فقط، ومنه اللطف في التكليف[١].

وقال جمال الدين الحلّي ـ وهو شيعي إمامي اثنا عشريّ ـ:

«**الخامس: في أنه تعالى يجب عليه اللطف، وهو ما يقرّب العبد إلى الطاعة، ويُبعده عن المعصية**، ولا حظَّ له في التمكين، ولا يبلغ حدَّ الإلجاء لتوقُّف غرض المكلف عليه، فإن المريد لفعلٍ من غيره إذا علم أنه لا يفعلُه إلا بفعل يفعله المريدُ من غير مشقّة لو لم يفعله لكان ناقضاً لغرضه، وهو قبيح عقلاً»[٢].

وبناء على اللطف أوجبوا إرسال الرسل، قال السيوري (إمامي اثنا عشريّ):

«**إن النبوة ـ مع حسنها خلافاً للبراهمة ـ واجبة في الحكمة، خلافاً للأشاعرة**، والدليل على ذلك: هو أنه لـما كان المقصود من إيجاد الخلق هو المصلحة العائدة إليهم، كان إسعافهم بما فيه مصالحُهم، وردعُهم عما فيه مفاسدُهم واجباً في الحكمة، وذلك إما في أحوال معاشهم أو أحوال معادهم»[٣].

وقال جمال الدين الحلي (إمامي اثنا عشري):

«**المطلب الثاني: في وجوب البعثة: اتفقت العدلية عليه، خلافاً للأشاعرة؛ لأن السمعيات واجبة إجماعاً، وهي ألطاف في العقليات**؛ للعلم الضروري بأن المواظب على فعل الواجبات السمعية أقربُ إلى فعل الواجبات العقلية، وقد نبّه الله تعالى عليه في قوله

---

(١) «المغني»: اللطف، ص٧.

(٢) الباب الحادي عشر، جمال الدين الحلي، ص٣٢، مع شرح السيوري، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه مكك كيل، تهران، ١٣٦٥.

(٣) كتاب «النافع يوم الحشر»، لمقداد بن عبد الله السيوري، ص٣٤ وهو شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي. حققه وقدم له د. هَدي محقق. تهران ١٣٦٥.

تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] واللطف واجبٌ، ولا يمكن معرفة السمعيات إلا بالبعثة، ولأن العلم بالعقاب ودوامه، ودوام الثواب ألطاف في التكليف قطعاً، واللطف واجب، ولا يمكن معرفةُ ذلك إلا بالسمع»(١).

وقال القاضي عبد الجبار (معتزلي):

«إنه ثبت أن مَن دعا إلى الواجب، واختاره المكلّف عنده، لولاه كان لا يختار، وجب كوجوبه، وما يختار عند القبيح على وجهٍ لولاه كان لا يختار، قبُح، وليس للعقل مدخلٌ في معرفة الأفعال التي هذه صفتها؛ لأنه إنما يُعرَف بالعقل وجوبُ ردّ الوديعة والإنصاف وشكر المنعم، وقُبح الكذب والظلم، والأمر بالقبيح وغيرهما، وحسنُ الإحسان والتفضُّل وغيره، فأما أن يُعرَف به أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأن شربَ الخمر يُورث العداوةَ والبغضاء فمحالٌ، **فلا بد إذا أن يبعث الله تعالى من يُعرّفنا هذه الأمور إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه، فحسُن لذلك بعثُ الأنبياء**»(٢).

وقال القاضي عبد الجبار:

«الكلام على النبوات، ووجه اتصاله بباب العدل: هو أنه كلامٌ في أنه تعالى إذا علم أنّ صلاحنا يتعلّق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يُعرِّفناها لكي لا يكون مخلًّا بما هو واجبٌ عليه، ومن العدل أن لا يُخلّ بما هو واجبٌ عليه»(٣).

---

(١) «تسليك النفس إلى حظيرة القدس»، للعلامة الحلي أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦هـ). تحقيق فاطمة ومضاني، مؤسسة الإمام الصادق. قم-إيران، ص١٨٥.

(٢) «الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (١: ٢٦٣).

(٣) «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار ص٥٦٣، تحقيق د.عبد الكريم عثمان. طبعة مكتبة وهبة.

خلاصة النتائج في هذه المسألة:

نلاحظ ـ مما سبق ـ أن الآراء في حكم إرسال الأنبياء اختلفت على ما يأتي:

أولا: الجواز المحض؛ بناءً على أن الله تعالى هو الفاعل المختار، ولا مرجّح لأفعاله إلا عين إرادته، أو كونُه مريداً، وقد تميز الأشاعرة بهذا القول حتى صار من خصائصهم.

ثانياً: مع أنّ الماتريدية لم يُخالفوا الأشاعرة في أصل كون الله تعالى فاعلاً مختاراً، إلا أنهم أضافوا أمراً آخرَ ـ اعتبروه من مرجّحات الإرسال والأفعال عموماً ـ وهو الحكمة، فقالوا: إن الله تعالى يفعل على وفاق الحكمة، ولم يصلوا في هذا إلى القول بالوجوب، بل قالوا بنوع من الأولوية بحيث لا ينتهي إلى الوجوب.

ثالثاً: المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة والزيدية والإباضية وغيرهم ـ وهم القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين ـ أوجبوا على الله تعالى ما يُقرِّب الإنسان إلى الطاعة، ومن ذلك إرسال الرسل، فقالوا بوجوب الإرسال، إما بناء على الصلاح ـ أو الأصلح ـ الراجعَين إلى مبدأ اللطف عندهم، وقال بذلك الكرّامية من باب اللطف.

ونحا قريباً من قولهم ابن تيمية في بحثه في النبوات، فإنه قرّر الحُسن والقبح العقليين بصورة تقترب من المعتزلة، ثم بنى على ذلك أن الله تعالى لا يتركُ الحسنَ، ويفعلُه، وقال بأن إرسال الأنبياء والرسل حسنٌ لازمٌ من هذا الباب.

رابعاً: الفلاسفة الإشراقيون بنوا القول بالنبوات على أنها مكتسَبة، ويمكن للإنسان أن يترقّى ـ بحسب ما هو قابل له ـ إلى أعلى الدرجات، إلى أن يفيض عليه من نورِ الأنوار المعاني العقلية، فيتمثله في خياله، وربما يثبت فيه حتى يُحسَّه إحساساً.

قال الطحاوي: (وإن القرآن كلام الله، منه بدا، بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً)

وفي بعض النسخ: «منه بدأ»[1].

قال البابرتي: «لـما فرغ من بيان التوحيد والنبوة شرعَ في بيان العقيدة في القرآن؛ لأن مدار الشريعة عليه، وهو معجزة دالة على النبوة»[2].

يُطلق القرآن على المحفوظ في الصدور، وعلى المكتوب في اللوح المحفوظ، وعلى الـمسموع بالصوت والحرف، قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [٤٩]، وقال في سـورة البـروج: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [٢١-٢٢]، وقال في سورة الأحقاف: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾ [٢٩].

مقدمة في الكلام النفسي واللفظي:

يزعم كثير من الناس أنه لا يوجد شيءٌ اسمه كلامٌ نفسي ولا حديثٌ نفسي ولا قولٌ نفسي، بل كلُّ القول لديهم لفظيٌّ بصوت وحرف، وما كان بلا صوت ولا حرف فليس بكلام أصلاً.

---

(١) انظر مثلاً: «نور اليقين في أصول الدين في شرح عقائد الطحاوي»، تأليف حسن كافي الأقحصاري البوسنوي (٩٥١-١٠٢٤هـ)، ص١٣٩، تحقيق زهدي عادلو فيتش البوسنوي، مكتبة العبيكان. قال في ذلك الموضع: «(منه بدأ) تقديم الـمفعول للتخصيص، أي منـه بدأ لا من غيره من المخلوقات، فيه رد على الجهمية من المعتزلة فيما زعموا أنه تعالى خلق الكلام في محل، فبدأ ذلك الكلام من ذلك المحل، فقوله منه بدأ، أي: هو المتكلم به» اهـ.
وعلى ذلك اعتمد العثيمين، فقد قال في شرح الواسطية (١: ٣٩١): «وعقيدة أهل السنة والجماعة في القرآن يقولون: (إن القرآن كلام الله منزَّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود)». اهـ.

(٢) «شرح الطحاوية»، ص٦٣.

وهذا الكلام باطلٌ لا دليل عليه إلا اتباع الهوى والتعنُّت! وسو ف نبيّن لك فيما يلي وجود أصل للكلام النفسي وغيره في كلام العرب والسلف؛ باختصار كما يليق بهذا الكتاب:

قال الله تعالى في سورة المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [٨].

هل الله سبحانه وتعالى متكلّم أم غير متكلم؟

في البداية: نوضح إجمالاً ما يدور بين المختلفين في هذه المسألة:

نحن نعلم أن الله سبحانه وتعالى قادر، وهو عالِم، وهو سميع بصير، حيٌّ وموجود، كون الله سبحانه له وجودٌ وكونه حيّاً وقادراً، هذه الصفات متّفق عليها بين جميع المسلمين: لا يخالف أحدٌ في أن الله قادر وحيٌّ وعالِم.

لو نظرنا في هذه الصفات وسألنا السؤال التالي: هل الله سبحانه قادر؟ نعم.

هل قدرة الله مثل قدرة البشر؟ فالجواب التحقيقيُّ القطعي المبني على عقيدة راسخة: ليست قدرة الله كقدرة العباد.

نقول أيضاً: إن الله له ذات، أي: له وجود قائم بنفسه، والعباد لهم ذوات ووجود مغايرٌ لوجود الله تعالى، ولكن ذات الله ليست كذوات العباد: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

ومع ذلك نقول: إن الله قادر ونحن قادرون، إن الله موجود ونحن موجودون، والله عالِم ونحن عالِمون.

الإنسان حين يُولَد لا يكون يعلم شيئاً، ثم علم علماً حادثاً لا صادراً من ذاته، ولكن بتعليم الغير له، وعن طريق أسباب: الحواسُّ، التعليم، النظر والبراهين، قال الله تعالى في سورة النحل: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [٧٨].

ومع ذلك نقول: إن الإنسان عالـم والله عالِـم، فهل علمُ الله كعلم الإنسان؟ لا، ومع الاشتراك في الاسم إلا أنه لا يُوجَد أدنى اشتراكٍ في المسمّى وحقيقة العلم.

الله عالـمٌ علـماً أزلياً لا يتغير فيه شيء، ولا يزيد، ولا يكون بعد نظر وتفكر، ولا عن طريق استدلال، ولا بآلة من الآلات! وعلم الإنسان يكون عن طريق تصوُّرات في نفس الإنسان، وقد ينساه، ولا يتعلّق بجميع تفصيلات المعلومات... علمُ الله لا يتصف بهذا كلِّه، ومع هذا نقول: الإنسان عالـم والله عالِـم! هذه أصولٌ مسلَّمة.

الآن نأتي إلى محل الإشكال: حدث اختلافٌ في كون الله متكلماً، منشأ هذا الخلاف هو فهمُ بعض الناس لبعض النصوص من آيات وأحاديث، مثل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، وورد في بعض النصوص أن الله يتكلّم، وأنه في الآخرة يكلّم الناس: «ما من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حجاب»، وفي بعض الآيات والأحاديث ورد أن الله سيكلم الخلق، وقد اختلف الناس في فهم هذه الآثار.

نبدأ بالمعتزلة: لا يخالف المعتزلة في أنّ الله متكلم، بل هم يجزمون بأن الله متكلم، لكن حقيقة التكليم فيها خلافٌ بيننا وبينهم، قالوا: حقيقةُ تكليم الله للمخلوقات: هو أن يخلق الصوتَ والحرف الدّالَّينِ على المعاني التي يُريدها الله في شيء من المخلوقات، كأن يوجدها في شجرة، أو في اللوح المحفوظ، أو في نفس إنسان.

عندهم، كلامُ الله هو فعلٌ من أفعاله، وهذا الفعل يكون دالًّا على المعاني التي يريدها الله، وهذا الفعل حادث، وبما أنه حادثٌ يستحيل أن يكون الله قد أوجده في

ذاته؛ لأنه إذا أوجد كلاماً حادثاً في ذاته، معنى ذلك: أنه يكون قد أوجد صفةً في نفسه، فتكون الصفةُ قد حلَّتْ في ذات الله بعد أن لم يكن الله جلّ شأنه متّصفاً بها، وهذا شيء ممنوع.

لذلك هرب المعتزلة من أن يقولوا: إن الله خالقٌ للكلام ومُوجِد للكلام في ذاته، لذلك قالوا: إن الله موجد للكلام في غيره.

والأصل الذي اعتمد عليه المعتزلة في هذا أنهم قالوا: استقرأنا اللغةَ وتدبَّرنا في المعقولات والمنقولات فلم نجد اسمَ الكلام يُطلق إلا على ما كان بحرفٍ وصوت، فهذا حاصل مذهبهم.

ولا بد هنا من بيان معنى الحرف والصوت:

الحرف: حرفُ الشيء: هو طرَفُه وحدُّه. والصوت: هيئةٌ موجودة في الهواء، وفي غيرِه من وسائط نقل الصوت.

هذه هي المقدّمة التي اعتمد عليها المعتزلةُ، وهي أصل كبير في هذه المسألة.

فهمُ ادَّعَوْا أنه لا يُطلَق اسمُ الكلام ـ أو الحديث ـ على أمر إلا إذا كان بصوتٍ وحرفٍ، ولـما كان الصوت والحرف حادثَين ـ ويستحيل أن يَحُلَّ في الله حوادث ـ إذن فالله سبحانه يخلُق هذه الأصواتَ والحروف في غير ذاته.

فتكون هذه الأصواتُ والحروف حادثةً، وهي كلام الله، إذن الله متكلِّم، ولكنه يخلق الكلامَ في غيره.

وأما المجسمة القائلين بحلول الكلام المؤلف من الحرف والصوت الحادثين في ذات الله تعالى: فقد نظروا في الأقوال وأعجبهم بعضُ جهات النظر عند المعتزلة، وقالوا: سَلَّمْنا للمعتزلة بالمقدمة الأولى، وهو أنه لا يوجد كلام إلا بحرف وصوت.

قالت المجسمة: لـمّا كان لا يوجد كلامٌ إلا بحرف وصوت، بالمعنى نفسه الذي يريده المعتزلة، ولـما كان الله ثبت أنه متكلّم، وكان كلُّ متكلّمٍ لا يقال عنه: إنه متكلم إلا إذا قام الكلامُ فيه، لزم أن يكون الله قد قام في نفسه وذاته الكلامُ الذي هو حرفٌ وصوت.

ثم بعض الطوائف من المجسمة يقول: هذا الحرف والصوت قديم، ولكن هذه الطائفة لا يلتفت إليها باقي المجسمة، بل قد يخجلون منها ويحاولون نفيَ وجودها[1].

أما الكرّامية فقد فـرّقوا بين القول والكلام، فقالوا: إن المنـتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائمٌ بذات الله تعالى، وأنه قول الله تعالى، لا كلامُه، وإنما كلامُه: قدرته على التكلم، وهو قديم.

وهذا قريب من قول ابن تيمية وأتباعـه فإنهم يقولون: إن الله متكـلّم بحرف وصوت حادثَين، أي: كلُّ كلمة حادثة، وكلُّ كلمة تسبقها كلمة، وهكذا لا إلى نهاية، وهذا هو التسلسل في الحوادث القائمة بذات الله تعالى عندَ ابن تيمية.

وقد نصّ على ذلك أيضاً ابن أبي العزّ في «شرحه على الطحاوية»، وادعى أن هذا القول قول أهل السنة وأئمة الحديث، قال في شرحه على الطحاوية بعد ذكر المذاهب في القرآن: «وتاسعها أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا المأثور

---

(١) وقد طبع بعضهم في هذا الزمان جزءاً منسوباً للإمام النووي عنوانه (جزء فيه ذكر اعتقاد السلف في الحروف والأصوات) وروجوه بأن طبعوا منه كميات كبيرة، ونشروه في المساجد وبين العوام، وفي هذا الجزء القول بأن القرآن حرف وصوت قديمين، وفيه احتجاجات سخيفة كثيرة، وقد رددت على هذا الجزء في رسالة لطيفة الحجم، وبينت كونه مفترياً على الإمام النووي، وبينت ما فيه من اختلال في الاستدلال وسقم في الفهم.

عن أئمة الحديث والسنة[1]». اهـ، وهذه الكلمـات تقوم في ذات الله، ثم تخرج من ذات الله، فيُسمعها مخلوقاته، فهذا معنى قيام الحوادث عند المجسّمة في ذات الله، وقال: «فكل ما تحتج به المعتـزلة مما يدل على أنه كلام متعلق بمشيئـته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فهو حق يجب قبوله، وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته، وإنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حق يجب قبوله والقول به. فيجب الأخذ بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، والعدول عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما. فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم أن تكون الحوادث قامت به، قلنا: هذا القول مجمل، ومن أنكر قبلكم قيام الحوادث بهذا المعنى به تعالى من الأئمة؟ ونصوص القرآن تتضمن ذلك، ونصوص الأئمة أيضاً، مع صريح العقل[2]». اهـ.

فها هو يصرح بأن كلمات القرآن حادثة، وقد بينت في الكاشف الصغير أنهم يقولون إن الله تعالى يحدثها في ذاته بقدرته وإرادته، شيئاً بعد شيء، ويقول العثيمين في شرح الواسطية بعدما أورد بعض آيات: «وهذه الآيات تدل على أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء بما شاء بحرف وصوت مسموع لا يشبه أصوات المخلوقين، هذه هي القاعدة في إيماننا بكلام الله عز وجلّ[3]».

فالفرق بين المجسمة والمعتزلة: أن المعتزلة يقولون: إن الحرف والصوت يحدُثان في غير الذات الإلهية، أما المجسمة فقالوا: بل هو حادث في الذات الإلهية!

فالمعتزلة قالوا: إنَّ الكلام فعلٌ من أفعال الله، وكلُّ أفعاله تعالى حادثة، والفعل الحادث لا يقوم بالفاعل.

---

(١) «الشروح الوفية على العقيدة الطحاوية»، شرح ابن أبي العز (١ : ٣٢٣).

(٢) المصدر السابق (١ : ٣٢٨).

(٣) «المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية»، العثيمين (١ : ٣٨٨).

أما المجسمة فقالوا: الكلام بما أنه حادث، ويستحيل أن يقوم حادثٌ بلا محدِث، فيجب أن يكون للحرف والصوت مُحدِث، فقال ابن تيمية: المحدِثُ هو الله نفسه، فالله أوجدَ الحرفَ والصوت في داخل نفسه، ثم أخرجه خارجَ نفسه، وكل حادثٌ له بداية وله نهاية.

ويقول: إنَّ الله يُحدث الحرفَ والصوت بإرادته وقدرته في ذاته، وكلُّ كلمة حادثة، وكل كلمة سبقتها كلمة، وكل كلمة تـتبعها كلمة، وكلُّ هذه الكلمـات من أصوات وحروف.

بناءً على ذلك؛ قال المعتزلة: كلامُ الله فعلٌ من أفعال الله، لكنه ليس قائماً في ذات الله تعالى، بل في بعض مخلوقاته.

وبناءً على قول ابن تيمية ـ الذي وضّحناه ـ يكون كلامُ الله فعلاً من أفعاله؛ لأنه مترتّب على قدرته وإرادته ويكون حادثاً، ويكون قائماً في ذات الله، ولذلك فهو صفة أيضاً لله، فلـما كان فعلاً كان حادثاً، ولـما كان قائماً في ذات الله صار صفة لله؛ لأن كلّ ما قام بالله يكون صفة له.

فيكون عند ابن تيمية كلامُ الله صفةً وفعلاً في نفس الوقت، وقد صرّح بذلك كما وضّحناه في «الكاشف الصغير» في مبحث الكلام.

والحقيقة: أنه لا يوجد شيءٌ هو صفة وفعل في نفس الوقت عند أهل السنة، بل الفعل عندهم يُشتقُّ منه وصف، ولكن نفس الفعل لا يكون صفةً حادثةً قائمةً بذات الله تعالى.

أما ابن تيمية، فإن هذا القول أصلٌ من أصوله؛ كما سبق بيانه، ويسميه التصرُّف بالذات، أي: إن الله تعالى يتصرف بذاته كما يشاء، وهو أصلُ حلول الحوادث بالذات وقيام الأفعال الحادثة والصفات الحادثة بذاته الله تعالى.

أما أهل السنة فيقولون: لـما ورد في القرآن أن الله يُكَلِّمُ ويتكلم، وكذلك في السنة، وكان لا يقال في اللغة والعرف: إن أحداً متكلم إلا إذا كان متصفاً بأصل الكلام؛ وجب أن يكون الله تعالى متصفاً بالكلام. ولكن قال أهل السنة:

الكلام أنواع: بعضُه متألِّفٌ من حرف وصوت، وبعضُه ليس من حرف وصوت.

وقالوا: لـما كان الحرفُ والصوت كلٌّ منهما حادثاً، ووجب أن يكون الله متكلـماً ومتصفاً بصفة الكلام امتنع أن يكون متصفاً بالحرف والصوت، بل وجب أن يكون متصفاً بالكلام الذي ليس هو حرف وصوت.

فالحاصل: أن الله متصف بصفة الكلام، وهذه الصفة ليست بحرف ولا صوت، وأما الحرف والصوت ـ عند أهل السنة ـ فهو حادث، والحادث لا يقوم بذات الله.

بعض الناس يستغربون قولَ أهل السنة، ظانّين أنه لا يوجد كلام ليس بحرف ولا صوت، ويدّعون أن هذا الأمر مستحيل! وسنحاول الآن أن نُبرهن على هذه المقدمة، أو نقربها إلى الأذهان، بمعنى: أنّـا سنحاول تقريب القول بأنه كيف يكون كلامٌ لا هو حرفٌ ولا صوت، فهذه المقدمة إذا ثبتت ـ أو بطل القول باستحالتها عقلاً ـ يترتّب على ذلك بطلان قول المعتزلة والمجسمة؛ لأنَّهم بنَوا أقوالهم على أنه لا يستحيل أن يوجد كلامٌ إلا بحرف وصوت.

وقد قال أهل السنة: الكلامُ إذا كان بحرف وصوت فهو فعلٌ من الأفعال، وإذا كان بغير حرف وصوت فهو صفةٌ من الصفات، ليست بحادثةٍ كسائر صفات الله تعالى.

سنحاول الآن البرهنة على وجود كلام بدون حرف وصوت، وأما وجود كلام بحرف وصوتٍ فلا يخالف فيه أحد.

فمحلُّ الخلاف إذن هو: هل يوجد كلامٌ بدون حرف وصوت؟ أهل السنة قالوا: نعم، وغيرهم قال: لا! فلنبدأ بتوضيح هذا الكلام.

لو سألنا: هل يصدر منكم أصواتٌ وأنتم سكوتٌ؟ الجواب سيكون: لا!

هل تحدّث نفسَك وأنت صامتٌ؟ نعم، هذا الحديثُ ليس بحرف ولا صوت، بل هو شيء عبارةٌ عن حديث نفساني، يعتمد على استحضار المعاني الراسخة في النفس، ولكن النفس لقصور إمكاناتها تتوسل بالحروف وما يتخيله الإنسان من أشكال الكلام المكتوب في بعض الأحيان لاستحضار تلك المعاني النفسية، وقد يغلب ذلك على بعض الناس حتى لا يتصورون كلاماً في نفوسهم إلا بالحروف والصور المتخيلة من الكلمات والأشكال. وعند الإنصاف لا يشك إنسان في أنه يُحدّث نفسه، وإن غالط في ذلك ما شاء أن يغالط، فلا يستطيع أن يمنعَ عن نفسه حديث النفس.

وهذا الكلام ـ على قصره ـ عبارةٌ عن إثباتِ وجود شيء اسمُه كلام نفساني، ولا يمكن لأحد من العقلاء ـ إذا صدق ـ أن يخالف فيه.

هذا الحديث النفساني أليس كلاماً؟ بلى، إنّ الذي لا يحدّث نفسه عبارة عن جماد!

فهذا المذياع (الراديو) ألا يصدُر منه حرف وصوت؟ بلى!

هل يقال: المذياع إذا صدر منه حرف وصوت بكلمات لها معان: إنه متكلّم؟ لا، بل إنه إن أُطلق عليه ذلك فعلى سبيل المجاز لا الحقيقة، بل يقال عنه: إنه يصدر منه حرف وصوت دالّان على كلامِ إنسان ما.

فلا يُستساغ ـ في اللغة ـ أن يقال عن كل ما يصدر منه حرف وصوت: إنه متكلم.

ولنا أن نتساءل هنا: لم لا يُطلق عليه: أنه متكلم؛ مع أن الحرف والصوت صادران منه؟

وأيضاً: يوجد أشخاص بُكْمٌ لا يصدُر منهم حرفٌ وصوت، ومع هذا فهُم متكلّمون ويحدّثون أنفسهم، وفي أنفُسهم كلام! فالأبكم متكلّم في الحقيقة، ولكن عنده

مشكلة عضوية، لذلك يترجم ما في نفسه بالإشارات! ولو قام رجل آليٌّ بإصدار نحو هذه الإشارات لا يُسمى متكلماً؛ لأن هذه الإشارات ليست صادرةً عن شيء داخل نفسه؛ لأنه ليس له نفس ولا علم ولا حياة أصلاً، وكذلك الراديو.

العلم ـ إذن ـ هو أصلُ الكلام النفسي وليس عينَه، وحتى لو لم يُعبَّرْ عن الكلام النفسي بالصوت والحرف؛ لأنّ الذي لا يكون عنده علمٌ عن شيء معيّن لا يمكن أن يوجد عنده كلام، وبعضُ الناس عندهم علمٌ، وليس عندهم كلام؛ لأن الإنسان لا يحدّث نفسه دائماً بكل ما يعلم، بل ببعض ما يعلم، والسبب ـ في هذا ـ: أنه لا قدرة عنده على استحضار جميع هذه المعلومات دفعة واحدة.

الكلام ـ إذن ـ: عبارة عن معنىً يثبت بعد تصوُّر ثبوت العلم بالذات، وليس كلُّ ما يعلمه الإنسان يحدّث نفسَه به.

إذن يوجد فرقٌ بين العلم الذي هو من قبيل النظر والبحث، وبين الكلام الذي هو صفة لازمة عن العلم؛ لأن الواحد يكلّم نفسه بعين النظر والأدلّة، وحال تكلُّمه لا يسمى ناظراً؛ لأن النظر: ترتيبُ المقدّمات لاستلزام النتائج منها، وليس مجرّد استحضار هذه النتائج مرتبة، وإدارة النفس فيها هو نظر، وكذلك نحن نعلم أنه ليس كل نظر وفكر قام بأنفُسنا يستلزم أن نكلّم أنفسَنا به دائماً. فليس النظر والفكر هو الكلام، وليس مجرّد العلم كلاماً، بل الكلام: معنىً يقوم في النفس العالِـمة، وهو ليس عين العلم، بل قد يُـحَدِّثُ الإنسانُ نفسَه بما لا يعلمُه، بل بما يتوهّمه فقط، ولذلك تنتج عنه أحياناً تصرُّفات مخالفة للواقع.

ومن الأدلة على وجود الكلام النفسي: حالةُ الطفل الذي لا يستطيع أن يُعبِّـرَ عمّا بداخله بألفاظ مفهومة وإنما بإشارات أو بصراخ، وهذا الصراخ وتلك الإشارات يُعبّران لنا عما يدور بداخل الطفل، وما بداخله عبارةٌ عن حديثٍ نفسي.

حسب ما هو ثابت في بحوث علم النفس والتربية، فإنه قد قُـرِّرَ في دراسات خاصة أنّ الأطفال لهم لغاتٌ خاصة بهم، وهي لغات يستخدمون فيها الإشاراتِ أو الحروفَ والأصوات، وتكون هذه غير مرتَّبة على حسب الترتيب اللغوي الذي نعرفه، يحاولون أن يعبّروا بها عما يدور بأنفسهم من كلام نفسي، وقد أشار الأشاعرة إلى هذا منذ قرون متطاولة.

فالشرط الحقيقي إذن لكي يتّصف أحدٌ بالتكلم ـ أي: لصحة إطلاق اسم المتكلم على الذات ـ: أن يكون متّصفاً بصفة نفسية، وليس هو خروج الحرف والصوت؛ لأن هناك أموراً يخرجُ منها الحرف والصوت؛ كالمسجّل والتلفزيون، ولكن لا يُطلق عليها صفة التكلُّم، وهناك من لا يخرج منه كلماتٌ بحرف وصوت ـ كالطفل والأبكم ـ إلا أنه يطلق عليهما صفة التكلم؛ لثبوت الحديث النفساني لهما.

لما قال الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]. هل يقال عن الله سبحانه: إنه «متكلم» و«كلّم» إلا إذا كان متصفاً بصفة نفسية اسمُها «الكلام»؟ ألا يجب عندئذ القول بأن الله متكلّم أو كلّم موسى؟ ألا يستلزم ذلك ـ بناء على المقدمات السابقة ـ أنه يجب أن يكون متصفاً بصفة اسمها الكلام؟ لأنه لو صدر منه صوتٌ وحرفٌ فقط، فلا يلزم من ذلك أن يكون متكلّماً وذلك لصدور الحرف والصوت عن بعض الأشياء دون أن نطلق عليها صفة الكلام.

فالشرط الحقيقي لصحة إطلاق اسم المتكلم على إحدى الذوات: أن تكون متصفة بصفة الكلام النفسيّ.

ولنرجع إلى القاعدة التي انطلقنا منها: الله عالِمٌ ونحن عالِمون، والله قادر ونحن قادرون، ولكنَّ علْمَ الله ليس كعلمِنا وقدرته ليست كقدرتنا.. والله متكلم ونحن متكلمون، ولكن كلامَ الله ليس ككلامنا.

إذا كان كلامُنـا بصوت وحرف، فكلام الله ليس بصوت ولا حرف، إذا كان الصوت والحرف قائمَين في ذاتنا، فليس الصوت والحرف قائمين في ذات الله، وإذا كان الكلام النفسي القائم في ذاتنا حادثاً، فليس الكلامُ النفسي القائم في ذات الله حادثاً.

بناء على هذا قال أهل السنة: إن الله سبحانه متكلّم، أي: إنّه متصفٌ بصفة نفْسية هي الكلام، ولكن لا يشابه كلامُه أيّ كلام، ولا يماثل هذه الصفةَ أيُّ صفة كلام نفسي عند البشر ولا غيرهم؛ لأن حقيقة الذات الإلهية وصفاتِها مخالفةٌ لكل ما عداها؛ كما قررناه.

الفرق إذن بين قول المعتزلة والمجسمة في محلّ قيام الكلام ـ الذي هو مؤلَّف من حرف وصوت ـ وبين أهل السنة والمعتزلة: أن المعتزلة يقولون: لا توجد صفة اسمُها الكلام، بل الموجود هو فعلٌ للكلام، وحصروا هذا الفعل في الحرف والصوت.

بينما قال أهل السنة: إنه يُوجد صفةٌ لله ـ هي الكلام ـ بناءً عليها يكون الله متكلـماً، وهذه الصفة ليس بحرف وصوت، بل هي صفة نفسية لله.

وقالوا ـ في الوقت نفسه ـ: إنه جلَّ شأنه يمكن أنْ يَخْلق الله أصواتاً وحروفاً وكلـمات دالةً على بعض مدلولات كلامه النفسي، ولكن هذه الأصوات أو الأفعال ليست قائمة بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث به جلَّ شأنه.

فلا يوجد اتفاق تامٌّ بين المعتزلة وأهل السنة؛ لأن المعتزلة ينفون الصفة النفسية التي هي أصل الكلام عند أهل السنة، بينما أهل السنة يثبتونها ويزيدون على ذلك.

فبعض أهل السنة يقولون: إذا كان حاصل ما يقوله المعتزلة هو أن الله يمكن أن يخلق أصواتاً دالة على كلامه النفسي، فهذا لا نختلف معهم فيه! ولكن الفرق أنهم ينفون هذه الصفة النفسية ونحن نثبتها.

والفرق بين أهل السنة والمجسمة، أن المجسمة قالوا: إن الحرف والصوت حادثان قائمان في الله تعالى، بينما قال أهل السنة إن الحرف والصوت لا يمكن أن يكونا حالّين وقائمين في الله تعالى؛ لأنهما حوادث. والفرق الثاني: أن المجسمة ينفون أصل هذه الصفة النفسية؛ لأن هذا محلُّ اتفاق بينهم وبين المعتزلة.

وأهل السنة يقولون: إن الكلام الذي يتصف به الله تعالى صفة وليست فعلاً، والمجسمة يقولون: هي صفة وفعل في نفس الوقت: صفة؛ لأنه قائم في الله تعالى، وفعل؛ لأنه صادر بقدرة الله؛ لأن الله أوجده في ذاته.

سنورد الآن بعض النصوص التي يمكن الاستئناس بها والاستناد إليها في إثبات أصل وجود الكلام النفسي، وسوف أورد هنا بعض الآيات والأحاديث النبوية الشريفة، ولن أخوض في أصل اللغة باستحضار الشعر وكلمات العرب؛ لأن ذلك يكفي في هذا المقام.

ـ في سورة المجادلة قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُوا۟ عَنِ ٱلنَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَيَتَنَٰجَوْنَ بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَمَعْصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [٨]. هذا الكلام: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ...﴾ عبارة عن قول نفساني وليس تفكيراً، وقد ورد في التفاسير أن الجملة: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا...﴾ مقول القول.

إذن هناك شيء في النفس يطلق عليه أنه قول، والقول في اللغة: صنف من أصناف الكلام.

وسندلل بعد قليل من الأحاديث أن الكلام النفسي كلامٌ وقولٌ في نفس الوقت.

ـ قال تعالى في سورة يوسف: ﴿قَالُوٓا۟ إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِى نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۖ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

تَصِفُونَ ﴾ [٧٧]، عبارة ﴿أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ هي مقول القول، وهي التي أسرَّها يوسفُ في نفسه، ومن حيث إن محل الكلام هو النفس، فقد سماه العلماء كلاماً نفسياً.

وكلمة «يُبدِها» الواردة في الآية الكريمة لها محلٌّ كبير في شرح كلام الطحاوي، وهو: أن القرآن كلام الله منه بدا، ومعنى «بدا» ظهر، «ولم يبدها» تدل على أن هناك كلاماً في النفس، لكنّ الإظهار والإبداء يكون بحرف وصوت كما يكون بخلق مباشر في النفس أو في اللوح المحفوظ.

ولا يعني ذلك أنا نقول بخطأ التعبير بـ«بدأ»؛ لأنه يُحمل عندئذ على الكلام الحادث المركَّب الدالّ على بعض مدلولات الكلام النفسي القديم، وهذا الكلام له بداية كما لا يخفى، وكلمة منه «بدأ» أي: تكويناً وإحداثاً، بلا مدخلية من أحد ولا بكسب من المخلوقات، فإن الله تعالى خالقُ كلام جميع المخلوقات، ولكن يخلُقها لهم؛ لأنهم يكسبونها، فيُوجدها في أنفسهم على سبيل الكسب، فيكون خلقُه لكلام المخلوقات الحادث المؤلّف متوقّفاً على كسب المخلوقات، لا ابتداءً بلا مدخلية منهم، ولذلك يُنسب هذا الكلامُ إليهم، لا من حيث خلقه، بل من جهة كونه دالًّا على كلامهم النفسي، فقول الطحاوي: «منه بدأ» أي: لأنه دالٌّ على كلامه النفسي؛ كما قلنا، فنظمُه بإرادة الله تعالى وقدرته، وهو مجعولٌ لكي يدلَّ على الكلام النفسي.

ـ قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْأَصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴾ [٢٠٥].

المراد من «الذكر في النفس»: أن تجري الذكر في نفسك، ﴿تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾ أي: أثناء ذكرك الله في نفسك يجبُ أن تكون متضرّعاً وخائفاً.

ثم قال: ﴿وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ ﴾ أي: ذكـرٌ بينك وبين نفسك بحيث لا يسمعُه إلا جارك... هذه مرتبة ثانية من الذكر.

لم يقل الله: إن الذكر يكون بالجهر فقط؟ بل إن ما في النفس ذكرٌ أيضاً، ولا معنى للذكر إلا بالكلام.

وحين مرّ رسول الله ﷺ على قوم يذكرون اللهَ ويُعلون أصواتهم قال لهم: «أربعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً»، كما رواه الإمام البخاري في «صحيحه» عن أبي موسى رضي الله عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في سفرٍ، فكنّا إذا علَوْنا كبّرنا، فقال النبي ﷺ: **«أيها الناس، أربعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تَـدْعونَ أصمَّ ولا غائباً**، ولكنْ تَدْعونَ سميعاً بصيراً». ثمّ أتى عليَّ **وأنا أقول في نفسي: لا حولَ ولا قوّةَ إلا بالله**، فقال: «يا عبدَ الله بن قيسٍ، قُلْ: لا حولَ ولا قوّةَ إلا بالله؛ فإنها كنزٌ من كنوز الجنّة»، أو قال: «ألا أدلُّك على كلمة هي كنزٌ من كنوز الجنّة؟ لا حولَ ولا قوّةَ إلا بالله»[1].

وفي رواية الإمام النسائي بسنده قال: عن أبي عثمـان: حدثني أبو موسى قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأشـرف الناس على وادٍ، **فجهروا بالتكبيـر والتهليل**: الله أكبر، لا إله إلا الله. ورفع عاصم صوته فقال النبي ﷺ: «أربعوا على أنفسكم؛ إن الذي تدعون ليس بأصمّ؛ إنه سميع قريب، إنه معكم» أعادها ثلاث مرات[2].

ويبدو من الحديث أنهم بالغوا في رفع أصواتهم، ولذلك لم يأتِ الأمرُ من النبي عليه الصلاة والسلام بأن يذكروا الله تعالى في أنفسهم فقط، أو أن لا يجهروا، بل قال: «أربعوا على أنفسكم»، أي: لا تُرهقوا أنفسكم بالدعاء برفع الأصوات، يُفهَم ذلك تعليله بعد.

وتوجد آياتٌ أخرى في القرآن تدلُّ على الذكر النفسيّ:

* قال الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةًۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ

(١) كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبه، (٦٠٢١).

(٢) «السنن الكبرى»، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ما يقول إذا أشرف على واد، (١٠٢٩٦).

ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًاۗ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴾ [٤١] يأمره أن يذكر ربَّه كثيراً، وهو ممنوعٌ عن الكلام بحرف وصوت، فكيف يذكر ربّه تعالى إذا لم يوجد كلامٌ نفسي له.

ثم إنَّ استثناء الرمز من الكلام يدلُّ على أنه من الكلام، وهذا يدل على أن الكلام يُطلق على غير الصوت والحرف، كما هو مُعتمد اللغويين، أما النحاةُ فتخصيصهم الكلام باللفظ اصطلاحٌ لهم مناسبٌ لعلم النحو، ولا مشاحّة في الاصطلاح، لا يدلُّ ـ كما يتوهّم بعض الناس ـ على أنه لا كلامَ إلا باللفظ، أي: بالحرف والصوت، ولا يصح بعد ذلك الاحتجاج باصطلاح خاص للنحاة لضرورة موضوع درسهم، على مفهوم عامٍّ سائغ في اللغة كما قد يفعل بعضهم، وتخصيص العامِّ به.

وقد ذكر العلماء هذه الآيات؛ لأن مَن خالف أهلَ السنة في هذه المسألة، يقولون: ليس للأشاعرة في إثبات الكلام النفسي إلا بيتٌ من الشعر للأخطل، وهو نصرانيٌّ، ويقولون: وقد تكلمت النصارى في كلمة الله بما هو باطل[1]، فتابعهم الأشاعرة في

---

(١) انظر مثلاً:

قال ابن تيمية: «فالنصارى تتكلم بلا علم فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول كذلك من تكلم في كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضاً ولم يحصل له قول يعقل ولهذا كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم احتجوا في أصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام كلام الله وكلام جميع الخلق بقول شاعر نصراني يقال له الأخطل:

إنَّ الكـلام لـفي الفؤادِ وإنما ... جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلا

وقد قال طائفة: إن هذا ليس من شعره وبتقدير أن يكون من شعره فالحقائق العقلية أو مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل دع أن يكون شاعراً نصرانياً اسمه الأخطل والنصارى قد عرف أنهم يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل». اهـ [كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، ت: ٧٢٨، (٦: ٢٩٦) مكتبة ابن تيمية، ط٢، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي]=

أعظم مسألة ضلّ بها النصارى! وبيت الأخطل هو:

إنَّ الكلام لفي الفؤادِ وإنما جُعل اللسانُ على الفؤاد دليلا

وهذا البيت بحثتُ عنه في «ديوان الأخطل» فلم أجده، ولكن من المعروف أنّ أكثر من شاعر نظموا أبياتَ شعرٍ، ولكنها ليست موجودة في دواوينهم، وهذا لا يستلزم أنها ليست لهم.

نقول: إن هذا دليل على إثبات الكلام النفسي، وأما كون القائل نصرانياً، فهذا لا يضرُّ؛ لكونه من الشعراء المحتجّ للغتهم، فهو عربيٌّ من الذين يُحتجُّ بشعرهم في اللغة والنحو، والاحتجاج لا يكون بعقيدته الباطلة في الكلام ولا في المسيح، وقد كان في العرب الذين يحتج بكلامهم مشركون، ولم يبطل ذلك الاحتجاج بكلامهم، وبعد فإننا لا نحتج بهذا البيت إلا على إطلاق اسمِ الكلام على ما في النفس، وهذا الإطلاق قَبِلَه العلماء الذين سمعوا هذا البيت، وقَبِلَه اللغويون والبلغاء الذين سمعوا هذا البيت، فإطلاقُ اسمُ «الكلام» على ما في النفس ـ إذن ـ صحيحٌ لغة.

وأما كونه شعراً فلا يقدح في الاحتجاج به، بل إنه يُقَوِّي ذلك؛ لأن شأنَ الشعر الاشتهار وكثرة تعرُّضه للنقد، ولو كان هذا البيت مرفوضاً من حيث المعنى، لردَّه العلماء.

وشأن الشاعر الاحتجاج بالأقوال المشهورة المؤثّرة في النفوس، فلو لم يكن من المعلوم أن حقيقة الكلام هو الذي في النفس لـمّا توكأ عليه هذا الشاعر.

= وقال أيضاً في مجموع الرسائل (٧: ١٣٩): «فمن احتاج إلى أن يعرف مسمى «الكلام» في لغة العرب والفرس والروم والترك وسائر أجناس بني آدم بقول شاعر فإنه من أبعد الناس عن معرفة طرق العلم ثم هو من المولدين وليس من الشعراء القدماء وهو نصراني كافر مثلث واسمه الأخطل والخطل فساد في الكلام وهو نصراني والنصارى قد أخطؤوا في مسمى الكلام فجعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله». اهـ.

وأما قولهم: إن النصارى إنما أخطؤوا في (كلمة الله) فتبعهم الأشاعرة وضلوا.

فالجواب: هذا غلط، بل غلطُهم ليس في قولهم: إنَّ المسيح كلمة الله؛ لأن هذا ورد في القرآن، فقال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ [آل عمران: ٤٥]، بل غلطوا لـما ادعوا أن المسيح عليه السلام ابنُ الله تعالى، وبعضهم قال: هو الله، هذا هو جهة غلط النصارى، وليس في قولهم: إن المسيح ابنُ مريم كلمة من الله، ولم يتبعهم الأشاعرةُ ولا أحدٌ من أهل الإسلام في هذه العقائد الفاسدة.

ولذلك فإننا نـتعجب عندما نرى هذه الاتهامات والإلزامات في كتب أكابر التيميّة من المتقدّمين والمتأخرين، تراهم ينسبون لـمن يخالفهم الكفرَ، بل يُكفّر بعضُهم بلا وجه حق، ويُلزمون هم مخالفيهم بأمورٍ يصرح هؤلاء بخلافها، ولا يُلوّحون.

وكذلك هو قولُ السادة الـماتريدية الأحناف الذين أثبتوا الكلامَ النفسي ووافقوا الأشاعرةَ ولم يوافقوا المعتزلة.

الأدلة على إثبات الكلام النفسي من الحديث:

وردت شواهدُ من الحديث النبوي الشـريف تدلُّ على إثبات الكلام النفسي، والقول والحديث النفسي أيضاً، نذكر هنا بعضها:

* روى الطبراني في قصة سلـمان الفارسي ـ وهو حديث طويل ـ حين خرج من بلاده والتـقى ببعض الرهبان، وفي هذا الحديث قال: فرجعت إلى منزلنا، فقال لي مثل ما قال لي أول مرة: هذا خبز وأدم، فكل منه إذا غريت، وصم إذا نشطت، وصل ما بدا لك، ونم إذا كسلت، ثم دخل في صلاته، فلم يلتفت إليّ ولم يكلّمني إلى الأحد الآخر، فأخذني غمٌّ وحدّثت نفسي بالفرار، ثم دخل في صلاته، فقلت: أصبر أحدين أو ثلاثة.

وحديث النفس ليس مجرّد تفكير بل يكون بعد التفكير.

وفيه: فنظرتُ بين كتفيه، فرأيتُ خاتمَ النبوة مثلَ بيضة الحمامة، فأسلمت، ثم قلتُ له ذات يوم: يا رسول الله، أيُّ قوم النصارى؟ قال: «لا خير فيهم». قال: وكنت أحبُّهم حباً شديداً؛ لِما رأيتُ من اجتهادهم، ثم إني سألته أيضاً بعد أيام: أيُّ قوم النصارى؟» قال: «لا خيرَ فيهم ولا فيمن يحبهم». قال: **قلتُ في نفسي: فأنا والله أحبهم،**... فقعدتُ في البيت فجاءني الرسولُ ذات يوم، فقال: يا سلمان أجِب، قلت: مَن؟ قال: «رسولَ الله». قلتُ: هذا ما كنت أحزن. قلتُ: نعم، أن اذهب حتى ألحقَك... **وأنا أحدّث نفسي أن لو ذهب أفرّ**[1].

وهذا حديث طويل ولكن فيه دلالاتٌ على إثبات الحديث النفسي، وأنا أستشهد بهذه الروايات؛ للتدليل على أن الكلام النفسي معروف وشائع لدى العرب.

* وفي «سنن البيهقي»: حين ذهب النبي ﷺ ليقضي حاجته في وادٍ وأخذ معه جابراً رضي الله عنه، فقال الرسولُ للشجرة: «انقادي عليَّ بإذن الله تعالى»، فانقادت معه كالبعير... قال جابر: **فجلستُ أحدّث نفسي**، فحانت مني لفتة[2].

* وروى البيهقي في «سننه الكبرى»: عن ابن عمر، وقال فيه: قال عمرُ لزيد: إني زوّجت ابني **وأنا أحدّث نفسي أن أصنع به خيراً**، فمـات قبل ذلك، ولم يفرض للجارية[3].

إذن كلمة «الحديث النفسي» سارية شائعة بين العرب والمسلمين.

---

(١) «المعجم الكبير» (٦: ٢٤١) (٦١١٠).

(٢) كتاب الطهارة، باب الاستتار عند قضاء الحاجة، (٤٥٧)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) كتاب الصداق، باب من قال: لا صداق لها، (١٤٨٠٥).

* وفي حديث السقيفة: (حديث مبايعة أبي بكر رضي الله تعالى عنه) في رواية الإمام البخاري عن ابن عباس، فيها قول عمر: لـما سكت خطيبُ الأنصار، أردت أن **أتكلّم وكنتُ قد زوّرتُ مقالةً أعجبتني**، أردتُ أن أقدّمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحدّة، فلـما أردتُ أن أتكلم قال أبو بكر: على رِسْلك، فكرهتُ أن أغضبه، فتكلّم أبو بكر، فكان هو أحلمَ مني وأوقر، **والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري**، إلا قال في بديهته مثلها، أو أفضل منها[1].

زوّر: حسَّنَ في نفسه مقالة.

وما زوَّره في نفسه هو كلماتٌ؛ لأنه يقول: إن ما قاله بعد ذلك أبو بكر كان عين ما زوّره في نفسه أو أحسن منه، وما قال أبو بكر إلا كلاماً؛ فالحديث النفسي كلامٌ إذن.

* وفي «مسند أبي يعلى»: حدثنا إبراهيم بن محمد بن سعد قال: حدثني والدي محمد: عن أبيه سعد قال: مررت بعثمان بن عفان في المسجد فسلّمتُ عليه، فملأ عينيه مني، ثم لم يرد السلامَ عليَّ، فأتيت أميرَ المؤمنين عمر بن الخطاب فقلتُ: يا أمير المؤمنين هل حدث في الإسلام شيء؟ قال: وما ذاك؟ قلتُ: لا، إلا أني مررت بعثمانَ آنفاً في المسجد فسلّمتُ عليه فملأ عينيه مني ثم لم يردّ علي السلام، قال: فأرسل عمرُ الى عثمانَ، فدعاه فقال: ما يمنعك أن تكون رددتَ على أخيك السلام؟ قال عثمـان: ما فعلتُ! قال سعد: قلتُ: بلى! قال: حتى حلف وحلفتُ، قال: ثم إن عثمان ذكر، فقال: بلى، فأستغفر الله وأتوب اليه، إنك مررت بي آنفاً **وأنا أحدّث نفسي بكلمة سمعتُـها من رسول الله ﷺ، لا والله ما ذكرتُها قطُّ إلا تغشى بصري وقلبي غشاوة**، فقال سعدٌ: فأنا أُنبئك بها! إن رسول الله ﷺ ذكر لنا أولَ دعوة، ثم جاء أعرابيٌّ فشغله، ثم قام رسولُ الله ﷺ فاتبعتُه، فلـما أشفقتُ أن يسبقني الى منزله، فضربتُ بقدمي الأرض، فالتفت إليّ

---

(١) كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، (٦٨٣٠).

رسول الله ﷺ فقال: «من هذا أبو إسحاق؟» قال: قلتُ: نعم يا رسول الله، قال «فَمَهْ؟» قال: قلتُ: ولا والله، إلا أنكَ ذكرتَ لنا أول دعوة، ثم جاء هذا الأعرابي، فقال: «نعم، دعوة ذي النون: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧] فإنه لم يدعُ بها مسلمٌ ربَّه في شيء قطُّ إلا استجاب له»(١).

وهذا نصٌّ آخرُ على أن حديث النفس يكون بالكلام.

فإذا قلنا: إن الكلام لا يُشترط فيه أن يكون بصوت وحرف كما في حال الصبي، فيُعرف من ذلك أن الحديث النفسي كلامٌ لا يُشترط فيه صوت.

وفي «مسند أحمد»: عن ابن عباس قال: جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني أحدّث نفسي بالشيء لَأنْ أخرَّ من السماء أحبُّ إليَّ من أن أتكلم به قال: فقال النبي ﷺ: «الله أكبر، الله أكبر، الحمد لله الذي ردّ كيدَه إلى الوسوسة»(٢).

فهذا الحديث فيه إثباتٌ حديث النفس، وأن ما فيه يُسمّى كلاماً.

وفيه: عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إني أحدّث نفسي بالحديث لَأنْ أخرّ من السمـاء أحبُّ إليَّ من أن أتكلّم به، قال: «ذلك صريح الإيمان»(٣).

* وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير منهم، وإن تقرّب إلي شبـراً تقـرّبتُ إليه ذراعاً،

---

(١) (٧٧٢)، (٢: ١١٠).

(٢) (٢٠٩٧)، (٤: ١٠).

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده»، (٩١٥٦)، (١٥: ٧٩).

وإن تقرب إلي ذراعاً تقربتُ إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»(١).

والذِّكرُ عبارة عن كلام، كما هو ظاهرٌ، وقد أُطلق «الذِّكر» هنا على ما في النفس، وعلى ما هو للغير، ودلالة الحديث واضحةٌ على إثبات أن هناك كلاماً نفسياً.

ونحن قد اقتصرنا على الأدلة الواضحة، أما الأدلة التي فيها غوصٌ وعمقٌ فابتعدنا عنها.

فيتبين لنا: أن القاعدة التي اعتمد عليها المعتـزلةُ والمجسمة ـ وهي قولهم: «لا يوجد كلام إلا بحرف وصوت» ـ أبطلها أهلُ السنة بالأدلة لا تعنُّـتاً وتعصباً وادّعاءً كما يتوهّم البعض.

فالمتكلم لا يقال له: إنه متكلم؛ إلا إذا كان متصفاً بصفة الكلام، وهذه الصفة قائمةٌ في نفس المتكلم، إذا تكلم الواحدُ من الناس، فهذا الكلام الذي تسمعونه، والذي هو متألف من حرف وصوت، له بداية.

والاتفاق حاصلٌ بين أهل السنة والمعتزلة على أنّ الكلام الذي هو حرف وصوت حادث، ولكنَّ أهل السنة ينفون أن يكون قائماً بذات الله حادثٌ. ولا وجه لنفي المعتزلة والمجسّمة لكون الله متكلماً بصفة هي صفة الكلام لائقة بذاته، ولكنها ليست بحرف وصوت، أما الحرفُ والصوت فالاتفاق حاصلٌ على أن الكلام بهما حادث.

قول الطحاوي: (منه بدا)

قال العلامة الأصفهاني في «المفردات»: «بدا الشيء بَدْواً وبَداءً أي: ظهر ظهوراً بيّـناً، قال الله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧]، ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا كَسَبُواْ﴾ [الزمر: ٤٨]، ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَ ٰتُهُمَا﴾ [طه: ١٢١]».

---

(١) كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، (٦٩٧٠).
ورواه مسلم في «صحيحه» أيضاً (٢٦٧٥).

واعلم أن معنى «بدا» غير معنى «بدأ»، فـ«بدأ»؛ كما قال الأصفهاني: «بدأت بكذا وأبدأت وابتدأت أي: قدّمت، والبدء والإبداء: تقديمُ الشيء على غيره ضرباً من التقديم، قال تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ﴾ [يونس: ٣٤]، ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، ومبدأ الشيء: هو الذي منه يتركب أو منه يكون، فالحروفُ مبدأ الكلام، والخشب مبدأ الباب والسرير... إلخ».

وكثيراً ما يلتبس قولهم: «منه بدا» بقولهم: «منه بدأ». ويوجد فرقٌ بينهما، فـ«بدا» ـ بلا همز ـ تعني: مطلق الظهور لأمر، وظهور أمر يحتمل أنه كان موجوداً، ولكنه ظهر للغير بعد أن كان خافياً عليه.

وأما «بدأ الشيء»، فمعناه: إن وجوده كان بعد كونه غيرَ موجود.

وهذا الكلام يدلُّ دلالة ظاهرة على أن كلام الله تعالى قديمٌ لا بداية له، ولكن ظهورَه هو المحدَث، وظهورُ الشيء غير نفس الشيء، فاحرص على أن تتفهّم هذا المعنى؛ فإنّ هذه الإشارة تحلُّ كثيراً من إشكالات المجسمة.

نقول: الكلامُ بدا أم بدأ؟ الذي «يبدأ» قد لا يكون مستتراً؛ لأنه لا يكون له وجودٌ بخلاف «يبدو». «بدا» معناها: «ظهـر»، ألا يمكن أن يظهر الكلامُ لغير المتكلم بعدة أساليبَ، كأن تكتب في لوح، هذا الذي كتبتَه في اللوح كلامٌ لك؛ لأنه معبِّر عن الكلام الحاصل في نفسك، ويمكن أن يبدو هذا الكلام بالإيحاء والتلميح.

الحاصل: أن ما كان من الكلام في النفس، فإن المتكلم يمكن أن يُوصله لغيره بعدة أساليب: الإيحاء مباشرة، أو أن يكتب هذا الكلام في لوح معين، ثم يأمر بقراءة هذا اللوح، ويمكن أن يظهره لغيره بالإشارات... إلخ.

واستناداً إلى قول المجسمة الذي قالوا فيه: إن كلام الله بصوت وحرف، وهو حادث، فهم يقولون: إن القرآن منه بدأ، ومنه خرج، وإليه يعود، وكلمة «خرج» موافقة

لـ«بدأ»، وكلٌّ منهما لم يرد في الكتاب مطلقاً ولا في السنة بسند صحيح، نعم روي عن بعض السلف بأسانيد فيها ما فيها، ولكنا لا نلتزم إلا المعنى الصحيح منها، ونحملها ما أمكننا على معان لائقة بمكانتهم، وإلا رددناها وتمسكنا بالحق والصواب.

فمن جملة ما ورد من روايات عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أن القرآن من الله بدأ، ما ذكره الإمام ابن أبي حاتم البستي في المجروحين، قال: «محمد بن يحيى ابن رزين من أهل المصيصة دجال يضع الحديث لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه روى عن عثمان بن عمر بن فارس عن كهمس بن الحسن عن الحسن عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: كل ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما فهو مخلوق غير الله والقرآن وذلك أنه منه بدأ وإليه يعود ويجيء أقوام من أمتي يقولون القرآن مخلوق فمن قال منهم فقد كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لأنه لا ينبغي أن يتكون مؤمنة تحت كافر إلا أن تكون سبقته بالقول أخبرناه محمد بن المسيب قال حدثنا محمد بن يحيى بن رزين قال حدثنا عثمان بن عمر بن فارس[1]»، قال الخطيب البغدادي[2]: «ابن رزين ذاهب الحديث».

ومنه ما رواه الأصبهاني في أخبار أصبهان عن أبي هريرة قال: كنا عند رسول الله ﷺ نتحدث أو يحدثنا إذ قام مستوفزاً فقال: «يا بلال ناد في الناس»، فنادى بلال في الناس فاجتمع إليه المهاجرون والأنصار، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أيها الناس إن كل شيء دون الله مخلوق إلا القرآن؛ فإنه كلامه وتنزيله، وعلمه منه بدأ وإليه يعود»، ثم نـزل فقالوا: يا رسول الله خفت علينا؟ قال: «اللهم لا، ولكن قوماً

(١) المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، الإمام محمد بن حبان بن أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي، ت: ٣٥٤هـ (٢: ٣١٢)، دار الوعي ـ حلب ـ ١٣٩٦هـ ط١، ت: محمود إبراهيم زايد.

(٢) في تاريخ بغداد (١٣: ١٤١).

يأتون بعدكم يزعمون أن القرآن مخلوق، يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار»[١]، وفيه ابن لهيعة، قال فيه أبو زكريا يحيى بن معين: «ليس بشيء».

وابنُ تيمية يصرّ على أن يقول: «منه خرج»، وكأن ذلك لفظ ثابت بالكتاب والسنة الصحيحة، بصورة لا تقبل إلا المعنى الذي يريده، ويتمسك أيضاً بعبارة منه بدا أو بدأ بالطريقة نفسها، أما نحن، فنقول: إن كل ما لم يرد في الكتاب والسنة الصحيحة، فلا بد من مراجعة النظر فيه، ونقده على الأسس السليمة، ولا نلتزم إلا ما يقبله الأدلة القطعية النقلية والعقلية، ولذلك فإننا نفسر كلام من سبق من السلف بما يليق بالحق، ما أمكن، وإلا فلا يلزمنا قبوله، فالمرجع عندنا هو الكتا ب والسنة والأدلة الصحيحة، لا مجرد قول السلف أو الخلف. ولذلك فقد فسرنا عبارة «منه خرج» أو خرج منه، وعبارة بدا أو بدأ بما رأيت وسترى.

وعلى ذلك جرى ابن أبي العز في «شـرحه» فقد قال في أثـناء ذكر المذاهب في كلام الله: «تاسعها أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسنة»[٢]، وقال أيضاً: «وكلام الله تعالى لا يتناهى، فإنه لم يزل يتكلم بما شاء إذا شاء كيف شاء، ولا يزال كذلك»[٣]. اهـ. مخالفاً ما يريده الإمام الطحاوي نفسُه، فكل ذلك مبنيٌّ عندهم على حُلول الحوادث في الذات الإلهية، وقد بينا فيما سبق أن الإمام الطحاوي ينفي قيام الحوادث بالذات الإلهية. وهو الأمر الذي يريده ابن أبي العز بقوله: «وإن لم يكن الصوت المعين قديماً» يعني إن الصوت المعين حادث،

---

(١) أخبار أصبهان، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، (٧: ٤١١).

(٢) انظر «الشروح الوفية على العقيدة الطحاوية»، شرح ابن أبي العز (١ : ٣٢٢).

(٣) «الشروح الوفية»، شرح ابن أبي العز (١ : ٣٣٤).

ولكنه قائم بذات الله، ولا ندري بعد ذلك هل بعد حدوثه يبقى قائماً في ذات الله، بحيث لا تفنى كلماته الحادثة القائمة بذاته، أم تفنى، وتزول، وبذلك تكون بعض صفات الله حادثة زائلة فانية أيضاً؟ فليتأمل!

هل كان الحرفُ والصوت المعَيَّنان موجودَين قبل أن يُحدِثهما الله عز وجلّ؟

ينبغي أن يقولوا: لا، لم يكونا موجودَين! فالحرف والصوت وُجدا بعد أن لم يكونا موجودين، لأنهما حادثان، فلا يوجد كلام معين قديم لله تعلى عندهم، فهما بدأ وجودهما في ذات الله لا في ذات غيرها، على سبيل الحديث، ومنها خرجا.

وتبعهم على ذلك شراح كتبهم المعاصرون فقال محمد خليل هراس في شرح الواسطية عند كلامه على صفة الكلام: «وقد تنازع الناس حول هذه المسألة نزاعاً كبيراً، فمنهم من جعل كلامه سبحانه مخلوقاً منفصلاً منه، وقال: إن معنى متكلم: خالق للكلام وهم المعتزلة، ومنهم من جعله لازماً لذاته أزلاً وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته ونفى عنه الحرف والصوت وقال: إنه معنى واحد في الأزل، وهم الكلابية والأشعرية. ومنهم من زعم أنه حروف وأصوات قديمة لازمة للذات، وقال: إنها مقترنة في الأزل، فهو سبحانه لا يتكلم بها شيئاً بعد شيء وهم بعض الغلاة. ومنهم من جعله حادثاً قائماً بذاته تعالى ومتعلقاً بمشيئته وقدرته ولكن زعم أن له ابتداءً في ذاته، وأن الله لم يكن متكلماً في الأزل، وهم الكرامية. ويطول بنا القول لو اشتغلنا بمناقشة هذه الأقوال وإفسادها على أن فسادها بين لكل ذي فهم سليم ونظر مستقيم.

وخلاصة مذهب أهل السنة والجماعة[1] في هذه المسألة أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته وقدرته، فهو لم يزل ولا يزال

---

(١) يريد أن هذا خلاصة مذهب ابن تيمية، ولكنهم لا يتورعون عن أن ينسبوه إلى أهل السنة قاطبة وإلى السلف، مع أن غاية ما يمكن أن يقال فيه إنه مجرد فهم لهم لا أكثر، فكان ينبغي أن يقولوا إنه مذهبهم وطريقتهم في فهم كلام السلف، لا أن يصرحوا بما صرحوا به!

متكلماً إذا شاء، وما تكلم به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه كما تقول المعتزلة، ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع لمشيئته وقدرته.

والله سبحانه نادى موسى بصوت ونادى آدم وحواء بصوت[١]، وينادي عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم، كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته[٢]» اهـ.

نقلنا هذا الكلام على طوله، لنبين حقيقة معتقدهم باختصار ما أمكن، وما ذكره هراس هنا دار عليه جميعهم.

والحقيقة الواضحة أن مذهب هؤلاء الذين يدعون أن قولهم قول السلف، لا يخرج في أركانه عن مذهب الكرامية، والمعتزلة مع اختلاف من بعض الجهات كما نُبَين. فالمعتزلة قالوا: إن لله كلاماً، وكلامه مؤلف من صوت وحرف، حادثين، يوجَدان بقدرة الله تعالى وإرادته كما يشاء متى يشاء، ولكنهما لا يقومان بذاته، والكرامية وافقوهم في كل ما ذكروه إلا نفيهم لقيام الحرف والصوت بذات الله تعالى، فالكرامية لا ينزهون الله تعالى عن قيام الصفات الحادثة بذاته كما هو معلوم، ولكن أكثر الكرامية اشتهر عنهم أنهم يقولون بعدم قدم الحوادث ولا يقولون بالتسلسل النوعي للحوادث سواء منها القائمة بذات الله أو غير القائمة بذاته، وهذا هو الأصل الذي خالفهم فيه ابن تيمية

---

(١) إذا كان الصوت الذي ينادي الله تعالى به خلقه يسمعونه بطريقة عادية، من دون خرق عادة، فهو من جنس الأصوات التي يسمعونها من غيره، ولكن له خصائص أخرى تليق به، هذا هو مقتضى مذهبهم الذي يزعمون أنه مذهب السلف! ولا أدري أين يذهب قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأين يذهب زعمهم أنهم لا يشبهون الله تعالى؟

(٢) «شرح العقيدة الواسطية»، تأليف محمد خليل هراس، راجعة عبد الرزاق عفيفي، بدون دار نشر. ص٩٥-٩٦.

وأتباعه، فبعد أن وافقهم في جميع ما تقدم، ووافقهم في ما خالفوا فيه المعتزلة كما ذكرنا، زاد فقال: إن كلام الله تعالى أزلي، لا أول له، ولا آخر له. ولكنه حادث يوجده بقدرته وإرادته كما يشاء، وهو مؤلف من صوت وحرف ملائمين لذات الله تعالى مسموعين للناس بآذانهم. قال ابن عثيمين: «وهذه الآيات تدل على أن الله يتكلم بكلام حقيقيّ متى شاء بما شاء كيف شاء بحرف وصوت مسموع لا يشبه أصوات المخلوقين»[1]. اهـ ولذلك قال ابن أبي العز: «وبالجملة فكل ما تحتج به المعتزلة مما يدلُّ على أنه كلام متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء[2]، فهو حق يجب قبوله، وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته، وإنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حق يجب قبوله والقول به. فيجب الأخذ بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، والعدول عما يرده الشرع والعقل من قول كل منهما»[3]. اهـ.

ولا بد من ملاحظة أن هناك فريقين يقولان بأن كلام الله تعالى صفة له، الأول هم الأشاعرة الذين يقولون بقدم الكلام النفسي، المنزه عن الحروف والأصوات الذي لا ندرك حقيقته، والثاني: الكرامية الذين يقولون إن كلام الله حادث لكنه قائم بذاته، بناء على قولهم بقيام الحوادث بذات الله تعالى. ولكن المعتزلة يقولون: إن كلام الله تعالى المؤلف من حروف وأصوات فعل له جل شأنه لا صفة له، والفعل لا يقوم بالفاعل. فلذلك ينزهون الله تعالى عن قيام هذا الكلام الحادث بذاته.

هذا هو حقيقة مذهب هؤلاء الذين يدعون أن قولهم قول السلف، ولن يجدوا من السلف من تكلم في القدم النوعي، ولا في قيام الحوادث بذات الله تعالى، فكل ذلك

---

(١) «شرح الواسطية» (١ : ٣٨٨).

(٢) يعني أن كلام الله تعالى حادث عند هؤلاء وعند المعتزلة، كما هو عند الكرامية الذين ينفون التسلسل النوعي، وينفون قدم الحروف والأصوات.

(٣) «الشروح الوفية» (١ : ٣٢٩).

أفهامهم الخاصة ينسبونها للسلف، وما روي عن السلف المعتبرين، فهو كلام لا يفيد هذه التفاصيل.

ولنلاحظ أمراً مهماً لا بد من الانتباه إليه، وهو أن هراس لما اعترض على المعتزلة، في قولهم: إن كلام الله مؤلف من حرف وصوت، ولكنه مخلوق قائم في غير ذات الله تعالى، فهو لم يخالفهم في أن الكلام موجود بعد عدم، أي إنه حادث، بلا ريب، ولم يعترض عليهم في أنه موجود بقدرة الله تعالى وإرادته، كما يقولون، ولكنه اعترض عليهم في أمر آخر، وهو أن هذا الأمر المحدَث بقدرة الله تعالى ينبغي أن يكون قائماً بذات الله تعالى لا في غير ذات الله تعالى، وهاهنا لا بد من معرفة أن ابن تيمية وأتباعه يطلقون على الأمر الذي أوجده الله تعالى في ذاته، كالكلام وغيره من الصفات الحادثة، اسم حادث، ولا يطلقون عليه اسم المخلوق!! زعماً منهم أن المخلوق لا يطلق إلا على الموجود الذي أوجده الله تعالى خارج ذاته!! ولذلك فقط يقولون: إن القرآن غير مخلوق، فهم لا يريدون أنه غير مخلوق بمعنى أنه لا ابتداء له، بل يريدون إنه محدَث في ذات الله تعالى لا خارج ذاته عز وجل، ولما كان كذلك فيطلق عليه حادث مثلا أو طارئ ـ كما فعل ابن عثيمين ـ ولا يطلق عليه المخلوق. وكل من الحادث والمخلوق كما ترى موجودان بقدرة الله تعالى وإرادته.

ولنتأمل قليلاً في طريقة ابن تيمية في تفسير عبارة «منه خرج» أو «منه بدأ»، ولنعلق على بعض عباراته بما يزيدها وضوحاً.

قال ابن تيمية: «وليس معنى قول السلف والأئمة أنه منه خرج ومنه بدأ: أنه فارق ذاته وحل بغيره فإن كلام المخلوق إذا تكلم به لا يفارق ذاته ويحل بغيره فكيف يكون كلام الله قال تعالى: ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ [الكهف: ٥] فقد أخبر أن الكلمة تخرج من أفواههم، ومع هذا فلم تفارق ذاتهم. وأيضاً

فالصفة لا تفارق الموصوف وتحل بغيره، لا صفة الخالق ولا صفة المخلوق، والناس إذا سمعوا كلام النبي ﷺ ثم بلغوه عنه، كان الكلام الذي بلغوه كلام رسول الله ﷺ وقد بلغوه بحركاتهم وأصواتهم فالقرآن أولى بذلك فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القارئ، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال ﷺ: «زينوا القرآن بأصواتكم».

ولكن مقصود السلف الرد على هؤلاء الجهمية فإنهم زعموا أن القرآن خلقه الله في غيره فيكون قد ابتدأ وخرج من ذلك المحل الذي خلق فيه لا من الله، كما يقولون كلامه لموسى خرج من الشجرة فبين السلف والأئمة أن القرآن من الله بدأ وخرج»[١]. اهـ.

فالكلام الحادث المعين عند ابن تيمية، يحدثه الله تعالى في ذاته بإرادته، فهو يقول لم يزل يتكلم كيف شاء، متى شاء، وما كان متوقفاً على الإرادة، فهو حادث قطعاً، لا خلاف في ذلك، ولكن ابن تيمية ينفي كون الكلام معين الحادث يفارق ذات الله بعد حدوثه، فالصفة لا تفارق الموصوف، وهنا يأتي سؤالنا: هل يبقى كل كلام يحدثه الله تعالى في ذاته أم أنه ينعدم بعد حدوثه، فإن كان يبقى ولا يزال أبداً، فإن ابن تيمية يقع في إشكالات كثيرة، ويرد عليه نفس الإيرادات التي كان يوردها على الأشاعرة في قولهم بالكلام القديم قبل المخلوقات والباقي بعدهم، وإذا قال إنه يفنى، يلزمه أن بعض صفات الله تعالى تفنى بعدما تحدث، وأظنُّ هذا الأليق بمذهبه ما دام يصر على أنه لا تحل صفة الله تعالى في غيره، مع أن هذا خلاف ظاهر الخروج. ولا ينسى الناظر أن الاحتمال الذي نفاه ابن تيمية هو أن تنتقل صفة الله (التي هي هنا الكلام المعين المؤلف من أصوات معينة) إلى غير الله تعالى، فالانتقال هو المنفي، لا غير.

---

(١) «الفتاوى الكبرى» لشيخ الإسلام ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: ٧٢٨، (١: ٢٩٩) دار المعرفة ـ بيروت، ت: قدم له حسنين محمد مخلوف.

ولكن ما معنى قوله: «ولكن مقصود السلف الرد على هؤلاء الجهمية فإنهم زعموا أن القرآن خلقه الله في غيره فيكون قد ابتدأ وخرج من ذلك المحل الذي خلق فيه لا من الله، كما يقولون كلامه لموسى خرج من الشجرة **فبين السلف والأئمة أن القرآن من الله بدأ وخرج**»، فإن المفهوم منه أن كلام الله تعالى يبدأ الحدوث والظهور من ذات الله تعالى لا من غيرها، وهذا معنى بدأ، فما معنى «خرج» أليس معناه الظاهر أنه كان في تلك الذات ثم لم يبق فيها!؟ وهذا هو معنى حلول صفة الله في غيره تنزه عن ذلك، إلا إذا كان الخارج هو حاكياً ومعبراً عن كلام الله، ويبقى كلامه في ذاته إما بلا زوال أو بأن يفنى بعد ذلك، فالمنفي في كلامه إنما هو مفارقة الكلام عن وحلوله في غيره.

فإن أخذنا الخروج على معناه الأصلي، لزم المفارقة، وإلا لزم أن يقول: إن الكلام الذي ينزل إلى المخلوقات يحكي كلام الله ويعبر عنه، وليس هو نفسَه، فإنه نفسه لم يفارق ذات الله تعالى.

هذه المقدمات كلُّها لزِمَنا أن نذكرها، حتى نستطيع أن نفهم كلامَ الطحاوي على وجهه: «وإن القرآن كلام الله، منه بدا»،أو «بدأ»، على نسخة، وذلك على معنى موافق لمذهب أهل الحق لا لمذهب المجسمة القائلين بحدوث صفات الله تعالى بذاته.

أما كونُ القرآن كلامَ الله فمحل اتفاق، وقوله: «بدا»، أي: ظهر، والظهورُ يكون لشيء موجود كان مستوراً فبدا.

فكلامُ الله صفةٌ له موجودةٌ لم يخلُقها، ولم يُحدِثها، ولكنه أظهَرَها كما أظهر قدرتَه وعلمه وصفاته.

هناك فرقٌ كبير بين أن يقال: «منه بدا»، و«منه بدأ»؛ فكلام الله ـ إذا أريد به الكلام النفسي ـ لم يُبتدَأ ابتداءً، بل بدا وظهر بإحداث ما يدلُّ عليه، فالله أبداه وأظهره، ويمكن له أن يُبديَه بأساليبَ كثيرة، ولكن صفة الكلام ليس لها بدايةٌ في الوجود وإلا لكانت حادثة. والمحدَث هنا هو إبداؤها وبُدُوُّها لا هي في نفسها.

ولو أردنا أن نتكلم على الخروج أيضاً الذي ورد على لسان بعض المتقدمين، فلا يلزمنا أن نقول إنه صريح فيما يريده ابن تيمية، بل لنا أن نحمله على محمل سائغ فنقول مثلاً: إن الخروج هنا يراد به أن مبدأ القرآن إنما هو من الله تعالى كما أن الخلق جميعاً منه، وأن الروح من الله تعالى، وليس الخروج المقابل للدخول كما قد يتـوهم. على أن لفظ الخروج لما كان يوهم النقص وحلول الحوادث بالذات، كان الأولى العزوف عنه، كما هي القاعدة المستمرة في الأوصاف، وهي محل اتفاق بين الجميع بفضل الله تعالى، فكان الأولى للمخالفين ألا يتشبثوا بهذا اللفظ الموهم لما لا يليق. ولكنهم في الحقيقة يرون أن هذا المعنى الذي نعتقده غير لائـق بالله تعالى هو عين الكمال، بل يحكمون على مقابله بالنقص كما عرفتَ!

وقول الطحاوي: (بلا كيفية قولاً)

قال العلامة الأصفهاني في «المفردات» تحت مادة (كيف): «كيفَ: لَـفْظٌ يُسْأل به عما يصح أن يقال فيه شبيه وغير شبيه، كالأبيض والأسود والصحيح والسقيم، ولهذا لا يصحّ أن يقال في الله عز وجل: كيف».

والحاصل ـ كما نصّ عليه الشريف الجرجاني في «التعريفات»: أنّ الكيف: «هو الهيئة القارّة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته»، وهو من الأعراض، وهذا اصطلاح خاصٌّ مستعمل في علم الـمَقولات، كما هو معلوم.

والمراد هنا بنفي الكيف: تنزيهُ الله تعالى عن مشابهة المخلوقات؛ كما أشار الراغب الأصفهاني، فهي عامّة في نفي الصوت والحرف، وكلِّ ما من شأنه أن يكون فيه تشبيهٌ ومماثلة، كأن يحتاج الله تعالى للفمِ واللسان واللَّهَوات وغيرِ ذلك من صفات الحوادث، فكل ذلك منفيٌّ عنه تعالى وتنزَّه، وهو من قَبيل تشبيهه تعالى بالمخلوقات.

قال البابرتي في «شرحه على الطحاوية»:

«وأراد بنفي الكيفية عنه إثبات أزليته رداً على المعتزلة والكرامية، ونفي كونه من جنس الحروف والأصوات رداً على الحنابلة، وذلك لأن كلام الله صفته القائمة بذاته، فيكون قديماً كسائر صفاته؛ إذ لو كان حادثاً فإما أن يحدث في ذاته كما زعمت الكرامية، فيصير ذاته محلًّا للحوادث، وهو لا يجوز، أو لا في محلٍّ، وهو مُحال أيضاً؛ لأن الكلام عرَضٌ فلا بد له من محلّ، أو حدَث في محلٍّ آخر، فيكون المتكلم ذلك المحلُّ لا خالقُه.

وقول الحنابلة ـ وهو أنه حروف غير مخلوقة قائمة بذاته ـ أيضاً باطل[1]؛ لأن الحروف تتوالى ويقع بعضُها مسبوقاً ببعض، وكلُّ مسبوق حادث، ولأن الحروفَ لا تصدُر إلا من الآلات وهي الحلق والشفة وغيرهما، فيلزَم من التجسيم تعالى الله عن ذلك» اهـ ومن المعلوم أن الحروف لا تتوقف على الحلق والشفة، إذ يمكن صدورها بغير ذلك كله، ولكن العلماء يذكرون هذه الأمور هنا بناء على المعتاد الظاهر من خلق البشر، والقاعدة المستمرة فيه أن الحروف يلزمها محل متركب لتقوم فيه، بغض النظر إذا كان مركبا من حلق وشفة أو غير ذلك من انحاء التركيب، فالمراد هنا نفي التركيب سواء كان على ذلك الوجه أو غيره، فلا يرد هنا أن يقال إن الحروف قد تقوم بغير ما ذكر، فمن يورد ذلك لم يفهم العلة الحقيقية لذكرها، هذا مع أن بعض المجسمة ذكر أن الله تعالى قد كلَّم موسى عليه السلام من فيه[2].

---

(١) هذا قول بعض الحنابلة وهم المجسمة الذين انتسبوا لمذهب الإمام أحمد بن حنبل، وحاولوا أن يشوهوا عقيدته بإلحاقها بعقيدة المجسمة، وإلا ففي الحنابلة كثير من الأعلام من يتلوث بالتجسيم والتشبيه.

(٢) انظر مثلا العقيدة التي قدمها ابن بدران الحنبلي لكتابه (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل)، وهي من جملة العقائد التي نسبها الاصطخري إلى الإمام أحمد بن حنبل، قال فيها: «﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] من فيه، وناوله التوراة من يده إلى يده» اهـ وعبارة «من فيه» =

وكلمة «قولاً» متعلقة بقوله: «بدا»، بمعنى: أن الكلام لـما بدا من الله تعالى بدا منه قولاً، لا معنىً فقط، وذلك خلافاً لمن قال: إن القرآن أوحى الله تعالى به إلى جبريل عليه السلام بالمعنى وهو عبّر عنه بالألفاظ المنزَلة على سيدنا محمد. وهذا القول لا دليلَ عليه.

فالحقُّ إذن: أن القرآن بدا من الله تعالى؛ كما أنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، لم يتصرّف فيه أحد من الخلق، لا بشرٌ، ولا ملَك، ولا سواهما، له مدخلية في نظم القرآن، بل هو كذلك بدا بإراده الله تعالى.

لـما أبدى الله عن كلامه، أليس هذا فعلاً من أفعال الله؟ بلى. ونحن نعلم أنَّ أفعال الله تعالى ـ بمعنى المفعول، أي: المعنى الاسمي للفعل ـ لها كيفية، والكيفية يُسأل عنها بـ«كيف». والمجاب عنه بـ«كيف» يكون حالاً.

فلنرَ الآن ماذا قال الطحاوي: «منه بدا بلا كيفية قولاً»:

«قولاً»: حال، أي: حالَ بدوّ القرآن كان قولاً. وهو حال من الضمير في «بدا»، أي: ظهر على سبيل القول، وليس على سبيل إيحاء المعنى فقط، أي: أظهره بحرفٍ ومعنيٍ لا بالمعنى فقط، فالقول يُطلَق على الحرف والمعنى.

وقد ذكر الإمام الطحاويُّ ذلك ردّاً على القائلين بأن القرآن عبارةٌ عن معنىً ولفظ، وادّعَوا أنَّ المعنى أوحاه الله إلى جبريل، ثم عبّر عنه جبريل بلفظ، فقالوا: اللفظ من جبريل، والمعنى من عند الله. والحقُّ: أن اللفظ والمعنى من عند الله تعالى.

حين يتكلم الإنسان تكون الكيفية هي الصوت والحرف، عندما قال الطحاوي:

= الواردة تعني: من فمه. والضمير في فيه عائد إلى فاعل كلم أي الله، وفي آخر كتاب المدخل يحضُّ ابن بدران الحنبليّ الناسَ على قراءة كتب ابن تيمية فيقول: «وأحسن طريقة لمن يطلب التحقيق والبرهان كتب شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية الحراني رضي الله عنه». اهـ.

«بلا كيفية» أي: ليس صوتاً ولا حرفاً، ولكن حال بُدُوّه كان قولاً؛ بمعنى: أنه لم يكن مجرّد معنى، فقد ردّ الإمام الطحاوي في نفس الوقت على المجسمة وعلى من قال: إنّ اللفظ من عند جبريل عليه السلام.

إنّ الله سبحانه وتعالى أبدى كلامَه على سبيل القول بلا كيفية، فأين كان محلُّ هذا القول الذي أبداه الله تعالى؟ كان في اللوح المحفوظ، وإطلاق القرآن على ما في اللوح المحفوظ وارد في القرآن قال تعالى في سورة البروج: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [٢١-٢٢].

وإنَّ سيدنا جبريل عليه السلام كان يأخذ القرآن من اللوح المحفوظ بأمر من الله، والله سبحانه هو الذي كتب ما في اللوح المحفوظ، قال الإمام البيضاوي:

«﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ بل هذا الذي كذّبوا به كتابٌ شريفٌ وحيد في النظم والمعنى، وقُرئ (قرآنُ مجيدٍ) بالإضافة أي: قرآنُ ربٍّ مجيد، ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ من التحريف، وقرأ نافع (محفوظٌ) بالرفع صفة لـ«القرآن»[1].

وأما الحديث فقد روى الإمام الترمذي عن عبد الواحد بن سُلَيمٍ قال: قدمتُ مكـةَ، فلـقيتُ عطاءَ بن أبي رباحٍ. فقلت له: يا أبا محمّدٍ، إن أناساً عنـدنا يقولون في القدَرِ. فقال عطاءٌ: لقيتُ الوليدَ بنَ عُبادة بنِ الصامت، قال: حدثني أبي قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنّ أوّلَ ما خلَقَ الله القلمَ، فقال له: اكتُبْ، فجرى بما هو كائنٌ إلى الأبدِ». وفي الحديث قصةٌ. قال: هذا حديث حسن غريب[2].

وروى الحاكم في «المستدرك» عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أول ما خلق الله القلم، خلقه من هجا قبل الألف واللام، فتصوّر قلماً من نور، فقيل له: أجر في اللوح

(١) «تفسير البيضاوي»، دار الفكر ـ بيروت (٥: ٤٧٥).

(٢) كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة «ن»، (٣٣١٩).

المحفوظ، قال: يا رب بماذا؟ قال: بما يكون إلى يوم القيامة. فلما خلق الله الخلقَ، وكّل بالخلق حفظة يحفظون عليهم أعمالهم، فلما قامت القيامة، عُرضت عليهم أعمالهم، وقيل: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]، عرض بالكتابين، فكانا سواء. قال ابن عباس: ألستُم عرباً؟ هل تكون النسخة إلا من كتاب؟[١].

«كتب الله في اللوح المحفوظ كل شيء»: أسند الكتابةَ إلى الله سبحانه. وفي أحاديث أخرى «أمر الله القلم بالكتابة فكتب»[٢]، فقوله: «كتب»، أي: بأمر منه.

وقول الطحاوي: (وأنزله على رسوله وحياً)

قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ٧].

وقال الله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [٥١].

وقد وردت أدلة تدل على أنَّ الوحي بالقرآن كان من اللوح المحفوظ؛ كما في «المعجم الصغير للطبراني» «عن ابن عباس: عندما قالت قريش للنبي ﷺ: فقالوا هذا ـ أي: ما وَعدوه به من مال ونساء وغير ذلك ـ لك عندنا يا محمد، وكُفَّ عن شتم آلهتنا، ولا تذكُرها بشرٍّ؛ فإن بغضت، فإنا نفرض عليك خصلة واحدة، ولك فيها صلاح، قال: «وما هي؟» قالوا: تعبد إلهنا سنةً اللاتَ والعزى، ونعبد إلهك سنةً، قال: «حتى أنظر ما يأتيني من ربي»، فجاء الوحيُ من عند الله عز وجل من اللوح المحفوظ: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا

---

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة «حم الجاثية» ـ وعند أهل الحرمين «حم الشريعة»، (٣٦٩٣).
وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، فصححه، ووافقه الذهبي.
(٢) أخرجه البيهقي في «سننه الكبرى»، كتاب السير، باب مبتدأ الخلق، (١٧٧٠٢).

ٱلْكَٰفِرُونَ * لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ...﴾ السورة [الكافرون: ١-٢]، وأنـزل الله تعالى ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ * وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ * بَلِ ٱللَّهَ فَٱعْبُدْ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٤-٦٦]»[١].

وقال تعالى في سـورة القدر: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [١]، والظاهر من هذا التعبير: أنه أنزله جميعَه في تلك الليلة، خلافاً لمن قال: إنه بدأ تنزيله فيها.

وقد أشار العلامة أبو السعود إلى القولين في «تفسيره» فقال:

«والمراد بإنزاله فيها: إما: إنزال كلِّه إلى السماء الدنيا؛ كما رُوي أنه أُنزل جملة واحدة، في ليلة القدر، من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وأملاه جبـريل عليه السلام على السفرة ثم كان ينزله على النبي ﷺ في ثلاث وعشرين سنة، وإما: ابتداء إنزالُه فيها كما نقل عن الشعبي»[٢].

وقد رجح الإمام الطبري في «تفسيره» القول بأن إنزاله تم كاملاً في ليلة القدر، فقال: «يقول تعالى ذكره: إنا أنزلنا هذا القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القَدْر، وهي ليلة الحُكْم التي يقضي الله فيها قضاء السنة وهو مصدر من قولهم: قَدَر الله عليّ هذا الأمْرَ، فهو يَقْدُر قَدْراً. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[٣].

وهاكم بعضَ الأحاديث التي توضح مسألة نزول القرآن:

روى النسائي في «السنـن الكبرى» عن ابن عباس قال: أُنـزل القرآن جملة إلى

---

(١) (٧٥١)، (٢: ٤٤).

(٢) «تفسير أبي السعود» (٩: ١٨٢).

(٣) «تفسير الطبري» (٢٤: ٥٣١).

السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أُنزل بعد ذلك في عشرين سنة قال: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، وقرأ ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦](١).

وروى الحاكم في «المستدرك»: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، وكان بموقع النجوم، وكان الله ينـزله على رسول الله ﷺ، بعضه في أثـر بعض، قال: وقالوا: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢](٢).

فالقرآن كان في اللوح المحفوظ، ثم أنزل إلى السماء الدنيا في ليلة القدر.

أما الفرق بين ﴿أَنزَلْنَٰهُ﴾ و﴿نَزَّلْنَٰهُ﴾، فإنه من المعلوم في اللغة العربية: أنّ زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، غالباً: فكلمة «نزّل» فيها مبالغة، والمبالغة فيها معنى التكرار: تكرار التنزيل مرة إثر مرة، أما «أنزل» فجملة واحدة؛ لأن الهمزة فيها للتعدية، فنزل، أي: بنفسه، وأنزله، أي: غيرُه لا بنفسِه نزل.

وفي «المعجم الكبير» للطبراني عن ابن عباس في قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] قال: أنزل القرآن جملة واحدة حتى وُضع في بيت العزة في السماء الدنيا، ونَزَّلَه جبريل عليه السلام على محمد ﷺ بجواب كلام العباد وأعمالهم(٣).

---

(١) كتاب التفسير، سورة الفرقان، باب قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ [الفرقان: ٦٢]، (١١٣٠٨).

(٢) كتاب التفسير، (٢٨٧٨)، وقال: هذا حديث صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وقال الذهبي في التلخيص: على شرط البخاري ومسلم.

(٣) (١٢٤١٢)، (١٢: ٣٢).

ففي أول الأمر والبداية «أنزل القرآن» أي: جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم «نزّله» أي: مفرّقاً بحسب المناسبات على سيد الخلق سيدنا محمد ﷺ.

وهذا يوافق ما ورد في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]، وقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢]، وأيضاً قوله تعالى في سورة الدخان: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [٣]، وكل هذه الأدلة تدلُّ على أن إنزاله كان دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا.

قال الإمام الطبري في تفسير سورة القدر: «يقول تعالى ذكره: إنا أنزلنا هذا القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر وهي ليلة الحكم التي يقضي الله فيها قضاء السنة وهو مصدر من قولهم: قدر الله علي هذا الأمر فهو يقدر قدراً، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل»[1]. اهـ ثم بين أن هذا مما روي عن ابن عباس قال: «نزل القرآن كله جملة واحدة في ليلة القدر في رمضان إلى السماء الدنيا فكان الله إذا أراد أن يحدث في الأرض شيئاً أنزله منه حتى جمعه».

وما ذكرناه يقويه الفرق الواضح بين ﴿أَنزَلْنَٰهُ﴾ وبين ﴿نَزَّلْنَٰهُ﴾، فالأولى تدلُّ على وقوع الفعل مرة واحدة ودفعة واحدة، وأما الثانية فإنها تدل على وقوعه على دفعات.

فحاصل الكلام: أن الله تعالى أبدى القرآنَ على سبيل القول الدالِّ على المعنى، لا على سبيل المعنى فقط، وجعله في اللوح المحفوظ، ثم أمر جبريلَ عليه السلام بإنزاله دفعةً واحدة إلى السماء الدنيا، ثم أمره بتنزيله على دفعاتٍ على حسب الواقعات والحاجة.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر ت: ٣١٠، ٣٠: ٢٥٨، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٥.

قال الطحاوي: (وصدّقه المؤمنون على ذلك حقاً)

المؤمنون صدَّقوا رسول الله عليه الصلاة والسلام على أنَّ القرآن كلامُ الله، منه بدا بلا كيفية قولاً، وأنّ القرآن المنـزل عليه من عند الله تعالى لا من عنده ولا من عند غير الله تعالى.

والصحابة صدقوا رسول الله عليه الصلاة والسلام في ذلك كلِّه، وأنه أنـزله الله تعالى إليه وحياً، وتحقّقوا من إعجازه، ثم نقلوه إلى من بعدهم بالتواتُر، ودعَوُا الخلقَ إلى إقامة حكمه اعتقاداً وعملاً، وذلك كله دليل تصديقهم.

وهذا الكلام يؤكد أنَّ المراد بكلام الإمام الطحاوي: هو نـفي أن يكون اللفظُ (القرآن) قد فعله واحد من المخلوقات، ولذا فهو ينص على نفي ذلك.

وليس المراد من كـلامه: هو أن الله تعالى قد تكلم بصوت وحرف كما تـتكلّم المخلوقات، فإن ذلك منفيٌّ بقوله: «بلا كيف»، وهو نـفيٌ صريح للحرف والصوت وسائر الكيفيات.

قال الطحاوي: (وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة)

بمعنى: أنه ليس كلاماً لجبريل عليه السلام ولا لغيره، بأن يفترض أن الله تعالى أوحى له بالمعنى، وترك له التعبير عن المنى الموحى به باللفظ؛ ليكون اللفظُ بنظم جبريل، فهذا لا دليـل عليه، بل إن القرآن من عند الله تعالى، بلا شكٍّ ولا ريب، وليس كلاماً لمحمد ﷺ، هذه المعاني بالحروف بدَت من الله مباشرة، أي: بأمر الله وقدرته وإرادته، كما بدأ الخلق جميعاً منه.

ويمكن أن تقول ـ كما عرفناك ـ: إن الله تعالى ابتدأ إيجاد هذه الكلمات المؤلفة

الدالَّة على المعاني في اللوح المحفوظ، بعد أن لم تكن موجودة أصلاً، ثم أنزل جبريل عليه السلام القرآن إلى السماء الدنيا دفعة واحدة، ثم مُنجَّماً، كما ذكرنا.

والقرآن كلام الله تعالى حقاً؛ لأنه كلامه القائمُ به عزّ اسمُه، وذلك مبنيٌّ على إثبات صفة الكلام النفسي، الذي يدلُّنا القرآن على بعض مدلولاتها؛ فهو من هذا الباب كلام الله تعالى، ولأنه بدا منه بلا واسطة.

فالـقرآن يقال عليه: إنه كـلام الله تعالى؛ لأنه دالٌّ على بعض مدلولات الصفة النفسية القائمة بالذات كما ذكرنا، وهذا الإطلاق صحيحٌ لغة؛ لأن الكلام يُطلق على الكلام المؤلَّف وعلى المعنى النفسي القائم بالذات، إطلاقاً حقيقياً لغةً عند بعض العلماء، ومجازاً عند بعض، وهذا مبنيٌّ على أن الكلام حقيقةً: هل هو النفسي أم اللفظيّ؟

قال الطحاوي: (ليس بمخلوق ككلام البرية)

لأنه بدا وظهر فهو ليس حادثاً، وليس المقصود حين يقول: «منه بدا»: أنه أبدى جميع كلامه لقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [١٠٩].

فهذه الآية دليلٌ على أن كلام الله تعالى لا يُمكن التعبير عنه بالبحر لو كان مداداً، فكيف يقال: إن القرآن جميعُ كلام الله تعالى؟ بل هو دالٌّ على بعض مُتعلَّقاتِ كلام الله تعالى.

وبناءً على ذلك؛ فالذي بدا لنا هو كلام الله تعالى النفسي، وواسطةُ ظهوره هو ما أنزله على نبيِّه من القرآن المؤلَّف من الحروف والأصوات.

قال الطحاوي: (فمن سمعه فزعَم أنه كلام البشـر فقد كفَر، وقد ذمّه الله وعابَه وأوعَده بسقر، حيث قال تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾، فلما أوعد الله بسقرَ لِـمن

قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ علمنا وأيقنا أنه قولُ خالق البشر، ولا يشبه قول البشر)

هذا كله يراد منه الردّ على من زعم أن القرآن من ترتيب غير الله تعالى ونظمه، فالمعنى المدلول والنظم ابتدأه الله تعالى لا غيره، فالقرآن بلفظه ومعناه من عند الله ابتدأه كما شاء، ولم يقم بالله تعالى شيء حادث، والله تعالى لا يتصف بصفات طارئة ولا حادثة كما قررناه.

«فمن سمعه»: الفاء تعقيبية، أي: على سبيل النتيجة: نتيجة لِـما سبق، وبناءً على ما سبق فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، أي: من زعم أن البشر قد ألّفوا هذه الحروف أو زعم أن من ألّفها غير الله تعالى، فقد كفر، فذكرُ البشر هنا للغالب، لا للتقييد به، فيكفُر من نسبها إلى غير البشر أيضاً كمَن نسبها إلى الجنّ، أو الملك، فهذه الحروف بمعانيها ليست من عند سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

وقد أوعد الله تعالى بعذاب النار لِـمن قال: إن هذا كلام البشر؛ حيث قال: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ۝ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٥-٢٦].

خصائص القرآن:

أشار الإمام الطحاوي في قوله هذا إلى أن للقرآن خصائص وصفات يتميز بها، بحيث إن من قرأ فيه عرف قطعاً أنه ليس من كلام البشر، ولذلك فإن من يزعم أنه كلام أحد البشر، فإنه يزعم ذلك بهواه لا حجة له على ذلك، ويترتب عليه العذاب الأليم. ونذكر هنا بعض خصائصه، إشارة على ما ذكر في المطولات المختصة في البحث في القرآن، وإلى كتب علوم القرآن الكريم.

الخاصة الأولى:

تـتميز مسحة القرآن الكريم بأنها خلابة عجيبة تـتجلى بنظامه الصوتي وجماله اللغوي.

ونريد بنظام القرآن الصوتي اتساق القرآن وائتلافه في حركاته وسكناته ومداته وغناته واتصالاته وسكتاته اتساقاً عجيباً وائـتلافاً رائعاً يسترعي الأسماع، ويستهوي النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام آخر من منظوم ومنثور.

وبيان ذلك أن من ألقى سمعه إلى مجموعة القرآن الصوتية، وهي مرسلة على وجه السذاجة في الهواء مجردة من هيكل الحروف والكلمات كأن يكون السامع بعيداً عن القارئ المجود بحيث لا تبلغ إلى سمعه الحروف والكلمات متميزاً بعضها عن بعض، بل يبلغه مجرد الأصوات الساذجة المؤلفة من المدات والغنات والحركات والسكنات والاتصالات والسكتات، نقول: إن من ألقى سمعه إلى هذه المجموعة الصوتية الساذجة يشعر من نفسه ولو كان أعجمياً لا يعرف العربية بأنه أمام لحن غريب، وتوقيع عجيب يفوق في حسنه وجماله كل ما عرف من توقيع الموسيقى وترنيم الشعر.

وهذا الجمال الصوتي أو النظام التوقيعي هو أول شيء أحسته الآذان العربية أيام نزول القرآن، ولم تكن عهدت مثله فيما عرفت من منثور الكلام سواء أكان مرسلاً أم مسجوعاً، حتى خيل إلى هؤلاء العرب أن القرآن شعر لأنهم أدركوا في إيقاعه وترجيعه لذة وأخذتهم من لذة هذا الإيقاع والترجيع هزة لم يعرفوا شيئاً قريباً منها إلا في الشعر، ولكن سرعان ما عادوا على أنفسهم بالتخطئة فيما ظنوا حتى قال قائلهم وهو الوليد بن المغيرة وما هو بالشعر معللاً ذلك بأنه ليس على أعاريض الشعر في رجزه ولا في قصيده، بيد أنه تورط في خطأ أفحش من هذا الخطأ حين زعم في ظلام العناد والحيرة أنه سحر،

ولو أنصف هؤلاء لعلموا أنه كلام منثور لكنه معجز ليس كمثله كلام لأنه صادر من متكلم قادر ليس كمثله شيء، وما هو بالشعر ولا بالسحر يصدر عن نفس خبيثة، ولقد علمت قريش أكثر من غيرهم طهارة النفس المحمدية وسموها ونبلها، ثم إن السحر معروف المقدمات والوسائل فليس بمعجز، ولا يمكنه ولن يمكنه أن يأتي في يوم من الأيام بمثل هذا الذي جاء به القرآن.

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الوليد بن المغيرة جاء إلى رسول الله ﷺ فلما قرأ عليه القرآن كأنه رق له فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه فقال له: يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالاً ليعطوكه فإنك أتيت محمدا لتعرض لما قِبَله ـ بكسر القاف وفتح الباء ـ قال الوليد: لقد علمت قريش أني من أكثرها مالاً قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكر له وكاره. قال: وماذا أقول فوالله ما فيكم من رجل أعلم مني بالشعر لا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا ووالله إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة وإنه لمنير أعلاه، مشرق أسفله وإنه ليعلو ولا يعلى وإنه ليحطم ما تحته قال أبو جهل للوليد: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه فقال الوليد: دعني أفكر فلما فكر قال هذا سحر يأثره عن غيره وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا * وَبَنِينَ شُهُودًا * وَمَهَّدتُّ لَهُۥ تَمْهِيدًا * ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ * كَلَّآ إِنَّهُۥ كَانَ لِآيَٰتِنَا عَنِيدًا * سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا * إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ﴾ [المدثر: ١١-٢٥] رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري(١).

فانظر إلى الرجل حين أرسل نفسه على سجيتها العربية وبديهتها الفطرية، كيف

(١) «المستدرك»، كتاب التفسير، باب تفسير سورة المدثر، (٣٨٧٢).

أنصف في حكمه حين تجرد ساعة من عناده وكفره، وقال: والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا ـ إلى أن قال ـ وإنه ليحطم ما تحته، ثم انظر إلى الرجل حين غلبت عليه شقوته، وعاوده عناده وتعصبه، كيف قاوم فطرته، وأكره نفسه على مخالفة شعوره ووجدانه، وقال ما قال بعد أن حار وذهب كل مذهب في ضلاله وحيرته على نحو ما يصور القرآن تلك الحيرة والمقاومة والاستكراه بقوله: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ إلخ.

وأما جمال القرآن اللغوي فهي: تلك الظاهرة العجيبة التي امتاز بها القرآن في رصف حروفه، وترتيب كلماته ترتيباً دونه كل ترتيب ونظام تعاطاه الناس في كلامهم وبيان ذلك:

أنك إذا استمعت إلى حروف القرآن خارجة من مخارجها الصحيحة، تشعر بلذة جديدة في رصف هذه الحروف بعضها بجانب بعض في الكلمات والآيات، هذا ينقر وذاك يصفر وهذا يخفى وذاك يظهر وهذا يهمس وذاك يجهر إلى غير ذلك مما هو مقرر في باب مخارج الحروف وصفاتها في علم التجويد، ومن هنا يتجلى لك جمال لغة القرآن حين خرج إلى الناس في هذه المجموعة المختلفة المؤتلفة الجامعة بين اللين والشدة والخشونة والرقة والجهر والخفية، على وجه دقيق محكم، وضع كلا من الحروف وصفاتها المتقابلة في موضعه بميزان، حتى تألَّف من المجموع قالب لفظي مدهش وقشرة سطحية أخاذة امتزجت فيها جزالة البداوة في غير خشونة، برقة الحضارة من غير ميوعة، وتلاقت عندها أذواق القبائل العربية على اختلافها بكل يسر وسهولة ولقد وصل هذا الجمال اللغوي إلى قمة الإعجاز، بحيث لو داخل في القرآن شيء من كلام الناس لاعتل مذاقه في أفواه قارئيه واختل نظامه في آذان سامعيه.

فكان هذا النظام الصوتي والجمال اللغوي دليل إعجاز وسوراً متيناً لحفظ القرآن، مصداقا لقوله سبحانه ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

الخاصة الثانية:

إرضاؤه العامة والخاصة ومعنى هذا: أن القرآن الكريم إذا قرأته على العامة أو قرئ عليهم أحسوا جلاله وذاقوا حلاوته، وفهموا منه على قدر استعدادهم ما يرضي عقولهم وعواطفهم، وكذلك الخاصة إذا قرؤوه أو قرئ عليهم أحسوا جلاله وذاقوا حلاوته وفهموا منه أكثر مما يفهم العامة.

الخاصة الثالثة:

إرضاؤه العقل والعاطفة، ومعنى هذا أن أسلوب القرآن يخاطب العقل والقلب معاً ويجمع الحق والجمال معاً، انظر إليه مثلاً وهو في معمعات الاستدلال العقلي على البعث والإعادة في مواجهة منكريهما، كيف يسوق استدلاله سوقاً يهز القلوب هزاً ويمتع العاطفة إمتاعاً بما جاء في طي هذه الأدلة المسكتة المقنعة إذ قال الله سبحانه في سورة فصلت: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ * وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ * وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ ۖ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [٦-١١] تأمل في الأسلوب البارع الذي أقنع العقل وأمتع العاطفة في آن واحد حتى في الجملة التي هي بمثابة النتيجة من مقدمات الدليل إذ قال في الآية الأولى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ﴾ [فصلت: ٣٩] وفي الآيات الأخيرة: ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ يا للجمال الساحر ويا للإعجاز الباهر الذي يستقبل عقل الإنسان وقلبه معاً بأنصع الأدلة وأمتع المعروضات في هذه الكلمات المعدودات.

الخاصة الرابعة:

جودة سبك القرآن وإحكام سرده، ومعنى هذا أن القرآن بلغ من ترابط أجزائه

وتماسك كلماته وجملة وآياته وسورة مبلغا لا يدانيه فيه أي كلام آخر، مع طول نفسه وتنوع مقاصده وافتنانه وتلوينه في الموضوع الواحد.

وآيـة ذلك أنك إذا تأملت في القرآن الكريم وجدت منه جسمـا كاملا تربط الأعصاب والجلود والأغشية بين أجزائه، ولمحت فيه روحا عاما يبعث الحياة والحس على تشابك وتساند بين أعضائه، فإذا هو وحدة متماسكة متآلفة على حين أنه كثرة متنوعة متخالفة.

وكتب التفسير طافحة ببيان المناسبات فنحيلك عليها.

الخاصة الخامسة:

براعته في تصريف القول وثروته في أفانين الكلام، ومعنى هذا أنه يورد المعنى الواحد بألفاظ وبطرق مختلفة بمقدرة فائقة خارقة تنقطع في حلبتها أنفاس الموهوبين من الفصحاء والبلغاء، ولسنا هنا بسبيل الاستيعاب والاستقراء ولكنها أمثلة تهديك ونماذج تكفيك منها تعبيره عن طلب الفعل من المخاطبين بالوجوه الآتية الإتيان بصريح مادة الأمر نحو قوله سبحانه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

والأخبار بأن الفعل مكتوب على الـمكلفين نحو ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

والإخبار بكونه على الناس نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾ [آل عمران: ٩٧].

والإخبار عن الـمكلفين بالفعل المطلوب منه نحو ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. أي مطلوب منهن أن يتربصن.

والإخبار عن المبتدأ بمعنى يطلب تحقيقه من غيره نحو ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗا﴾ [آل عمران: ٩٧] أي مطلوب من المخاطبين تأمين دخل الحرم.

وطلب الفعل بصيغة فعل الأمر نحو ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] أو بلام الأمر نحو ﴿ثُمَّ لۡيَقۡضُواْ تَفَثَهُمۡ وَلۡيُوفُواْ نُذُورَهُمۡ وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

والإخبار عن الفعل بأنه خير ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

ووصف الفعل وصفاً عنوانياً بأنه بر نحو ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ١٨٩].

ووصف الفعل بالفريضة نحو ﴿قَدۡ عَلِمۡنَا مَا فَرَضۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ لِكَيۡلَا يَكُونَ عَلَيۡكَ حَرَجٞۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا﴾ [الأحزاب: ٥٠].

وترتيب الوعد والثواب على الفعل نحو ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافٗا كَثِيرَةٗۚ وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٥].

وترتيب الفعل على شرط قبله نحو ﴿فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وإيقاع الفعل منفياً معطوفاً عقب استفهام نحو ﴿أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧].

وإيقاع الفعل عقب ترج نحو ﴿وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾.

وترتيب وصف شنيع على ترك الفعل نحو ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

الخاصة السادسة:

جمع القرآن بين الإجمال والبيان مع أنهما غايتان متقابلتان لا يجتمعان في كلام

واحد للناس، بل كلامهم إما مجمل وإما مبين لأن الكلمة إما واضحة المعنى لا تحتاج إلى بيان وإما خفية المعنى تحتاج إلى بيان، ولكن القرآن وحده هو الذي انحرقت له العادة، فتسمع الجملة منه وإذا هي بينة مجملة في آن واحد أما أنها بينة أو مبينة بتشديد الياء وفتحها، فلأنها واضحة المغزى وضوحاً يريح النفس من عناء التنقيب والبحث لأول وهلة، فإذا أمعنت النظر فيها لاحت منها معان جديدة كلها صحيح أو محتمل لأن يكون صحيحاً، وكلما أمعنت فيها النظر زادتك من المعارف والأسرار بقدر ما تصيب أنت من النظر وما تحمل من الاستعداد.

الخاصة السابعة:

قَصْدُ القرآن في اللفظ مع وفائه بالمعنى، ومعنى هذا إنك في كل من جمل القرآن تجد بياناً قاصداً مقدراً على حاجة النفوس البشرية من الهداية الإلهية دون أن يزيد اللفظ على المعنى، أو يقصر عن الوفاء بحاجات الخلق من هداية الخالق، ومع هذا القصد اللفظي البريء من الإسراف والتقتير، تجده قد جلى لك المعنى في صورة كاملة لا تنقص شيئاً يعتبر عنصراً أصلياً فيها أو حلية مكملة لها، كما أنها لا تزيد شيئاً يعتبر دخيلاً فيها وغريباً عنها بل هو كما قال الله: ﴿ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود: ١].

ولا يمكن أن تظفر في غير القرآن بمثل هذا الذي تظفر به في القرآن، بل كل منطق بليغ مهما تفوق في البلاغة والبيان تجده بين هاتين الغايتين كالزوج بين ضرتين بمقدارما يرضي إحداهما يغضب الأخرى.

وإذا افترضنا أن بليغاً كتب له التوفيق بين هاتين الغايتين وهما القصد في اللفظ مع الوفاء بالمعنى في جملة أو جملتين من كلامه، فإن الكلال والإعياء لا بد لاحقاً به في بقية هذا الكلام، وندر أن يصادفه هذا التوفيق مرة ثانية إلا في الفينة بعد الفينة.

وإن أردت أن تلمس بيدك هذه الخاصة فافتح المصحف الشريف مرة، واعمد إلى جملة من كتاب الله وأحصها عدداً، ثم خذ بعدد تلك الكلمات من أي كلام آخر وقارن بين الجملتين ووازن بين الكلامين وانظر أيهما أملأ بالمعاني مع القصد في الألفاظ ثم انظر أي كلمة تستطيع أن تسقطها أو تبدلها بما هو خير منها في ذلك الكلام الإلهي، وكم كلمة يجب أن تسقطها أو تبدلها في ذلك الكلام البشري، إنك إذا حاولت هذه المحاولة فستنتهي إلى هذه الحقيقة التي أعلنها ابن عطية فيما يحكي السيوطي عنه وهو يتحدث عن القرآن الكريم إذ يقول: «لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم توجد». اهـ وذلك بخلاف كلام الناس مهما سما وعلا[١].

بهذا يكون الإمام الطحاوي قد انتهى من بيان مسألة الكلام، وأهم ما يتعلق بها من أحكام، وقد وضعَ لها خاتمة هي في الحقيقة قاعدةٌ جليلة، نشرحها إجمالًا فيما يأتي.

قال الطحاوي: (ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر[٢])

فيه ردٌّ مباشر على مَن قال من المجسمة بأن الله تعالى يتكلّم بالصوت والحرف، وبأن كلامه عبارةٌ عن حوادثَ متتالية يُوجدها في ذاته، وهي عبارة عن أصوات وحروف، يُوجدها الله تعالى بقُدرته ويقيمها بذاته، لتصبح حوادث حالة في ذاته! وكلٌّ منها حادث، لاحقٌ لِما قبله وسابقٌ لِما بعده، فهذا معنى من المعاني الثابتة للبشر، فمن أثبتها لله تعالى فعليه الحرص على مراجعة نفسه مراراً بحذر شديد لئلا يندرج تحت

---

(١) ما أوردته من خواص القرآن لخصته من كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، المبحث السادس عشر، (٢: ١٩٨-٢٢٦). طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(٢) هذه العبارة غير موجودة هنا في شرح البابرتي وكذلك شرح عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي الذي اعتمد كثيراً على البابرتي في شرحه. والعبارة موجودة في شرح العلامة الغنيمي والقاضي إسماعيل بن إبراهيم الشيباني، وفي أكثر الشراح.

مفهوم عبارة الإمام الطحاوي هذه وهو منه، ولكن لا بدَّ أن يقال هنا أن تفصيل المعاني غير مذكور في هذه العبارة، ولذلك سوف نرجئ الشرح التفصيلي لهذه العبارة إلى قول الطحاوي: «تعالى الله عن الحدود والغايات».

وذلك أنه لما لم يحدّد الإمام الطحاوي هنا ما هي معاني البشر المستلزمة للكفر والثابتة لهم على سبيل التفصيل، وهي التي لا يجوز إثباتُ مثلها أو شبهها لله تعالى؟ ولما قال في بداية المتن: «هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة»، فنحن نقول: لا بدَّ أن يبين ما هي المعاني التي يجب تنـزيهُ الله تعالى عنها، ولم يبّينه هنا في هذا الموضع، فلا بد أن يبيّنَه في موضع آخرَ، وهو الموضعُ الذي أشرنا إليه. ونقول هنا: إنه لا بد من الاعتراف أن إثبات الصوت والحرف وقيام الحوادث بالذات الإلهية يندرج كله في المعاني الثابتة للبشر.

ومع ذلك، فلا بدَّ من الانتباه إلى أن المذكور هنا قاعدة كلية لا بدّ من مراعاتها، وحاصلها أن المعاني المضافة إلى البشر لا بدّ من تنزيه الله تعالى عن حقيقتها الثابتة للبشر، وإن لم تكن من خواصِّ البشر، لا يقال إن من المعاني المضافة للبشر العلم مطلقاً وهو ثابت لله، بل حقيقة علم البشر هو العلم الخاصّ ذو الحقيقة الخاصة ككونه كيفية معينة، وكونه حادثاً، وكونه يزداد وينقص، وكونه يتوقف على أسباب، ونحو ذلك، فحقيقة العلم الثابت للبشر هو الذي ينبغي تنزيه الله تعالى عنه، أما مطلق العلم، فلا إذا لم يستلزم النقص والتشبيه، وذلك لأن العلم في نفسه منسوب للبشر وللملائكة ولخالق الخلق جميعاً، فالعلم بحقيقته المنسوبة للبشر والمضافة إليهم، وللمخلوقات غيرهم، ينبغي تنـزيه الله تعالى عنه. خصوصاً بعد ورود كون الله تعالى عالـماً في الكتاب والسنة، وبعد دلالة العقل على ثبوت ذلك له جل شأنه.

وذلك بخلاف الأمور التي ليست من خواصِّ البشر، المضافة إليهم، مما لم يرد نسبتها لله تعالى في النقل، ولا دليل عقلياً على نسبتها له، فضلاً عن أن يكون الدليل العقلي

دالاً على وجوب نفيها عنه تعالى، فهذه الأمور لا يجوز أن ننسبها لله تعالى، وإن لم تكن من خواص البشر. فلا يجوز مثلاً أن يقال إن البشر في جهة، ولهم حيز خاص بهم، وكذا لهم حدُّهم الخاص بهم، فهلا جاز أن يقال لله تعالى حيز خاصٌّ به، وله جهتـه وحده الخاصان به، كما يليق بذاته!

لا يقال ذلك؛ لأن أصل الحد والجهة والحيز غير وارد في النقل، لا في الكتاب ولا في السنة الصحيحة، بل إن العقل دالٌّ على وجوب تنزيه الله تعالى عن ذلك لأنه يستلزم مشابهة المخلوقات بشراً وغير بشر.

وتبقى الأمور الخاصة بماهية البشر أو حقيقتهم من حيث هم بشر، ككون الإنسان ذا عقل مثلاً، أو مركباً في خلقته على صورة مخصوصة، أو ككونهم من لحم ودم، أو كونهم مخلوقين من طين ونحو ذلك، فنحو هذه الأمور لا يشترك فيها مع البشر غيرهم، فلا يجوز على سبيل القطع نسبتها لله تعالى، وهذا أمر واضح ظاهر لا ينبغي الخلاف فيه.

وقال ابن أبي العز في هذا الموضع: «إن الله وإن وصف بأنه متكلم لكن لا يوصف بمعنى من معاني البشر التي يكون الإنسان بها متكلماً، فإن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[1]. اهـ. ولا ريب في أن هذا الموضع من متـن الطحاوية من المواضع المحرجة للمشبهة والمجسمة، فإن قـيام الأصوات والحروف وحلول الحوادث، أو الحركة والجهة وغيرها مما أثبتوها لله تعالى، هي في الوقت نفسه من معاني البشر، كمـا قررنا، من حيث إن البشر مخلوقات لله تعالى متحيزة متغيرة مفتقرة تطرأ عليها الحوادث. فكيف يمكن لهم أن يشرحوا هذه الفقرة المهمة من كلام الطحاوي؟ رأينا كلام ابن أبي العز يحاول أن يجعل مراد الطحاوي نفي (معاني البشر التي يكون الإنسان بها متكلماً) بحسب عبارته، ولا شـك في أنه يعني أولاً: الفم واللهاة ونحو ذلك من الأعضاء،

---

(١) الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية، شرح ابن أبي العز (١: ٣٦٠).

التي رأينا بعض المجسمة أثبتها لله تعالى، ونسبها للإمام أحمد بن حنبل، كما في رواية الاصطخري، لما روى عنه أنه يعتقد أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام بفيه! ولكن نحن نرى أن هذا القدر من الشرح وإن كان في نفسه صحيحاً، إلا أنه غير كافٍ هنا، فإن الإمام الطحاوي يريد أن يقول: لا يصح أن يعتبر كلام الله تعالى الذي هو معنى من المعاني الخاصة بالله تعالى، مشابهاً لكلام البشر الذي هو معنى خاص بالبشر، يعني أن كلام البشر إن كان بالحروف والأصوات وكان حادثاً قائماً على التدريج في ذات الإنسان، ويزول بعد حدوثه، كما هو معلوم، فإن كلام الله تعالى ينبغي أن يكون معنى لا يتصف بهذه الصفات البشرية، ومن جعل لكلام الله تعالى هذه المعاني فهو مشبه لله تعالى في المعاني الثابتة له. وأما الكلام على الفم واللسان ونفيها عن الله تعالى، فمع أنه حق إلا أنه يقع في تنزيه الله تعالى عن الأعضاء والأجزاء كما نصَّ على ذلك الإمام الطحاوي، وليس هنا أصالة. فليتنبه لذلك، ولو كان مراد الإمام الطحاوي إثبات الأصوات والحروف لأثبتها صراحة فما ثمة مانع يمنعه من ذلك، وهذا مما يوضح مخالفته للمشبهة والمجسمة في قولهم هذا.

قال الطحاوي: (فمن أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أنه بصفاته ليس كالبشر)

لا هو كالبشر بذاته، ولا بصفاته، ولا بأفعاله؛ بناءً على التوحيد في الذات والصفات والأفعال.

قال البابرتي: «هذا كله تأكيد لنفي حدوث الكلام وجعله من جنس الحروف والأصوات، مشابها لكلام المخلوقين، فإن من قال بخلق القرآن وحدوثه وأنه من جنس الحروف والأصوات فقد وصف الباري بما يوصف به البشر، فيكون هذا القول مشابهاً لقول الكفار الذين هم قائلون بأنه كلام البشر، لما فيه من تشبيه الخالق بالخلق،

فمن تأمل في هذه المعاني وبحث عنها وفهمها وقع له الاعتبار ووجب عليه الانزجار عما يقوله الكفار(١)». اهـ.

وكلامه هذا يؤكد ما قررناه سابقاً، في مسألة تنزيه الله تعالى عن الحرف والصوت وقيام الحوادث بذاته جل وعز وتعالى عما يقول الذين ابتدعوا في الدين وادعوا أن هذه البدعة عقيدة السلف!

فما بالك بعد ذلك بمن لم ينزجر بهذا، بل وصف الله تعالى بالمعاني الثابتة للخلق، ونسب إليه تعالى ما لا يجوز نسبتُه إلا إلى المخلوقات، وذلك كالمشبّهة والمجسّمة الذين نسبوا إليه تعالى الحرفَ والصوت الحادثَين في ذاته بقدرته وإرادته.

إلى هذا الحد يكون الإمام الطحاوي قد انتهى من الحديث عن مسألة، وابتدأ في مسألة أخرى، فقوله: «ومن وصف...» تمهيدٌ لمسألة جديدة سيشرع فيها.



(١) «شرح البابرتي»، ص٦٦.

مسألة الرؤية

قال الطحاوي: (والرُّؤية حقٌّ لأهلِ الجنّةِ)

مهّد لمسألة وقوع رؤية الله تعالى لأهل الجنة، أي: كون أنّ الله تعالى سيراه البشرُ في الآخرة، بما مضى من أن الله لا يُوصَف بمعنىً من معاني البشر، كما سبق، مما يناسب أن يستصحب العاقلُ في نفسه أنّ رؤيةَ المخلوق للخالق تعالى ينبغي أن تكون مناسبةً لذاتِه وحقيقةِ وجوده، فإن كانت رؤية المخلوقات بمقابلة وشعاع وحدٍّ وشكلٍ وصورة ونحو ذلك ـ لأن المخلوقات لها أشكال وحدود وصور ـ فإن رؤية الله تعالى لا تكون كذلك؛ وذلك لأن كلَّ موجود يرى بحسب ذاته.

وقوله: «حقٌّ» خبرٌ لـ«الرؤية»، أي: الرؤية ثابتةٌ من حيث هي نعمة، وذلك بإثبات الله سبحانه إياها، كما ورد في القرآن، والسنة الشريفة، وثبتَت عند جمهور المسلمين.

ولشرح هذه المسألة المهمة التي كثُر فيها خلافُ المسلمين، سنمهّد في بيان معنى الرؤية ثم نبين أصول المسألة.

الرؤية ـ لغةً ـ تطلق الرؤية على عدة أمور كما قال العلامة الأصفهاني في «المفردات»:

«الرؤية إدراك المرئي، وذلك أضرب بحسب قوى النفس. والأول: بالحاسة وما يجري مجراها، نحو ﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾ [التكاثر: ٦ - ٧] وقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٦٠] وقوله: ﴿فَسَيَرَى

﴿ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ﴾ فإنه مما أُجرِيَ مجرى الرؤية الحاسة، فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى عن ذلك، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡ﴾ [الأعراف: ٢٧]. والثاني: بالوهم والتخييل نحو «أرى أن زيداً منطلق»، ونحو قوله: ﴿وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [الأنفال: ٥٠]. والثالث: بالتفكر؛ نحو ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوۡنَ﴾ [الأنفال: ٤٨] والرابع: بالعقل، وعلى ذلك قوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١]، وعلى ذلك حمل قوله: ﴿وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً أُخۡرَىٰ﴾ [النجم: ١٣]».

هذه عدة مراتبَ كلٌّ مرتبة منها تسمى «رؤية»، وهذا من حيث الاستعمال اللغوي، ويمكن أن نفصّل في هذا المعنى قليلاً فنقول: إذا رأيت إنساناً عن طريق الإحساس به، كأن ترى خياله في الظلمة؛ فهذا إدراك عن طريق الحسّ، لنفرض أن الصورة التي حصلت في حسّك اختزنتها في نفسك وأغمضت عينك ثم استحضرت هذه الصورة، فهذا الاستحضار يسمى أيضاً رؤية، وكذلك رؤيا المنام تراها وأنت مُغمضٌ عينيك.

إذن الرؤية عبارة عن إدراكٍ، والإدراك ـ بمعناه الأعمّ ـ يُطلق على العلم، فيقال: العلم إدراك، ولا يشترط لحصول هذا الإدراك ـ الذي هو الرؤية ـ أن يكون هناك مقابلة ولا توسُّط أشعة، ولا أن تكون عيناك مفتوحتَين، كما لا يُشترط ذلك في العلم.

وقبل الدخول في شرح كلام الإمام الطحاوي نذكر أقوال الفرق الإسلامية:

قال المجسمة: لا رؤية إلا بمقابلةٍ وجهاً لوجه، فيجبُ أن يكون المرئيُّ أمامك وأن تكون عيناك مفتوحتين، فتكون أنت في جهة منه، وهو في جهة منك، أي: على امتداد حسيٍّ منك.

قالوا: نرى الله بمواجهةٍ منا، وقالوا: نراه بصورة، وعلى جهة، ولكن لا نحيط به؛ كما نقول: نرى السماء، ولكن لا نحيط بأطرافها، وهذا لا يمنع وجودَ أطراف للسماء، ولكن نحن لا ندركها، وكذلك حقيقةُ الله عندهم.

وقد فسّر ابن تيمية قولَ النبي ﷺ في حديث الرؤية: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1] بأنه سيكون تعالى في جهة العلو وأنه سيكون مقابلاً للمخلوقات، ومن المعلوم أنه على قوله سيكون سائر المخلوقات في جهة التحت والسفل بالنسبة لله تعالى، وما دام يُرى في جهة فله حدودٌ، ولكن لا نحيط بها، فنحن نرى جزءاً من الله.

قال ابن تيمية في منهاج السنة في الرد على الشيعي الحلي عندما قال إن الأشاعرة يثبتون الرؤية وينفون الجهة عن الله تعالى وينفون المقابلة، وزعم أن إثبات الرؤية مع نفي الجهة والمقابلة للمرئي منافاة للضرورة:

«فيقال له الكلام على هذا من وجوه:

أحدها أن يقال أما إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة فهو قول سلف الأمة وأئمتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها وقد تواترت فيه الأحاديث عن النبي ﷺ عند علماء الحديث وجمهور القائلين بالرؤية يقولون يرى عياناً مواجهة كما هو المعروف بالعقل.

ـ وذكر حديث الرؤية المعروف، ثم قال: ـ

وإذا كان كذلك فتقدير أن يكون بعض أهل السنة[2] المثبتين للرؤية أخطأوا في بعض أحكامها[3]، لم يكن ذلك قدحاً في مذهب أهل السنة والجماعة، فإنا لا ندعي

---

(١) أخرجه الترمذي في «سننه»، أبواب صفة الجنة، باب منه (٢٥٥٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) يريد بهم الأشاعرة، وابن تيمية يعتبر الأشاعرة هنا من أهل السنة، لأنه يتكلم مع الشيعة الرافضة، وقد بين في كتبه أنه إذا كان الكلام مع الشيعة فيدخل الأشاعرة في أهل السنة، وهذا المعنى الأعم لأهل السنة عنده، وأما لا في مقابل الشيعة، فإن الأشاعرة ليسوا من أهل السنة، فإنهم مبتدعة عنده، ولا يدخل في هذا المعنى الأخص لأهل السنة إلا من هم على مذهبه ورأيه.

(٣) الحكم الذي أخطأوا فيه على زعم ابن تيمية هو نفيهم للجهة والحد والمقابلة، كما هو ظاهر.

العصمة لكل صنف منهم وإنما ندعي أنهم لا يتفقون على ضلالة، وأن كل مسألة اختلف فيها أهل السنة والجماعة والرافضة فالصواب فيها مع أهل السنة، وحيث تصيب الرافضة فلا بد أن يوافقهم على الصواب بعض أهل السنة، وللروافض خطأ لا يوافقهم أحد عليه من أهل السنة وليس للرافضة مسألة واحدة لا يوافقهم فيها أحد انفردوا بها عن جميع أهل السنة والجماعة إلا وهم مخطئون فيها كإمامة الاثني عشر وعصمتهم.

والجواب الثاني: أن الذين قالوا إن الله يرى بلا مقابلة[١]، هم الذين قالوا إن الله ليس فوق العالم فلما كانوا مثبتين للرؤية نافين للعلو احتاجوا إلى الجمع بين هاتين المسألتين وهذا قول طائـفة من الكلابية والأشعرية، وليس هو قولهم كلهم بل ولا قول أئمتهم، بل أئمة القوم يقولون إن الله بذاته فوق العرش[٢]، ومن نفى ذلك منهم فإنما نفاه لموافقته المعتزلة في نفي ذلك ونفى ملزوماته فإنهم لما وافقوهم على صحة الدليل الذي استدلت به المعتزلة على حدوث العالم وهو أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وما لا يخلو عنهما فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها.

قالوا: فيلزم حدوث كل جسم فيمتنع أن يكون البارىء جسماً؛ لأنه قديم ويمتنع أن يكون في جهة لأنه لا يكون في الجهة إلا جسم، فيمتنع أن يكون مقابلاً للرائي، لأن

---

(١) وابن تيمية ليس منهم، فالذين قالوا ذلك هم الأشاعرة، أما هو فيقول بالمقابلة والجهة لله تعالى والحدود، كما هو معلوم.

(٢) لقد بينت في كتاب شرح تأسيس التقديس أن متقدمي أهل السنة كابن كلاب والمحاسبي ومن سبق الأشعري ممن أطلق القول بأن الله تعالى فوق العرش، لم يكونوا يريدون الفوقية الحسية بالجهة والحد، فإنهم نصوا على ذلك، أعني نصوا على نفي الحدود والجهات، والفوقية المطلقة في كلامهم يراد بها الفوقية بالمعنى اللائق بالله تعالى مع تنزيهه عن الجهة والحد والتحيز. ولكن ابن تيمية يستغل مجرد إطلاق من أطلق منهم الفوقية ليزعم أنهم يوافقونه في أن الله تعالى في جهة وأن له حداً، وشتان ما بين الأمرين والمذهبين.

المقابلة لا تكون إلا بين جسمين[١]، ولا ريب أن جمهور العقلاء من مثبتي الرؤية ونفاتها يقولون إن هذا القول معلوم الفساد بالضرورة[٢]». اهـ.

يريد ابن تيمية أن أكثر الناس الذين أثبتوا الرؤية مع كون المرئي في جهة ومقابلة من الرائي، كالمجسمة ومن وافقهم في ذلك وهو ابن تيمية ومتابعوه، ومن نفاها كالشيعة والمعتزلة، لاعتقادهم أنها تستلزم الجهة والمقابلة المستلزمين للجسمية والجهة والحد، وهذه يجب تنـزيه الباري عنها، قال هؤلاء كلهم: إن قول من قال بإثبات الرؤية مع تنزيه الله تعالى عن المقابلة والحد والجهة قول معلوم الفساد بالضرورة، أي إنه لا يحتاج إلى نظر، بل إن بديهة العقل ترفضه!

ومن الظاهر أن قوله هذا مجرد مغالطة، فقد فرق الأعلام بين الرؤية وبين الجهة، فجعلوا الرؤية متعلقة بالموجودات، سواء كان متحيزة أم غير متحيزة، ولذلك فقد أثبتوا الانفكاك بين الرؤية وبين الجهة والمقابلة والتحيز، خلافاً لـما يزعمه ابن تيمية ومعه المعتزلة والشيعة في ذلك.

وقال المعتزلة: لما كان الله منزَّهاً عن الحدود والجهات، ولما كانت الرؤية المعهودة في عرف البشر لا تحصل إلا إذا كان المرئيُّ في جهة ومحدوداً، فإنَّ رؤية الله تعالى منفية محالة؛ لأنها لو وقعت للزم كون الله تعالى في جهة وله حدّ، وهذا منافٍ للتنزيه، ولذلك نَفَوا الرؤية.

فنفيُهم للرؤية نابع من كونهم جعلوا المعنى المعهودَ للبشر من الرؤية هو المعنى

---

(١) نفي المقابلة هو قول الأشاعرة والماتريدية، وهم أكثر المسلمين وأغلبهم. وابن تيمية لا يوافقهم في ذلك كما ترى.

(٢) «منهاج السنة النبوية»، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ت: ٧٢٨، (٣: ٣٤١) مؤسسة قرطبة ـ ١٤٠٦، ط١، ت: د. محمد رشاد سالم.

الوحيد لـها، مع أن ذلك لم يقيموا عليه دليلاً، ولا يقدرون على إقامة دليل عليه أبداً، ولذلك فإن المعتزلة وقعوا فيما وقع فيه المجسّمة من بعض الجهات؛ لحصرهم معنى الرؤية في المعنى المشروط بالجهة والحدّ والمقابلة.

وأما أهل السنة فقد قالوا: الرؤية أضرُب، منها: ما يُشترط له جهة، ومنها ما لا يشترط فيه ذلك؛ فهناك رؤية بمواجهة، ورؤية بدون مواجهة ـ كما ألمحنا من قبل ـ فالواقعة في الحلُم لا تكون بمواجهة، ونحن نجزم أيضاً أن الله تعالى يرانا، ولسنا في جهة من الله تعالى، فإذا صحَّ ذلك، وورد في الحديث أن الله سبحانه يُرى، ونحن نعلم أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ويستلزم ذلك أنه ليس محدوداً، وليس في جهة، فهو سبحانه يُرى رؤيةً تليق به، كما أن الله تعالى يرى نفسَه وليس في جهة من ذاته جل وعزَّ، فالحاصل إذن أنه: يجب أن ننسب لله تعالى رؤيةً لائقة بذاته، ولا يجوز أن ننفيَ الأحاديثَ والآيات لمجرّد أن المعنى المتبادرَ من الرؤية لا يليق بالله تعالى، فإن تبادُر الرؤية المشروطة بالجهة والحدّ راجعٌ لكثرة استعمال البشر لها في هذا المعنى وبهذه القيود، وذلك بحسب إمكاناتهم الواقعية، لا بحسب أحكام عقلية توجب ذلك، ولا يلزم من ذلك أنه لا رؤية إلا كذلك.

فلا يلزمُنا أن ننفيَ إمكان أن يُرى الشيء ونحن غيرُ مواجهينَ له، أو حتى دون أن نفتح أعيننا؟ وقد ورد شيء من ذلك كما روى الدارمي في «سننه» عن أنس بن مالك: أنّ النبي ﷺ حثّهم على الصلاة، ونهاهم أن يسبقوه إذا كان يؤمهم بالركوع والسجود، وأن ينصرفوا قبل انصرافه من الصلاة وقال: «إني أراكم من خلفي وأمامي»[1].

معنى هذا: أن الله يُعلِمُه بأحوال المؤمنين، بأن يخلق رؤيتَهم في نفسه وهم وراءَه، وهذا دليلٌ على أنّ الرؤية لا يُشترط فيها المقابلة.

---

(١) كتاب الصلاة، باب النهي عن مبادرة الأئمة بالركوع والسجود، (١٣١٧).

وأما قوله تعالى في سورة القيامة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢- ٢٥]، فليس المقصودُ: ناظرة للنعيم أو منتظرة لنعيم الله؛ كما قال المعتزلة، كما سنبيّن ذلك قريباً، فهذه الرؤية ـ التي تحصل لنا في الآخرة ـ نعمةٌ يُنعم الله بها علينا، فكما يقدرُ أن يُعلمنا بعض الأحكام المتعلقة به، بالنظر العقليّ، فهو قادرٌ ـ جل شأنه ـ على أن يكشف لنا زيادةَ كشف عن كمالاتِ ذاته، بحيثُ إن تلك الكمالاتِ لا نتوصل إليها عن طريق النظر العقلي، ولا هي مجانسةٌ لِما نتوصل إليه كذلك، بل هي كمالاتٌ خاصة لله تعالى لا يمكن إدراكُها إلا بأن يخلقها الله تعالى فينا، كما يخلق فينا رؤيةَ الأشياء التي تدركها حواسُّنا بلا بذل جهد ولا نظرٍ مِنّا.

والأحاديث، مع الآيات، مع المقدمات العقلية، لا تمنع أن يكون الله سبحانه مرئيّاً بلا مواجهة ولا حدٍّ، وبلا كيف، فأين وجهُ الاستحالة؟ وأين وجهُ التشبيه مع نفي ذلك كله؟ المنصفُ يعلم في ذاته أنه لا وجهَ هنا للاستحالة ولا للتشبيه.

ونحن نقطع أن العلمَ انكشافٌ، والسمع انكشاف، والرؤية انكشاف، فالرؤية تشابه العلمَ من هذا الوجه، بل هي رتبة خاصة من الانكشاف عبّرنا عنه بالإدراك.

وبنفس المقياس الذي ذكرناه سابقاً وقلنا فيه: إن الله يسمع ونحن نسمع، وهو جل وعلا يعلم ونحن نعلم، بلا تشبيه علمِنا بعلمه، نقول الآن: إنَّ الله من شأنه أن يُرى، ونحن نراه بأن يخلق فينا بقدرته رؤيته، نحن لا نراه في الدنيا؛ لأن هذه الأجسام التي رُكّبنا عليها لا تحتمل مثل هذا القدْر من الانكشاف، وحتى الأنبياء لا يحتملون مثل هذا القدر، ولذلك فقد رجّح كثير من العلماء من أهل السنة أنَّ النبي ﷺ لم يرَ ربه في الدنيا ولا في المعراج، بل الرؤية التي حصلت له بقلبه. ومن قال إنه رآه، قال: إنه رآه في السماوات العُلا لا في الحياة الدنيا.

وحين قال موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] كان

يعتقد بلا ريبٍ أن الله يُمكن أن يُرى، فطلبَ أن يُنعِمَ عليه بأن يُريَه نفسه، ولكن الذي أعلمَه به الله: أنّ الحالة التي أنت عليها لا يُمكنك بها أن تراني، أي: لا تطيق رؤيتي وأنت في هذا الطور من الخلق والوجود، فإذا كان الجبل لا يحتمل رؤيتي ولا يطيق حملها، فهل أنت أقوى من الجبل؟ فلنتأمل في كلام الله تعالى حيث قال في سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ووجه الدلالة في الآية على جواز الرؤية وإمكانها ظاهرٌ بينٌ، وهو: أنه لا يوجدُ نبيٌّ من أنبياء الله تعالى عليهم الصلاة والسلام يجهَلُ ما يجوز وما يستحيل في حقِّ الله سبحانه، ولو كانت رؤيةُ الله تعالى مستحيلةً لا يمكن وقوعها ـ أو لو كانت رؤية الله تعالى تنافي التنزيه كما قال المعتزلة ـ لَـما طلبها موسى عليه السلام، ولكنّ طلبَه لها، دليلٌ على اعتقادِه جوازَها وإمكانَها، ونحن نعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام علّمهم رب العزة، ولا يمكن أن نفرض نبيّاً من الأنبياء جاهلاً بما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى، وخصوصاً إذا كان الأمر يُنافي تنزيه الله تعالى، إذن الرؤيةُ في نفسها غير مستحيلة ولا هي مستلزمةٌ للتشبيه، وإلا لكان موسى عليه السلام جاهلاً بأحكامٍ ثابتة لله تعالى.

وعندما سُئل النبي محمد ﷺ عن رؤية الله، قال: «نورٌ أنّى أراه»[1]، أي: لا يحتمل أن يراه[2]، والمقصودُ التشبيه، فكأن النبي عليه السلام قال: أرأيتم لو كان ثمة نورٌ قوي ساطع، أتقدرون على رؤيته، واحتمال نورانيته وأنتم بهذا الضعف من القُوى الحاسّة والأجسام الكثيفة الضعيفة؟ إننا لا نطيق مثل هذا الإدراك ونحن على هذه الخِلقة

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «نور أنى أراه»، وفي قوله: «رأيت نوراً»، (١٧٨).

(٢) وليس معنى هذا أن يُقال: إن حقيقة الله تعالى أنه نور، كما قال ابن رشد في «مناهج الأدلة».

الدنيا، كما تموت بعض الحشرات الضعيفة إذا توجّه عليها الضوءُ الذي نُبصر نحن به، فكذلك الله تعالى لا نطيق رؤيتـه ونحن في هذه الأجسـام الفانية الدنيوية، ولكن إذا أعاد الله تعالى خلْقَنا في الآخرة، وكنا من أصحاب الجنة، فإنه سيُنعم علينا بخلقِ نِعَمه الباقية المتجددة ويُودع فينا من القدرات ما يؤهّلنا لحملها واحتمالها، وذلك؛ لأن الله تعالى يُعيد إنشاءنا في الآخرة نشأةً أخرى، أي: خِلقة أخرى؛ كما هو معلوم.

فقول الطحاوي: (والرُّؤْيَةُ حَقٌّ لأَهْلِ الجَنَّةِ)

«حقٌّ»، أي: ثابتة، من «الحقيقة»، وهي: الثابتة.

إنّ رؤية الله للمؤمنين ليس أمراً واجباً بل نعمةٌ من الله، وهي حاصلة في الجنة، وليس قبل ذلك، وقد وردت أحاديثُ كثيرة بأنه لا يَرى أحدٌ اللهَ في الحياة الدنيا؛ كما أخرج مسلم من حديث أبي أمامة: «واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا».

وكذلك رواه ابن ماجه في «سننه» والحاكم في «المستدرك» عن أبي أمامة الباهلي من حديث في صفة الدجال: إنه يبدأ فيقول أنا نبي ولا نبي بعدي، ثم يثني فيقول: أنا ربكم، ولا ترون ربكم حتى تموتوا[1].

وهذا الحديث فيه دليـلٌ على وقوع الرؤية لله تعالى بعد الـموت، أي: في الحياة الأخرى، وهو دليلٌ على جواز الرؤية مطلقاً؛ كما لا يخفى.

ووجه الدلالة: أنه علّق نفي الرؤية بكونه قبل الموت، فعلِمنا أنّ ما بعد الموت له حكمٌ مخالفٌ؛ لـما قبل الغاية، أعني «حتى».

---

(١) أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب فتنة الدجال وخروج عيسى بن مريم وخروج يأجوج ومأجوج، (٤٠٧٧). والحاكم، كتاب الفتن والملاحم، (٨٦٢٠)، مطولاً. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه بهذه السياقة. وعلق الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم.

ما هو الدليل على ثبوت الرؤية؟ فيما سبق ذكرنا الأدلة على جواز صحة وقوع الرؤية بالفعل، لا ثبوتِ وقوع الرؤية؛ لأن العقل لا يستطيع إدراكَ وقوعها، ولكنه يستطيعُ إثبات صحة الرؤية، كسائر الممكنات، فالعقلُ طريقُ إدراك الجواز، وأما الوقوعُ فطريق إدراكه إما الحس أو الخبر والتجربة.

فقول الإمام: «حق» أي: ثابتة بإثبات الله لها، أي: مأخَذُ الثبوت وأصلُه هو النقل، وليس العقل؛ لأن العقل لا يستطيع أن يُدرك أكثرَ من تصحيح جواز وقوعها، أما وقوعُها بالفعل في الجنة، فهذا لا يستطيع العقلُ أن يُدركه؛ لذلك قال علماء أهل السنة: إن الأدلة على إثبات وقوع الرؤية شرعية، ولا مدخلية للعقل في ذلك.

ومن الآيات التي استدلوا بها على وقوع الرؤية قوله سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فقد وردت أحاديثُ مرفوعة عن النبي ﷺ، وعن كثير من الصحابة والتابعين بأن الزيادة: هي رؤية الله.

واستدلوا بقول سيدنا موسى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وحاصلُ ما قرره العلماء: **امتناع جهل موسى عليه السلام بما يستحيل عليه تعالى.**

قالوا: طَلَبُ أحدِ أعظم الأنبياء من أولي العزم من ربه أن يُرِيَهُ نفسَه دليلٌ على أنه يعلمُ أنّ رؤيةَ الله جائزة، ولو لم تكن كذلك لَـما طلب هذا الطلب، ودعوى أنّ الأنبياء قد يجهلون ما يجوز وما يستحيل على الله تعالى ـ كما سقط في ذلك بعضُ المعتزلة فتعلل به ـ وقوعٌ في الأنبياء، وقدحٌ في تعليم الله تعالى لهم، وترجيحٌ من هذا المدّعي لنفسه على سيدنا موسى في علمِه بالله تعالى، فإنه لا يُجيز لنفيه الجهلَ باستحالة رؤية الله تعالى كما يزعم، ومع ذلك يُجيز ذلك الجهل على أحَد أُولي العزم من الرسل. فهذه اللوازمُ وغيرها مما يُظهر بطلانَ ما تعلّل به المخالفون.

استعمال كلمة «لن» يفيد الإمكان لا الامتناع؛ ذلك أنه لـمـا أجابه الله تعالى بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، أي: طيلة الحياة الدنيا، أو: في هذا المقام، ولا يصح أن يراد بهذه الصيغة: «إني لا أُرَى»؛ لأن في هذا التقدير تجهيلاً لموسى عليه السلام كما مرَّ نفيه، وفضلاً عن ذلك؛ فإن حرف النفي «لن» لا تفيد التأبيد لذاتها، بل تفيد النفي في الاستقبال، ولا يشترط في ذلك ان يكون أبدياً، بل تفيد التأبيدَ بقرائن، كما قد لا تفيد التأبيد بقرائن، وهي هنا تفيد النفيَ في المستقبل حالَ الحياة الدنيا، أو في ذلك الحال، فهو مطلقُ نفيٍ، أي: يصدق عليه أنه نفيٌ، ولكنه ليس نفياً مطلقاً، بمعنى: أنه لا يفيد النـفي في كل الأحوال والأوقات والظروف والتقادير، فهذا المعنى غير مفهوم أصلاً من كلمة «لن»، ولا هو بمفهومٍ من السياق.

ويثبت ما ذكرناه أيضاً بدليلِ أنه يجوزُ تقييدها، نحو قولك: «لن تراني حتى سبع سنوات»، ولو أنها تفيد النفي المطلق لَـما جاز تقييدها، إذن سياقُ الآية: «لن تراني طيلة فترة الحياة الدنيا».

وتأمّل الفرق الظاهر بين قولك: «هذا الشيء لا يُرَى»، وبين قولك: «هذا الشيء لن يرى»! فالتعبير الأول نفيٌ لصلاحية هذا الشيء للرؤية، والثاني نفيُ وقوع الرؤية له، فقد يقال ـ بناءً على ذلك ـ: إن التعبير بكلمة ﴿لَن﴾ في هذا المقام من الإشارات البيّنة لصحة رؤية الله تعالى، مع عدم حصولها لموسى عليه السلام في ذلك الوقت.

التعليق على استقرار الجبل يفيد إمكان الرؤية أيضاً:

علّق الله تعالى في قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] حصولَ رؤيتـه لموسى عليه السلام على استقرار الجبل، ولا شكَّ في أنّ استقرار الجبل ـ بالنظر إلى ذاته ـ جائز، ومن الواضح:

أن تعليق حصول أمر على أمر جائز، يعني أنّ المعلَّق جائزٌ في نفسه، ولكن إذا لم يحصل الأمر المعلَّق عله، فإن ذلك لا يستلزم عدم إمكان المعلَّق، بل غايةُ ما يدلُّ عليه إنما هو عدمُ حصوله لا عدمُ جوازه.

ولكن بعض الناس زعموا أن استقرار الجبل نفسَه ليس بجائز؛ لأن الجبل خرّ وتفتت وصار دكّـاً، ولم يعد جبلاً، بل صار تراباً. فقالوا: ثبوت الجبل حالَ تفتُّـته أمر مستحيل، فيكون الله عز وجلّ قد علّق رؤيته على أمر مستحيل، فتكون الرؤية مستحيلة؛ كذا قال المعتزلة.

ومن الواضح أن هذا القيل كلام باطل، فإنا نقول لهم بياناً لبطلان ما زعموه: إذا أردتم أن رؤية الله تعالى في الدنيا غير واقعة، نُسلِّمُ ذلك لكم، ولكن إذا عمّمتُم قولكم وأردتّم نفي أصل الجواز متوسلين في ذلك بفهمكم لهذه الآية، فقولكم لا مُسوِّغَ له؛ فإنّ الله عز وجل قال: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ﴾ ولم يقُل: «فإن استقر حال تفتّته» فتقييدُ الآية بهذا القيد تحكُّم لا دليل عليه، فمجرد الاستقرار أعمُّ من أن يكون حال تفتّته أو غير تفتّته.

معنى الكلام: فإن لم يستقرّ مكانه فلن تراني، أي: يمكن أن يستقرّ ويمكن أن لا يستـقر، وبعبارة أخرى: إن تعليق حصول الرؤية على أمر جائـز في نفسه، يستلزم جوازها، وعدم حصول ما علقت عليه الرؤية من الأمر الجائز، يستلزم عدم وقوعها وحصولها في ذلك الظرف، ولا يستلزم عدمَ جوازها في نفسِه، أو امتناعَ حصولها في كل حال وظرف.

فـقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾، وسيـاق هذه الآية يدلُّ ـ بظاهره وبعباراته الواضحة ـ على أن مطلق رؤية الله جائزة، وأن سيدنا موسى كان يعتقد جواز رؤية الله، فلذلك طلب رؤيته، فعلّمه الله أنك لن تستطيع رؤيتي الآن، أو لن تحصل لك رؤيتي الآن.

وبعض الناس يقولون: إنَّ الذي أراده سيدنا موسى عليه السلام العلمَ، فأطلق الرؤية وأراد العلم. نقول لهم: سلّمنا أن العلم بالله جائز، ولكن إذا قرأنا سياق الآية: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ هاتان اللفظتان معاً ﴿أَرِنِيٓ﴾، ﴿أَنظُرۡ﴾ يستحيل أن يكون المراد بهما مجرّد العلم، بل يجب أن يكون المراد بهما الرؤية، فقولهم هذا مخالف للظاهر من الآية.

ثم لاحظوا جواب الله لسيدنا موسى، قال له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ وليس «لن تعلمني» أو «لن تعرفني»، فظاهرُ هذا: أن المرادَ الرؤيةُ وليس العلم، ولا يضرُّ في ذلك إن كانت الرؤية نوعاً خاصّاً من العلم أو مرتبةً من مراتب الإدراك، فهو يطلب ذلك النوع الخاص لا مطلق العلم.

بعض الناس قالوا: سيدنا موسى طلب الرؤية وهو يعلم أنها مستحيلة ليُعلِّمَ قومَه استحالةَ رؤية الله.

نقول لهؤلاء: أنتم تقولون: إن الرؤية في نفسها دالّة على التشبيه ومنافيةٌ للتنزيه، فهي مُحالة في نفسها على الله تعالى، ومع ذلك تقولون: إن رسول الله موسى عليه السلام طلبها لقومه، فهل يكون من حكمة النبي أن يطلب من ربّه أن يقوم ويقعد مع العلم بأن هذا يستحيل على الله؟

من الواضح أن كل ذي لبٍّ يقرر: أنه ليس من المعقول أن يفعل هذا نبيٌّ ولا معلِّم ليعلم الناس استحالةَ هذا الذي يطلبه على الله، بالإضافة إلى ما يترتّب على هذا الفعل من سوء أدب مع الله.

فظهر من ذلك أنّ طلب موسى للرؤية كان طلباً لنفسِه لا ليعلم قومه.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ قوم سيدنا موسى طلبوا منه بعض الأمور مثل ما

حكاه الله تعالى في سورة النساء: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣] فهم قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ بماذا أجابهم سيدنا موسى؟ هل طلب من الله تعالى أن يفعل لهم ذلك، ليس في الآية ما يشير إلى ذلك، بل لتعنُّتِهم في السؤال ترتَّب عليهم العذاب الشديد: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾.

والمفسّرون قد قرروا أن طلبهم للرؤية كان على سبيل التعنُّت والمماحكة، وهم لم يكونوا أهلاً لرؤية الله تعالى مع ما يتلبسون به من معاصٍ ومعايب، قال الإمام البيضاوي:

«﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ نزلت في أحبار اليهود قالوا: إن كنت صادقاً فائتنا بكتاب من السماء جملةً كما أتى به موسى عليه السلام. وقيل: كتاباً محرَّراً بخطٍّ سماويّ على ألواح، كما كانت التوراة، أو كتاباً نعاينه حين ينزل، أو كتاباً إلينا بأعياننا بأنك رسول الله، ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ جوابُ شرطٍ مقدَّر أي: إن استكبرتَ ما سألوه منك، فقد سألوا موسى عليه السلام أكبر منه، وهذا السؤال ـ وإن كان من آبائهم ـ أُسند إليهم؛ لأنهم كانوا آخذين بمذهبهم، تابعين لهديهم، والمعنى: إن عِرقهم راسخٌ في ذلك، وأن ما اقترحوه عليك ليس بأول جهالاتهم وخبالاتهم، ﴿فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ عياناً أرِناه نرَهُ جهرةً، أو مجاهرين معاينين له، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ نارٌ جاءت من قبل السماء، فأهلكتهم ﴿بِظُلْمِهِمْ﴾: بسبب **ظلمهم، وهو تعنتهم وسؤالهم ما يستحيل في تلك الحال التي كانوا عليها، وذلك لا يقتضي امتناع الرؤية مطلقاً**، ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ هذه الجناية الثانية التي اقترفها أيضاً أوائلُهم، والبيّنات: المعجزات، ولا يجوز حملُها على التوراة؛ إذ

لم تأتهم بعد، ﴿فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَـٰنًا مُّبِينًا﴾: تسلُّطاً ظاهراً عليهم حين أمرهم بأن يقتلوا أنفسهم توبةً عن اتخاذهم»(١).

وقال الإمام الرازي:

«واعلم أن المقصود من الآية: بيان ما جُبلوا عليه من التـعنُّت، كأنه قيل: إن موسى لـما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا بذلك القدر، بل طلبوا منه الرؤيةَ على سبيل المعاينة، وهذا **يدل على أن طلبَ هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء، ليس لأجل الاسترشاد، بل لمحض العناد**»(٢).

وقال أبو السعود:

«﴿بِظُلْمِهِمْ﴾ أي: **بسبب ظلمهم، وهو تعنُّـتهم وسؤالهم لِـما يستحيل في تلك الحالة التي كانوا عليها، وذلك لا يقتضي امتناع الرؤية مطلقاً**»(٣).

وقال الألوسي:

«﴿بِظُلْمِهِمْ﴾ أي: **بسبب ظلمهم، وهو تعنـتهم وسؤالهم لـما يستحيل في تلك الحالة التي كانوا عليها**، وإنكارُ طلب الكفار للرؤية تعنتاً لا يقتضي امتناعها مطلقاً.

واستدلَّ الزمخشريُّ بالآية على الامتناع مطلقاً، وبنى ذلك على كونِ الظلم المضاف اليهم لم يكُن إلا لمجرد أنهم طلبوا الرؤية، ثم قال: «ولو طلبوا أمراً جائزاً لـما سُمُّوا به ظالمين، ولَـما أخذتهم الصاعقة، كما سأل إبراهيم عليه الصلاة والسلام إحياء الموتى،

---

(١) «تفسير البيضاوي»، البيضاوي، دار الفكر ـ بيروت (٢: ٢٧٤).

(٢) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١ (١١: ٧٥).

(٣) «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (٢: ٢٤٩).

فلم يسمه ظالماً، ولا رماه بالصاعقة»[(١)]، ثم أرعد وأبرق ودعا على مدّعي جواز الرؤية بما هو به أحقُّ! وأنت تعلم أن الرجل قد استولى عليه الهوى! فغفل عن كون اليهود إنما سألوا تعنُّتاً، ولم يعتبروا المعجِز من حيث هو أن المعجزات سواسيةُ الأقدام في الدلالة، ويكفيهم ذلك ظلماً. والتنظير بسؤال إبراهيم عليه الصلاة السلام من العجب العجاب، كما لا يخفى على ذوي الألباب»[(٢)].

وقال أبو حيان تعليقاً على الزمخشري: «وهو على طريقة الاعتـزال في استحالة رؤية الله عندهم. وأهل السنة يعتقدون أنهم لم يسألوا محالاً عقلاً، لكنه ممتنع من جهة الشرع، إذ قد أخبر تعالى على ألسنة أنبيائه أنه لا يرى في هذه الحياة الدنيا، والرؤية في الآخرة ثابتة عن الرسول ﷺ بالتواتر، وهي جائزة عقلاً[(٣)]». اهـ.

وكذلك طلبوا منه أن يجعل لهم إلهاً: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، ولكن نحن نعلم أن جعل الآلهة مستحيل؛ لأن الإله لا يُجعل بالإرادة. قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَجَـٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ * إِنَّ هَـٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَـٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ * قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَـٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى

---

(١) «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ت: ٥٣٨، (١: ٦١٨) دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ت: عبد الرزاق المهدي.

(٢) «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت (٦: ٦).

(٣) «تفسير البحر المحيط»، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ت: ٧٤٥هـ، (٣: ٤٠٢)، دار الكتب العلمية ـ لبنان: بيروت ـ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط١، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ـ الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق ١) د. زكريا عبد المجيد النوقي ٢) د. أحمد النجولي الجمل.

﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٣٨-١٤٠]، فتأمّلْ صنيع موسى عليه السلام مع قومه عندما سألوه ما يستحيل على الإله: هل طلبه من الله تعالى، أم أجابهم فوراً بأنهم جاهلون، فلا يصحُّ أن يتوقّف نبيٌّ في بيان ما يتعلق بالله تعالى.

فلك أن تقارن بين هذا الطلب وهو مستحيل، والرؤية وهو مستحيل على رأي المخالفين. ولاحظْ بماذا أجابهم سيدنا موسى: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾، فلم يُجبهم بأن يسأل الله، كما ادّعوا، حتى يقتنعوا أنه ليس هناك إلهٌ آخر!

ولما قالوا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] أخذتهم الصاعقة؛ لأنهم طلبوها تعنُّتاً، ولم يقل لهم: إن الرؤية مستحيلة، فالمقارنة بين هاتين الحالتين تُثبت أن سيدنا موسى لم يقل لله: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ ليُعلّم الناس، بل طلبها مكرمةً لنفسه أن يُنعم الله تعالى بها عليه في ذلك الموقف.

فقد ظهر إذن أنّ كِلا القولين: بأن المراد: العلم، أو أن المراد: تعليم القوم؛ ينفيهما السياق، وإنما السياق يدلُّ على أن سيدنا موسى عليه السلام يريد أن يطلب نعمة من الله عليه، ثم إن السياق: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا﴾ ذهب وحدَه لميقات ربه ولم يكن معه أحدٌ من قومه، فكيف يُقال: طلب هذا ليُعلمهم ولم يكونوا معه؟

وقوله: ﴿سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ ليس المقصود أنه استغفر من ذنب؛ أولاً: لأنَّ الأنبياء لا يعصون وخاصةً في ذات الله وحقّه، ولا يُتعقّل أن يعصيَ رسولٌ عظيم مثل سيدنا موسى في مقام التبتُّل، وهو من أولي العزم من الرسل. ثانياً: التوبة هنا؛ إنما هي؛ لأنه تعجّل شيئاً أخّره الله سبحانه.

ومع ذلك فإننا نتعجّب من بعض من زعم أنه من المحقِّقين يعترض على أهل السنة فيما فهموه، وبيّنوه، وهو على عمىً مما يزعم، ومن ذلك ما رأينا من قول بعض من كتب جرحاً وقدحاً في «العقيدة الطحاوية» ـ وإن سماه بياناً وشرحاً! ـ[1]:

---

(١) انظر: حسن السقاف من «شرح العقيدة الطحاوية»، قاله في ص(٥٨٢).

«اعلَم ـ يرحمك الله تعالى ـ أن نصوص الشريعة نصّت على أن رؤية الله سبحانه وتعالى لا تـقع في الدنيا لأحد إطلاقاً»، هذا كلام يُمكن قبوله، ثم قال: لقوله ﷺ: «واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا».

هذا الحديث بظاهره يدلُّ فعلاً على أن الرؤية لا تقع في الدنيا، ولكن المفهوم يدل على الرؤية بعد الموت في الآخرة، ولكن السقاف يقول بإنكار الرؤية مطلقاً، قبل الموت وبعده!

ثم قال: «ولأنَّ سيدنا موسى نبيٌّ مرسَل من أولي العزم طلب الرؤية، ليُعلِّمَ قومَهُ أنّ رؤية الله تعالى لا تجوز لإنسانٍ حين قالوا له ـ كما في القرآن ـ: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾، ونحوها من الآيات الدالة على أنهم طلبوا منه أن يرَوُا الله، فلن يرى اللهَ تعالى هو فضلاً عن أن يروهُ هم، وقال الله له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾».

أعتقد أن السقاف قد لطَّف هذا الكلام كثيراً عما كان يُحِبُّ أن يقوله، ومزَجَه بهذه الطريقة، وكأنه كان يريد أن يقول: الاحتمال الثاني ـ وهو قول الذين ينفون الرؤية ويقولون باستحالتها ـ هو الصحيح، بل إنه قد صرح بذلك في «رسالته» في الخاصة التي كتبها في نفي الرؤية ونفيِ جوازها واستحالتها، فهو يرجّح قول من قالوا: إن طلب سيدنا موسى للرؤية إنما ليُعلِّمَ قومَه استحالةَ الرؤية، ولكنه صاغ عبارته هذه الصياغة مخادَعةً منه وتلاعُباً واستمراراً في خداع مشايخ أهل السنة الذين ما زالوا يحسنون الظنَّ به ولم يكشفوا حقيقته! وجَزَمَ في نفس الوقت أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ كانت جواباً على قول قوم موسى وهو: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾، فكأنه شرح الآية الثانية بالآية الأولى، وهذا يؤيد أنه يرجِّحُ الاحتمالَ الثاني الذي ذكرناه، وهو أن سيدنا موسى يعلم استحالة وقوع الرؤية في الدنيا ولكنه فعل ذلك ليعلم قومه.

ومع أنه ذكر هذا الكلام في سياق عدم وقوع الرؤية في الدنيا، ولكن صياغته

لهذا الكلام تدلُّ على أنه ينفي الرؤية مطلقاً، ولم يذكر توجيهَ ما استدلَّ به أهلُ السنة على صحة وقوع الرؤية، وهي قوله تعالى على لسان موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾! فأسلوبه هذا غيرُ صحيح، ويدلُّ على قصده التلاعُبَ بالعبارات والمخاتلة، على أنه ـ كما قلناه لك ـ قد صرح فيما بعد في «رسالته» في نفي الرؤية والقول باستحالتها التي كتبها بعد ذلك، حينما عزم على الإعلان عن حقيقة اعتقاده.

وقد استدلَّ أهلُ السنة أيضاً بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، مع أن المعتاد أن الذين يستدلّون بها هم نفاة الرؤية والقائلون باستحالتها، ونحن لو فرضنا ـ على سبيل التنزل مع هؤلاء ـ أنه دليل على نفي الرؤية، فإنه يجب أن يكون مقيَّداً؛ لمعارضته الآياتِ الأخرى والأحاديثَ الكثيرة التي وردت في وقوع الرؤية، فما بالك لو لم يكن في هذه الآية دلالةٌ على نفي الرؤية كما يقولون.

تعالوا نرَ كيف أنّ الآية الكريمة لا تدلُّ على نفي الرؤية كما توهم المعارضون:

معنى الآية: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، أي: إدراكاً كاملاً، بأن ينكشف للأبصار انكشافاً تاماً، لكنه هو ـ جلَّ شأنه ـ تنكشف له جميع الأبصار، يعني: جميع الأشياء على الإطلاق، ويدركها إدراكاً تاماً. أو نقول: المقصود من الآية: بيانُ أنْ لا أحدَ يرى الله تعالى في الدنيا، وهو ـ جلَّ شأنه ـ يرى كلَّ الأبصار.

ولا يمكن لأحد أن يُدرك الله إدراكاً تاماً حتى في الجنة، والرؤيةُ إنما تكون على درجاتٍ ومراتب، ولا يستطيع أن يدركَ حقيقةَ الله إلا الله سبحانه وتعالى، فالإدراك الحقيقي فقط ثابت لله ومنفيٌّ عن جميع المخلوقات، وليس المقصود بالإدراك: الإحاطة بالحدود، أي: ليس المقصود بالإدراك: الإحاطة بالشيء بقَيدِ إدراك حدوده؛ لأن بعض الموجودات التي يُمكن رؤيتها لا حدودَ مكانيةً لها، ولكن المقصود الانكشافُ التامّ سواء كان المقصود محدوداً أو غير محدود، أي: إدراك حقيقة المرئي سواء كان محدوداً أو غير

محدود، بدليل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾، ومعلوم أن للأبصار حدوداً، والله محيط بها وعالم بها علماً تامّاً؛ فالمقصود إذن: نفيُ إحاطة علم البشر بالله تعالى.

قال ابن عطية: «أجمع أهل السنة على أن الله تعالى يُرى يوم القيامة، يراه المؤمنون.

وقاله ابن وهب، عن مالك بن أنس، والوجه: أن يبين جواز ذلك عقلاً، ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز، واختصارُ تبيين ذلك يُعتبر بعلمنا بالله عز وجل، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيز ولا مقابل، ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود جاز أن نراه غير مقابلْ ولا محاذىً ولا مكيَّفاً ولا محدوداً.

وكان الإمام أبو عبد الله النحوي يقول: مسألة العلم حلقت لحى المعتـزلة، ثم ورد الشرع بذلك، وهو قوله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وتعدية النظر إنما هو يأتي ـ في كلام العرب ـ لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار؛ على ما ذهبت إليه المعتزلة، وذُكر هذا المذهب لمالك، فقال: فأين هم عن قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]؟»[1].

وقد تكلّمتُ مرةً مع بعض المشهورين بالاشتغال في علم الحديث بعد أن بلغ شيخَنا العلامة إبراهيم خليفة أنه ينكر الرؤية، وطلب مني الكلامَ معه في هذه المسألة، فقلتُ له: أتنكر الرؤية، قال: نعم أنكرها، فلما سألته عن دليله على إنكار الرؤية، شرع في الكلام على الأحاديث وقال: إنه لا يوجد حديثٌ واحد يصحُّ في الرؤية، ولا حتى تلك الأحاديث التي رواها البخاري ومسلم، فقلت له: دعنا ـ يا شيخ ـ من الأحاديث، فغايةُ ما تثبته من نفي صحتها عدمُ قيام دلالتها على إثبات الرؤية، ولكني سألتك على

---

(١) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية ـ لبنان ـ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ط١، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد (٢: ٣٣٠).

الدليل على نفي الرؤية، ما هو؟ فقال: الدليل من القرآن واضحٌ صريح، فقلت: ما هو؟ قال: قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾، فقلت: لا أرى دليلاً واضحاً صريحاً كما تزعم، فأين الدليل! فقال: عجباً كيف تقول: إنه لا يوجد دليل والله تعالى ينفي أن تدركه الأبصار. فقلت له: ومن قال: إن الله تعالى تدركه الأبصار هكذا؟ بل من يملك أن يُثبت ما نفاه الله تعالى، ولكني ما سألتك عن كون الأبصار لا تدرك الله تعالى، ولكني سألتُك عن الرؤية، والآية تنفي إدراك الأبصار لله تعالى، وفرقٌ بين الإدراك والرؤية. فقال متعجّباً: وكيف ذلك، أنا ما سمعتُ بمثل ما تقول أبداً. فقلت: عجباً كيف تقول: إنك لم تسمع، والأئمة كلُّهم يقولون: إن الإدراك المنفيَّ هنا المراد به الإحاطةُ بحقيقة المرئيّ، فهذا هو المنفيّ في الآية، ولكن أين ذلك من نفي الرؤية؟ ثم كيف تقول: إن الآية صريحة واضحة في نفي الرؤية، والحال أنها واضحة في نفي الإدراك، فإن قررنا الفرق بين الإدراك والرؤية، كفى ذلك في الرد على ما تقول من وضوح الدلالة وصراحة الآية في النفي.

فلم يملك إلا أن وافقني على ما قررته، وقال: إن الآية تحتاج إلى توجيهٍ وبيان وتفسير وتوجيه لكي تتمّ دلالتها على نفي الرؤية. فقلت له: إذن ما زعمتَه أن الرؤيةَ منفيةٌ بصريح القرآن، وأن الأحاديث الصريحة في إثبات الرؤية معارضة لهذه الآية الكريمة، ليس صحيحاً أيها الشيخ! فسكت.

وفضلاً عما مضى، فلو سلمنا أن الإدراك المنسوب للأبصار يُراد به الرؤية، فلا دليل من الآية على أن الله تعالى يستحيل رؤيته، بل غاية ما يدلُّ عليه أن الله تعالى يرى الجميع، ولا أحد يراه، فهذا السياق فيه نفيُ حصول الرؤية لأحد من الخلق، وليس فيه نفيُ أصل إمكان الرؤية. وأيضاً: فإنه إنما يفيد نفي وقوع الرؤية في الحياة الدنيا، أو في بعض الأوقات، لا في جميع الأوقات والأحوال.

قال الإمام البيضاوي: «﴿لَّا تُدْرِكُهُ﴾ أي: لا تحيط به ﴿ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ جمع بصر وهي حاسة النظر، وقد يقال للعين؛ من حيث إنها محلها، واستدل به المعتزلة على امتناع الرؤية، وهو ضعيف؛ إذ ليس الإدراك مطلق الرؤية، ولا النفي في الآية عامّاً في الأوقات، فلعله مخصوص ببعض الحالات، ولا في الأشخاص؛ فإنه في قوة قولنا: «لا كلُّ بصر يدركه»، مع أن النفي لا يوجب الامتناع، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾: يحيط علمه بها، ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فيدرك ما لا تدركه الأبصار كالأبصار، ويجوز أن يكون من باب اللف، أي: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ لأنه اللطيف، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ لأنه الخبير، فيكون ﴿ٱللَّطِيفُ﴾ مستعاراً من مقابل «الكثيف»؛ لما لا يُدرَك بالحاسة ولا ينطبعُ فيها»(١).

وفي كلامه نصٌّ ـ كما ترى ـ على عدم تساوي الإدراك والرؤية، وعلى أنّ ما تمسك به المعتزلة ليس على وجهٍ، وأكد ذلك الإمام البغوي فقد قال:

«وأما قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ عُلم أنّ الإدراك هو الوقوف؛ لأن الإدراكَ هو الوقوف على كُنه الشيء والإحاطة به، والرؤية: المعاينة، وقد تكون الرؤية بلا إدراك، قال الله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۞ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦١-٦٢]، وقال: ﴿لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾ [طه: ٧٧]، فنفى الإدراكَ مع إثبات الرؤية فالله عز وجل يجوز أن يرى من غير إدراك وإحاطة كما يعرف في الدنيا ولا يحاط به، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، فنفى الإحاطة مع ثبوت العلم.

قال سعيد بن المسيب: لا تحيط به الأبصار. وقال عطاء: كلّت أبصار المخلوقين

(١) «تفسير البيضاوي» (٢: ١٧٦).

عن الإحاطة به. وقال ابن عباس ومقاتل: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ في الدنيا وهو يُرى في الآخرة.

قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ أي: لا يخفى على الله شيء ولا يفوته»[1].

وكذا قال ابن عطية:

«وذهبت المعتزلة إلى المنع من جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة واستحالة ذلك بآراء مجردة، وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، وانفصل أهل السنة عن تمسُّكهم بأن الآية مخصوصةٌ في الدنيا، ورؤية الآخرة ثابتة بأخبارها.

وانفصالٌ آخر وهو: أن يفرّق بين معنى «الإدراك» ومعنى «الرؤية» ونقول: إنه عز وجل تراه الأبصار ولا تُدركه، وذلك الإدراك يتضمّن الإحاطةَ بالشيء والوصولَ إلى أعماقه وحوزَه من جميع جهاته، وذلك كله محالٌ في أوصاف الله عز وجل، والرؤية لا تفتقر إلى أن يحيط الرائي بالمرئي ويبلغ غايته، وعلى هذا التأويل يترتب العكس في قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، ويحسن معناه، ونحو هذا روي عن ابن عباس وقتادة وعطية العوفي فرّقوا بين الرؤية والإدراك»[2].

وقال ابن جزي:

«﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ يعني: في الدنيا، وأما في الآخرة فالحقُّ: أن المؤمنين يرون ربهم؛ بدليل قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وقد جاءت في ذلك أحاديثُ صحيحة صريحة لا تحتمل التأويل.

---

(١) «تفسير البغوي»، البغوي، دار المعرفة ـ بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك (٢: ١٢٠).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية ـ لبنان ـ ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ط١، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد (٢: ٣٣٠).

وقال الأشعرية: إن رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلاً؛ لأن موسى سألها من الله، ولا يسأل موسى ما هو محال[١]، وقد اختلف الناس: هل رأى رسول الله ﷺ ربّه ليلة الإسراء أم لا؟[٢].

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾: قال بعضهم: الفرق بين الرؤية والإدراك: أن الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى غايته؛ فلذلك نفى أن تُدرك أبصارُ الخلق ربَّهم، ولا يقتضي ذلك نفيَ الرؤية، وحسُن ـ على هذا ـ قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ لإحاطة علمه تعالى بالخفيّات»[٣].

وقال الإمام المحقق الرازي:

«لو لم يكن تعالى جائزَ الرؤية لـما حصل التمدُّح بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾! ألا ترى أن المعدوم لا تصح رؤيته؟ والعلوم والقدرة والإرادة والروائح والطعوم لا يصحُّ رؤية شيء منها، ولا مدحَ لشيء منها في كونها بحيثُ لا تصحُّ رؤيتها، فثبت أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد المدح، وثبت أن ذلك إنما يفيد المدح لو كان صحيحَ الرؤية، وهذا يدل على أن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يفيد كونَه تعالى جائزَ الرؤية، وتمامُ التحقيق فيه: أن الشيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته، فحينئذٍ لا يلزم من عدم رؤيته مدحٌ وتعظيم للشيء.

أما إذا كان في نفسِه جائزَ الرؤية، ثم إنه قدر على حجبِ الأبصار عن رؤيته وعن

---

(١) فلو أجزنا طلبه ما هو محال للزم جهله ما يجب لله تعالى وما يجوز وما يمتنع.

(٢) ومجرد اختلاف الناس في هذه المسألة دليل على أنهم أجازوا الرؤية في أصلها، وإنما اختلفوا في وقوعها لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام.

(٣) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، دار الكتاب العربي ـ لبنان ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط٤، (٢: ١٨).

إدراكه كانت هذه القدرة الكاملة دالّةً على المدح والعظمة، فثبت أن هذه الآية دالّةٌ على أنه تعالى جائزُ الرؤية بحسب ذاته»(١).

وهذا الكلام حريٌّ أن يهتم به طالب العلم؛ فإن فيه الجواب عن شبهةٍ تكرّرت على لسان بعض المخالفين؛ حاصلها: إن نفي الإدراك في الآية إنما يفيد التنزيه، وهذا يستلزم أن الرؤية لا تليق بالله تعالى، فمن أثبتَها فإنما يُثبت ما لا يليق به إليه.

وحاصل الجواب: أن الآية الكريمة لا تدلُّ على ما ذكرتموه من هذه الجهة، وإلا كان طلب موسى إياها طلبَ ما يقبُح نسبه لله تعالى، وهو مُحال، ولكنها تفيد المدحَ من الجهة التي ذكرها الإمام الرازي، أي: إن الله تعالى مع إمكان رؤيته في نفسه، إلا أن أحداً من الخلق لم يرَه، فحصلت المزيةُ لله تعالى على خلقِه من هذه الجهة.

وقد ساق الإمام الرازي حجةَ من احتج بهذا الوجه من المعتزلة فقال:

«الوجه الثاني: في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية أنهم قالوا: إن ما قبل هذه الآية إلى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء، وقوله بعد ذلك: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ أيضاً مدح وثناء فوجب أن يكون قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ مدحاً وثناء، وإلا لزم أن يقال: إن ما ليس بمدحٍ وثناء وقع في خلال ما هو مدحٌ وثناء، وذلك يوجب الركاكة، وهي غير لائقة بكلام الله.

إذا ثبت هذا فنقول: كلُّ ما كان عدمُه مدحاً ـ ولم يكن ذلك من باب الفعل ـ كان ثبوته نقصاً في حقّ الله تعالى، والنقص على الله تعالى محال، لقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله:

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١ (١٣: ١٠٢).

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٣]، إلى غير ذلك؛ فوجب أن يُقال كونُه تعالى مرئياً محالٌ»(١).

وأجاب عن هذا الإشكال بقوله: «وأما الوجه الثاني، فقد بينا أنه يمتنعُ حصول التمدُّح بنفي الرؤية لو كان تعالى في ذاته بحيث تمتنعُ رؤيته، بل إنما يحصل التمدّح لو كان بحيث تصح رؤيته، ثم إنه تعالى يحجبَ الأبصار عن رؤيته، وبهذا الطريق يسقط كلامُهم بالكلية، ثم نقول: إن النفيَ يمتنع أن يكون سبباً لحصول المدح والثناء، وذلك؛ لأن النفي المحضَ والعدمَ الصرف لا يكون موجباً للمدح والثناء والعلم به ضروري، بل إذا كان النفي دليلاً على حصول صفة ثابتة من صفات المدح والثناء؛ قيل بأن ذلك النفي يوجب المدح.

ومثاله أن قوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ لا يفيد المدح نظراً إلى هذا النفي؛ فإن الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم، إلا أن هذا النفي في حقّ الباري تعالى يدلُّ على كونه تعالى عالِماً بجميع المعلومات أبداً من غير تبدُّل ولا زوال، وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤] يدل على كونه قائماً بنفسه غنياً في ذاته؛ لأن الجماد أيضاً لا يأكل ولا يطعم.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يمتنع أن يفيد المدح والثناء إلا إذا دل على معنى موجودٍ يفيد المدح والثناء، وذلك هو الذي قلناه، فإنه يفيد كونه تعالى قادراً على حجب الأبصار ومنعها عن إدراكه ورؤيته.

وبهذا التقرير؛ فإن الكلام ينقلب عليهم حجةً، فسقط استدلالُ المعتزلة بهذه الآية من كل الوجوه»(٢).

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (١٣: ١٠٤).

(٢) المصدر السابق (١٣: ١٠٥).

الأدلة من الأحاديث النبوية الشريفة:

أهل السنة قالوا: من أقوى الأدلة على إثبات الرؤية حديثُ القمر! فلنذكر الآن بعض الأحاديث التي وردت في ذلك:

وقد رواه الإمام البخاري في «صحيحه» عن جرير قال: كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة يعني البدر، فقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تُغلَبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها فافعلوا»، ثم قرأ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩][(١)].

وروى البخاري في «صحيحه» عن جرير بن عبد الله بلفظ: قال النبي ﷺ «إنكم سترون ربكم عياناً»[(٢)].

روى الإمام النسائي في «سننه الكبرى» عن جرير قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ليلةَ البدر، فقال: «إنكم ترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته»[(٣)].

لا يضام أحدٌ غيره في رؤية الله؛ لأنه ليس في جهة فإن الله تعالى ينعم برؤيته على من يشاء حيث كان المنعَم عليه بذلك، ولا يتوقف إنعام الله تعالى عليهم بهذه النعمة العظيمة على كونهم في جهة منه، ولا على كونهم مقابلين له، فكل واحد منهم يأخذ نصيبه كاملاً من نعمة الله تعالى لا يتنافسون ولا يتضامون.

وفيه: عن أبي هريرة بلفظ: قلنا: يا رسول الله، هل نرى ربنا؟ قال: «هل ترون

---

(١) كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾ [ق: ٣٩]، (٤٨٥١).

(٢) كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، (٧٤٣٥).

(٣) كتاب النعوت، باب المعافاة والعقوبة، (٧٧١٣).

الشمس في يوم لا غيم فيه وترون القمر في ليلة لا غيم فيها؟» قلنا: نعم قال: «فإنكم سترون ربكم»[١].

وهو في «المعجم الكبير» للطبراني عن جرير، وفي «سنن» أبي داود، وابن ماجه، و«السنن الكبرى» للبيهقي، وابن حبان، وفي «صحيح مسلم»[٢].

ورواه الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم سترون ربكم عز وجل» قالوا: يا رسول الله نرى ربنا؟ قال: فقال: «هل تضارّون في رؤية الشمس نصف النهار؟» قالوا: لا، قال: «فتضارون في رؤية القمر ليلة البدر؟»، قالوا: لا، قال «فإنكم لا تضارون في رؤيته إلا كما تضارون في ذلك» قال الأعمش: «لا تضارون» يقول: لا تمارون[٣].

ومنها ما رواه الإمام أحمد عن عبادة بن الصامت أنه قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إني قد حدثتكم عن الدجال حتى خشيتُ ألا تعقلوا! إن مسيح الدجال رجل قصيرٌ أفحجُ جعدٌ أعورُ مطموسُ العين ليس بناتئة ولا حجزاء فإن ألبس عليكم» ـ قال يزيد «ربكم» ـ «فاعلموا أن ربكم تبارك وتعالى ليس بأعور، وإنكم لن ترون ربكم تبارك وتعالى حتى تموتوا». قال يزيد: «تروا ربكم حتى تموتوا»[٤].

---

(١) أخرجه أحمد في «مسنده»، (٩٠٥٨)، (١٥: ٢٤).

(٢) أخرجه الطبراني، (٢٢٢٤- ٢٢٣٦)، (٢: ٢٩٤- ٢٩٧). وأبو داود، كتاب السنة، باب في الرؤية، (٤٧٣١). وابن ماجه، باب فيما انكرت الجهيمة، (١٧٧). والبيهقي، كتاب الصلاة، باب أول فرض الصلاة، (١٦٨٢). وابن حبان في «صحيحه»، باب وصف الجنة وأهلها، (٧٤٤١- ٧٤٤٤). ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، والمحافظة عليهما، (٢١١).

(٣) أخرجه في «مسنده»، (١١١٢٠)، (١٧: ١٩١).

(٤) أخرجه في «مسنده»، (٢٢٧٦٤)، (٣٧: ٤٢٣).

وهو في الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أتضامون في رؤية القمر ليلة البدر وتضامون في رؤية الشمس؟» قالوا: لا، قال: «فإنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب[1].

فقوله عليه الصلاة والسلام: «لن تروا ربكم حتى تموتوا» دليلٌ على إثبات الرؤية كما تقدّم، وهناك روايات كثيرة جداً تُثبت الرؤية.

* وقد وردت أحاديثُ أيضاً في تفسير الزيادة الواردة في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [يونس: ٢٦]، بأنها رؤية الله سبحانه وتعالى.

قال ابن كثير: «وقد روي تفسير الزيادة بالنـظر إلى وجهه الكريم عن أبي بكر الصديق، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس، وسعيد بن المسيب، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وعبد الرحمن بن سابط، ومجاهد، وعكرمة، وعامر بن سعد، وعطاء، والضحاك، والحسن، وقتادة، والسدي، ومحمد بن إسحاق، وغيرهم من السلف والخلف، وقد وردت فيه أحاديثُ كثيرةٌ عن النبي ﷺ، فمن ذلك مارواه الإمام أحمدُ حدثنا عفان: أخبرنا حماد بن سلمة: عن ثابت البناني: عن عبد الرحمن بن أبي ليلى: عن صهيب رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ وقال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النارَ نادى منادٍ: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعداً يريد أن يُنجزكموه، فيقولون: وما هو؟ ألم يثقل موازيننا؟ ألم يبيض وجوهنا؟ ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟»، قال: «فيكشف لهم الحجاب، فينظرون إليه، فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحبَّ إليهم من النظر إليه ولا أقرَّ لأعينهم».

---

(١) أخرجه في «سننه»، أبواب صفة الجنة، باب منه، (٢٥٥٤).

وهكذا رواه مسلم وجماعةٌ من الأئمة من حديث حماد بن سلمة به.

وقال ابن جرير: حدثني يونس: أخبرنا ابن وهب: أخبرنا شبيب: عن أبان: عن أبي تميمة الهجيمي: أنه سمع أبا موسى الأشعري يحدث عن رسول الله ﷺ: «إن الله يبعث يوم القيامة منادياً ينادي: يا أهل الجنة ـ بصوت يسمع أولهم وآخرهم ـ إن الله وعدكم الحسنى وزيادة، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الرحمن عز وجل».

ورواه أيضاً ابنُ أبي حاتم من حديث أبي بكر الهذلي: عن أبي تميمة الهجيمي به.

وقال ابن جرير أيضاً: حدثنا ابن حميد: حدثنا إبراهيم بن المختار: عن ابن جريج: عن عطاء: عن كعب بن عجرة: عن النبي ﷺ في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ قال: «النظر إلى وجه الرحمن عز وجل».

وقال أيضاً: حدثنا ابن عبد الرحيم: حدثنا عمر بن أبي سلمة: سمعت زهيراً: عمن سمع أبا العالية: حدثنا أبي بن كعب: أنه سأل رسول الله ﷺ عن قول الله عز وجل: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾؟ قال «الحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الله عز وجل».

ورواه ابن أبي حاتم أيضاً من حديث زهير به»[1].

وقد علم أنّ المقصود: أن المعنى المرادَ من الرؤية لا يستلزم التمثيلَ ولا التشبيه.

وبعض الناس يقولون: هذه الأحاديث لم تَصِلْ إلى مرتبة المتواتر.

نقول له: نسلِّم معك بأن بعضَ هذه الأحاديث لا تصلُ إلى مرتبة المتواتر، ولكن من قال لك: إنه في العقائد لا يُحتجُّ إلا بالمتواتر، بل نصّ علماءُ أهل السنة أن الحديث

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠١، (٢: ٤١٥).

المشهور ـ وحديث الرؤية حديثٌ مشهورٌ بلا خلاف ـ يُحتَجُّ به في العقائد، إذا استند إلى أدلة أخرى كما ذكرناه من الآيات، ومن معنى الرؤية الذي رجع إلى أصل الإدراك، ولم يستطع أحد أن ينفيَ شهرة هذا الحديث، وبعض العلماء قالوا بتواتره.

قال الإمام عبد القاهر البغدادي في كتاب «التبصرة البغدادية»:

«والأخبار عندنا على ثلاثة أقسام: تواتر، وآحاد، ومتوسط بينهما مستفيضٌ جارٍ مجرى التواتر في بعض أحكامه.

فالمتواتر: هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو موجب للعلم الضروري بصحة مُخبَره.

وأخبار الآحاد ـ متى صحَّ إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل ـ كانت موجبة للعمل بها دون العلم، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم يلزمه الحكمُ بها في الظاهر، وإن لم يعلم صدقَهم في الشهادة.

وأما المتوسط بين المتواتر والآحاد، فإنه شارك التواتر في إيجابه للعلم والعمل، ويفارقه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون مُكتسباً، والعلم الواقع عن التواتر ضروريٌّ غير مكتسب»[1].

أي: إنَّ الحديث المتواتر يفيد العلم البديهي الذي لا يتوقّف على كسب ونظر، أما الحديث المشهور فبقليل من النظر يُفيد العلم، وتستطيع أن تتوصل به إلى القطع.

والمطلوب في العقائد هو القطع واليقين، سواء كان من حديث مشهور أم متواتر، أو حتى من دون حديث، لو كان هناك دليلٌ قطعي قام على أمر ما في العقائد فيجب

---

(١) «أصول الدين»، وهو «التبصرة البغدادية»، للإمام الأستاذ عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (٤٢٩ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ص١٢.

الأخذُ به حتى لو لم يَرِدْ نقلٌ، غاية الأمر أنه هل يُتعبَّد به أو لا؟ على التفصيل المشهور بين الأشاعرة والماتريدية في الأصول والفروع.

وفي هذه المسألة هنا ورد حديثٌ مشهور، وآيات كثيرة، والعقلُ صحَّحَ ذلك، فلم يبقَ مانعٌ من الأخذ بذلك، بل صار مجموعُ هذه الدلائل موجباً للأخذ بمدلولها.

وحديث الآحاد وحدَهُ دون دليل أو قرينةٍ ترفعُهُ إلى رتبة القطع والعلم، لا يُبنى عليه اعتقاد، ولكن بعض العلماء قالوا: يجوز الأخذُ بالآحاد وحده في فروع العقائد، ولكن هذا في فروع العقائد لا في أصولها.

وقد سبق بيان أنّ الله سبحانه ليس له صورة، ومعنى الرؤية: هو أن يحصل فينا علمٌ وإدراكٌ أقوى مِـمّا هو حاصلٌ فينا، وهذا ليس تأويلاً للرؤية، ولكنه تفسيرٌ لمعنى الرؤية. وليس هو أيضاً إرجاع للرؤية إلى مجرد العلم، بل هو إدراكٌ خاصٌّ هو الرؤية المقصودة.

رأيتُ فلاناً، أي: علمتُ أو أدركتُ صورته بعيني، كما تقول: علمتُ الخبر بسماعي أو بأذني، وهذه الرؤية تحصل في الإنسان بخلْقِ الله المباشر بدون حاجة إلى عضو، ورؤيةُ الله لنا علمٌ وإدراكٌ لا تستلزم إثباتَ عضو له، بل يُمكن أن يخلقه الله تعالى في النفس مباشرةً أو في القلب، ولكن الظاهرَ من الآيات والأحاديث والمتبادر أن الخلقَ يكون في العين، فتطّلع النفسُ على ما يخلقه اللهُ تعالى فيها بلا توسيط نظر ولا تدبر ولا تأمل، ولذلك سُمّيت رؤية، لا لأن المرئيَّ له صورة، أو أنه مواجِه ومقابل للرائي.

توضيح في مسألة رؤية النبي عليه السلام لربِّـه:

اشتهر عند بعض الناس أن هذه المسألة قد اختلف فيها الصحابة، فبعضُهم أنكر الرؤية وبعضُهم قال بوقوعها، فلا بدَّ من أن نعرف أصلَ هذا الخلاف ومحلَّه قبل أن نخوض في بيان أطرافه.

فبعضُ مَن أثبت الرؤيةَ منهم، قال بوقوعها للرسول عليه الصلاة والسلام لا على سبيل أنه عليه السلام قد عرف حقيقةَ الله تعالى، بل إنه وقع في نفسه زيادةُ إدراك بالله تعالى، وهذا الإدراكُ لم يصِلْ إلى حد الإحاطة بكمالات الله تعالى.

وأما من خالف في وقوع الرؤية للنبي عليه الصلاة والسلام وأنكر حصولها له، فقد اعتقد بعضُ الناس أنه أنكر أصلَ جواز وقوع الرؤية، وأنه قائلٌ باستحالتها، والحقُّ: أنه إنما أنكر وقوعها لسيدنا محمد عليه السلام، وأما أصلُها فلا دليلَ يدلُّ على أنه أنكرها، بل سياق الروايات الواردة عنه دالٌّ على أنه يُثبت جواز الرؤية، وإنما محلُّ إنكاره ـ كما قلنا ـ هو رؤية النبي عليه السلام لربه في الدنيا.

إذن ما اعتقده البعضُ من هذا الخلاف من أنّ بعض الصحابة أنكروا صحةَ جواز وقوع الرؤية باطلٌ، وليس وصفاً صحيحاً لِما حصل بينهم، وسوف نوضح ذلك بإيراد الروايات الواردة فيه.

روى الإمام البخاري في «صحيحه» عن عائشة رضي الله عنها قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم، ولكن قد رأى جبريل في صورته وخلقِه سادٌّ ما بين الأفق[(١)].

وروى أبو يعلى في «مسنده» عن مسروق قال: سألت عائشة عن هذه الآية التي فيها الرؤية؟ فقالت: أنا أعلمُ هذه الأمة بهذه، وأنا سألتُ رسول الله ﷺ عن ذلك قال: «رأيتُ جبريل»، ثم قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الكذب على الله[(٢)].

---

(١) كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم: آمين والملائكة في السماء، آمين فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه، (٣٢٣٤). وباب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه، (٣٠٦٢).

(٢) (٤٩٠٠)، (٨: ٣٠٤).

وفيه أيضاً: عن مسروق أيضاً قال: قلت: لها يا أمتاه ـ يعني عائشة ـ هل رأى محمد ربَّه؟ فقالت: لقد قفّ شعري مما قلت[1].

فالسيدة عائشة ـ وهي من أنكرت رؤية النبي عليه السلام لربه ـ لم تنفِ هنا أصلَ جواز الرؤية، بل غايةُ ما تنكره إنما هو وقوعُها، وتقول: إن النبي عليه السلام إنما رأى جبريل! وهي تستند في ذلك ـ كما سنعلم ـ إلى سؤالها للنبي عليه السلام، وليس إلى مجرّد اجتهاد منها كما اعتقد البعض.

وروى الترمذي عن مسروق قال: كنت متكئاً عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة، ثلاث من تكلّم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفريةَ: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله، والله يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، وكنت متكئاً، فجلستُ فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني ولا تعجليني! أليس يقول الله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣]، ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ [التكوير: ٢٣] قالت: أنا أول من سأل عن هذا رسول الله ﷺ! قال: «إنما ذاك جبريل، ما رأيته في الصورة التي خلق فيها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء ساداً عظم خلقه ما بين السماء والأرض».

ومن زعم أن محمداً كتم شيئاً مما أنزل الله عليه فقد أعظم الفرية على الله، يقول الله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، ومن زعم أنه يعلم ما في غدٍ فقد أعظم الفرية على الله، والله يقول: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥][2].

---

(١) (٤٩٠١)، (٨: ٣٠٥).

(٢) أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام، (٣٠٦٨). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

فهذه الرواية تدلُّ أن عائشة رضي الله عنها تُنكر أن النبي عليه الصلاة والسلام قد رأى ربه، وقد فهم منها بعضُهم أنها إنما تنكر أصلَ صحة الرؤية؛ بدلالة اعتمادها على الآيات التي ذكرتها، ولكن هذا الاستدلال إنما يتمُّ إذا كانت الآيات دالّةً فعلاً على استحالة رؤية الله تعالى، ونحن نقول: إنها لا تدل على الاستحالة، بل غايةُ ما تدل عليه هو عدمُ وقوع الرؤية ولا حصولها لبشر في الدنيا، ولا دلالةَ لها على استحالة الرؤية مطلقاً.

فاحتجاجُ من قال بأن السيدةَ عائشة تنفي أصلَ صحة الرؤية بهذه الآيات فيه دورٌ باطل؛ كما لا يخفى، وفيه مصادرةٌ على المطلوب.

وقد رأينا أن السيدة عائشة تنكر على من ادّعى أن محمداً عليه السلام قد رأى ربه، وسوف نعرف من الرواية التالية أنها إنما تردُّ على ابن عباس، وابن عباس قال بأن سيدنا محمداً قد رأى ربه؛ فقد روى الترمذي عن الشعبي قال: لقي ابنُ عباس كعباً بعرفة فسأله عن شيء، فكبّر حتى جاوبته الجبال، فقال ابن عباس: إنا بنو هاشم! فقال كعب: إن الله قسم رؤيتَه وكلامَه بين محمد وموسى، فكلم موسى مرتين، ورآه محمد مرتين. قال مسروق: فدخلتُ على عائشة، فقلت: هل رأى محمد ربه؟ فقالت: لقد تكلّمتَ بشيء قفّ له شعري! قلت: رويداً، ثم قرأتُ ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٨] قالت: أين يُذهَب بك؟ إنما هو جبريلُ، من أخبرك أن محمداً رأى ربه، أو كتم شيئاً مما أمر به، أو يعلم الخمسَ التي قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ﴾ [لقمان: ٣٤] فقد أعظم الفرية، ولكنه رأى جبريلَ لم يرَه في صورته إلا مرتين: مرة عند سدرة المنتهى، ومرة في جياد له ست مئة جناح قد سدّ الأفق[١].

هذا هو ما قالته السيدة عائشة، وليس في كلامها ما يفيد إنكارها لأصل صحة الرؤية، بل يدل كلامُها على إنكارها لوقوع الرؤية، وفرقٌ بين الأمرين.

---

(١) أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة والنجم، (٣٢٧٨).

قال ابن حجر العسقلاني في «فتح الباري»:

«قوله: «عن مسروق»: في رواية الترمذي زيادة قصة في سياقه؛ فأخرج من طريق مجالد: عن الشعبي قال: لقي ابنُ عباس كعباً بعرفة، فسأله عن شيء فكبّر كعب حتى جاوبته الجبال، فقال ابن عباس: إنا بنو هاشم. فقال له كعب: إن الله قسم رؤيته وكلامه... هكذا في سياق الترمذي.

وعند عبد الرزاق من هذا الوجه: فقال ابن عباس: إنا بنو هاشم نقول: إن محمداً رأى ربه مرتين، فكبّر كعب. وقال: إن الله قسم رؤيتَه وكلامه بين موسى ومحمد، فكلّم موسى مرتين، ورآه محمد مرتين. قال مسروق: فدخلت عائشة فقلت: هل رأى محمدٌ ربه... الحديث.

ولابن مردويه من طريق إسماعيل بن أبي خالد: عن الشعبي: عن عبد الله بن الحارث بن نوفل: عن كعبٍ مثله؛ قال ـ يعني: الشعبي ـ: فأتى مسروقُ عائشةَ... فذكر الحديث، فظهر بذلك سببُ سؤال مسروقٍ لعائشة عن ذلك[1].

قوله: «هل رأى محمد ﷺ ربَّه قالت: لقد قَفَّ شعري»: أي: قام من **الفزع لِما حصل عندها من هيبة الله واعتقَدته من تنزيهه واستحالةِ وقوع ذلك.**

قال النضر بن شميل: القف ـ بفتح القاف وتشديد الفاء ـ كالقشعريرة وأصله: القبض والاجتماع؛ لأن الجلد ينقبض عند الفزع فيقوم الشعر لذلك.

قوله: «أين أنت من ثلاث» أي: كيف يغيب فهمُك عن هذه الثلاث؟ وكان ينبغي لك أن تكون مُستحضرَها ومعتقداً كذِبَ من يدّعي وقوعها.

---

(١) قال ابن حجر: «قوله: «يا أمتاه» أصله يا أم ـ والهاء للسكت فأضيف إليها ألف الاستغاثة فأبدلت تاء وزيدت هاء السكت بعد الألف ووقع في كلام الخطابي إذا نادوا قالوا يا أمة عند السكت وعند الوصل يا أمت بالمثناة فإذا فتحوا للندبة قالوا يا أمتاه والهاء السكت وتعقبه الكرماني بأن قول مسروق يا أمتاه ليس للندبة إذ ليس هو تفجعاً عليها وهو كما قال».

قوله: «من حدثك أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد كذب» تقدم في بدء الخلق من رواية القاسم بن محمد: عن عائشة: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم... ولمسلمٍ من حديث مسروق المذكور من طريق داود بن أبي هند: عن الشعبي: فقد أعظم على الله الفرية.

قوله: «ثم قرأَتْ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]».

قال النووي ـ تبعاً لغيره ـ: لم تنف عائشةُ وقوعَ الرؤية بحديث مرفوع، ولو كان معها لذكرته، وإنما اعتمدت الاستنباطَ على ما ذكرته من ظاهر الآية، وقد خالفها غيرُها من الصحابة، والصحابي إذا قال قولاً وخالفه غيرُه منهم لم يكن ذلك القولُ حجةً اتفاقاً، والمراد بالإدراك ـ في الآية ـ: الإحاطة، وذلك لا ينافي الرؤية. انتهى.

وجزمُه بأنّ عائشة لم تنف الرؤية بحديث مرفوع تبعَ فيه ابنَ خزيمة؛ فإنه قال في كتاب التوحيد من «صحيحه»: النفيُ لا يوجب علماً، ولم تَحكِ عائشةُ أن النبي ﷺ أخبرها أنه لم يرَ ربّه، وإنما تأوّلت الآية. انتهى.

وهو عجيبٌ! فقد ثبت ذلك عنها في «صحيح مسلم» ـ الذي شرحه الشيخُ ـ فعنده من طريق داود بن أبي هند: عن الشعبي: عن مسروق في الطريق المذكورة؛ قال مسروق: وكنتُ متكئاً فجلستُ فقلتُ: ألم يقُل الله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣]، فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «إنما هو جبريل».

وأخرجه ابن مردويه من طريق أخرى عن داود بهذا الإسناد: فقالت: أنا أول من سأل رسول الله ﷺ عن هذا، فقلت: يا رسول الله، هل رأيت ربك؟ فقال: «لا إنما رأيت جبريل منهبطاً».

نعم احتجاج عائشة بالآية المذكورة خالفها فيه ابنُ عباس، فأخرج الترمذي من

طريق الحكم بن أبان: عن عكرمة: عن ابن عباس قال: رأى محمدٌ ربَّه، قلت: أليس الله يقول: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾؟ قال: ويحك ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نورُه، وقد رأى ربّه مرتين.

وحاصلُه: أن المراد بالآية: نفيُ الإحاطة به عند رؤياه، لا نفي أصل رؤياه.

واستدل القرطبي في «المفهم» لأن الإدراك لا ينافي الرؤيةَ بقوله تعالى ـ حكاية عن أصحاب موسى ـ: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ * قَالَ كَلَّآ﴾ [الشعراء: ٦١-٦٢]، وهو استدلال عجيب؛ لأن متعلّق الإدراك في آية الأنعام البصرُ، فلما نُفي كان ظاهرُه نفيَ الرؤية، بخلاف الإدراك الذي في قصة موسى، ولولا وجودُ الأخبار بثبوت الرؤية ما ساغ العدولُ عن الظاهر.

ثم قال القرطبي: ﴿ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ ـ في الآية ـ جمع محلًّى بالألف واللام فيقبل التخصيص، وقد ثبت دليل ذلك سمعاً في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فيكون المراد الكفار بدليل قوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

قال: وإذا جازت في الآخرة جازت في الدنيا؛ لتساوي الوقتَين بالنسبة إلى المرئيّ. انتهى، وهو استدلال جيد.

وقال عياض: رؤية الله سبحانه وتعالى جائزة عقلاً، وثبتت الأخبارُ الصحيحة المشهورة بوقوعها للمؤمنين في الآخرة وأما في الدنيا، فقال مالك: إنما لم يرَ سبحانه في الدنيا؛ لأنه باقٍ، والباقي لا يُرى بالفاني، فإذا كان في الآخرة ـ ورُزقوا أبصاراً باقيةً ـ رأَوُا الباقيَ بالباقي.

قال عياض: وليس في هذا الكلام استحالةُ الرؤية إلا من حيث القدرة؛ فإذا قدّر الله من شاء من عباده عليها لم يمتنع.

قلت: ووقع في «صحيح مسلم» ما يؤيد هذه التفرقةَ في حديث مرفوع فيه: «واعلموا أنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا»، وأخرجه ابن خزيمة أيضاً من حديث أبي أمامة، ومن حديث عبادة بن الصامت، فإن جازت الرؤيةُ في الدنيا عقلاً فقد امتنعت سمعاً، لكنّ مَن أثبتها للنبي ﷺ له أن يقول: إن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه.

وقد اختـلف السلفُ في رؤية النبي ﷺ ربّه؛ فذهبت عائشةُ وابن مسعود إلى إنكارها، واختُلف عن أبي ذرّ، وذهب جماعة إلى إثباتها.

وحكى عبد الرزاق: عن مَعمَر: عن الحسن: أنه حلف إن محمداً رأى ربه.

وأخرج ابن خزيمة عن عروة بن الزبير إثباتها، وكان يشتد عليه إذا ذكر له إنكار عائشة، وبه قال سائر أصحاب ابن عباس، وجزم به كعب الأحبار، والزهري، وصاحبه معمر، وآخرون، وهو قول الأشعري، وغالب أتباعه.

ثم اختلفوا: هل رآه بعينِه أو بقلبِه؟ وعن أحمدَ كالقولين.

قلت: جاءت عن ابن عباس أخبارٌ مطلَقة وأخرى مقيّدة، فيجب حملُ مُطلَقها على مقيَّدها، فمن ذلك ما أخرجه النسائي بإسناد صحيح ـ وصححه الحاكم أيضاً ـ من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد؟

وأخرجه ابن خزيمة بلفظ: إن الله اصطفى إبراهيم بالخلة... الحديث.

وأخرج ابن إسحاق من طريق عبد الله بن أبي سلمة: أن ابن عمر أرسل إلى ابن عباس: هل رأى محمد ربه؟ فأرسل إليه أن: نعم.

ومنها: ما أخرجه مسلم من طريق أبي العالية: عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ * أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١١-١٣] قال: رأى ربه بفؤاده مرتين.

وله من طريق عطاء: عن ابن عباس قال: رآه بقلبه.

وأصرح من ذلك: ما أخرجه ابن مردويه ـ من طريق عطاء أيضاً ـ عن ابن عباس قال: لم يرَهُ رسول الله ﷺ بعينِه، إنما رآه بقلبه.

وعلى هذا فيمكن الجمعُ بين إثبات ابن عباس، ونفي عائشة بأن يُحمل نفيُها على رؤية البصر، وإثباتُه على رؤية القلب.

ثم المراد برؤية الفؤاد: رؤية القلب، لا مجرّد حصول العلم؛ لأنه ﷺ كان عالِماً بالله على الدوام، بل مرادُ من أثبت له أنه رآه بقلبه: أن الرؤية التي حصلت له خُلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين لغيره، والرؤية لا يُشترط لها شيء مخصوص عقلاً، ولو جرت العادة بخلقِها في العين.

وروى ابن خزيمة بإسناد قويٍّ عن أنس قال: رأى محمّد ربه.

وعند مسلمٍ من حديث أبي ذرّ: أنه سأل النبي ﷺ عن ذلك فقال: «نور أنّى أراه». ولأحمد عنه قال: «رأيت نوراً». ولابن خزيمة عنه قال: رآه بقلبه، ولم يره بعينه، وبهذا يتبين مرادُ أبي ذر بذكره النور: أي: النورُ حال بينَ رؤيته له ببصره.

وقد رجّح القرطبي في «المفهم» قولَ الوقف في هذه المسألة، وعزاه لجماعة من المحققين، وقواه بأنه ليس في الباب دليل قاطع، وغاية ما استدل به للطائفتين ظواهرُ متعارضةٌ قابلة للتأويل، قال: وليست المسألة من العمليات فيُكتفى فيها بالأدلة الظنية، وإنما هي من المعتقدات فلا يُكتفى فيها إلا بالدليل القطعي.

وجنح ابن خزيمة في كتاب «التوحيد» إلى ترجيح الإثبات، وأطنبَ في الاستدلال له بما يطول ذكرُه، وحمل ما ورد عن ابن عباس على أن الرؤيا وقعت مرتَين مرة بعينه ومرة بقلبه، وفيما أوردتُه من ذلك مَقنع.

ومن أثبت الرؤية لنبينا ﷺ الإمام أحمدُ، فروى الخلال في «كتاب السنة» عن المروزي: قلتُ لأحمد: إنهم يقولون: إنَّ عائشة قالت: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، فبأي شيء يُدفع قولها؟ قال: بقول النبي ﷺ: «رأيت ربي»، قولُ النبي ﷺ أكبر من قولها».

ثم قال:

«قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، هو دليل ثان استدلّت به عائشة على ما ذهبت إليه من نفي الرؤية، وتقريره: أنه سبحانه وتعالى حصر تكليمه لغيره في ثلاثة أوجه، وهي: الوحي بأن يلقى في روعه ما يشاء، أو يكلمه بواسطة من وراء حجاب أو يرسل إليه رسولاً فيبلغه عنه، فيستلزم ذلك انتفاء الرؤية عنه حالةَ التكلم.

والجواب: أن ذلك لا يستلزم نفي الرؤية مطلقاً، قاله القرطبي، قال: وعامة ما يقتضي نفي تكليم الله على غير هذه الأحوال الثلاثة، فيجوز أن التكليم لم يقع حالة الرؤية»[١].

وفي «مسند إسحاق بن راهويه»: «قال إسحاق: وقد مضت السُّنّة من رسول الله ﷺ بأن أهل الجنة يرَون ربهم، وهو من أعظَم نِعم أهل الجنة، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] يقول: يومئذ مشرقةٌ إلى الله ناظرة إلى الجنة، وإنما معنى قول من قال: تنتظر الثواب ولا يرون ربهم يوم القيامة قبل دخول الجنة، ألا ترى إلى مجاهد حين فسّر الآية فسّره على معنى ما وصفنا، قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: ينظرون الثواب.

تفسير الآية يجيء على أوجه، وهي: نواظرُ يوم القيامة، فتجيء الآية مصدّقة

---

(١) «فتح الباري» (٨: ٦١٠).

لمعنى الآية الأخرى، وهي في الظاهر عند من يجهل تأويلها، مخالف للآخر؛ كما جهل مَن سأل ابن عباس عن قوله: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] وعن قوله: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٥٠]، وكأن في الظاهر إحداهما مخالفة للأخرى! فأجابه ابن عباس بأنهما مؤتلفتان! فسّر قوله: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١] قال: هذه النفخة الأولى إذا لم يبقَ على وجه الأرض، لم يكن بينهم يومئذ نسبٌ. وقال: إذا أُدخلوا الجنة ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [الصافات: ٥٠]. فتبيّن أن معنى الآيتين معنى واحد، وكأن في الظاهر خلافاً حتى إن ابن عباس قال للسائل: ما أشبهَ عليك من نحو ذلك من القرآن فهو كما وصفنا، فلذلك قلنا: إن قول الله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] في الدنيا، وتصديق ذلك ما قالت عائشة: من زعم أن محمداً رأى ربه فقد كذب؛ لأن الله قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقد تحقق عند من عقَلَ عن الله عز وجل: أن عائشة فسّرت هذه الآية على الدنيا، وتفسّرها المبتدعة على أنها في الدنيا والآخرة؛ فأسقطوا معنى هذه الآية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وبين ما وصفنا في قول الله: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فأزال ذلك عن الكفار، وثبتت الآية لأهل الجنة.

ولقد قيل لابن المبارك: إنَّ فلاناً فسر الآيتين ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] على أنها مخالفة للأخرى، فلذلك أرى الوقف في الرؤية. فقال ابن المبارك: جهل الشيخُ معنى الآية التي قال الله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ليست بمخالفة ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]؛ لأن هذه في الدنيا وتلك في الآخرة، حتى إنه قال: لا تُفشوا هذا عن الشيخ، تدّعيه الجهمية، ورآه منه غلطاً.

ولو لم يكن فيما وصفنا إلا ما سأل موسى ربَّهُ الرؤية في الدنيا، لـما كان قد علم أن أهل الجنة يرون ربهم، فيسأل ربَّه أن يريه في الدنيا، فبين الله له قال: ﴿ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ساخ الجبل، ولم يَقوَ على نظر الرب. قال موسى: ﴿سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ من آمن بك أن لا يراك أحد في الدنيا قبل يوم القيامة»[1].

فالحاصل: أنّ أصل جواز الرؤية ثابت، ولكن قد حصل خلافٌ في أن النبي: هل رأى ربه بالفعل ووقعت رؤيتُه له، أم لا؟ فظهر أنّ الخلاف في الوقوع لا في الجواز والإمكان.

وبناءً على ذلك يختلف الناس في القول بأن الصحابة اختـلفوا خلافاً أصلياً أو فرعياً؟

فمن قال: إنّ الخلاف في أصل صحة الرؤية، يلزمه القولُ بأن الخلاف أصلي، وما دام لا يوجد قاطعٌ مع أحدهما، فلا يجوز الجزمُ بأحد الرأيين.

وأما من قال: إن الخلاف في الوقوع فقط، فالخلافُ عنده بين الصحابة خلاف فرعي، ولا ضررَ في تلك الحال في أن يؤخذ بأمر ظني، والله أعلم.

وجعلُ الخلاف فرعياً أولى من جعلِه أصلياً.

قال الطحاوي: (بغير إحاطة ولا كيفية)

الباء في قوله: «بغير»، متعلقة بقوله: «والرؤية»، أي: إنَّ الرؤية تكون بغير إحاطة ولا كيفية، فيجب نفيُ الكيف عن رؤية الله، وقد سبق بيان معنى «الكيف»، ومضى ذِكرُ أنه يجب نفي الكيف عن الله تعالى وصفاته.

---

(١) (١٢٦٦)، (٣: ٦٧٠-٦٧٤).

وأما الإحاطة، فلا يُحيط بجلال قدر الله تعالى إلا هو جل شأنه، فلا يجوز أن يتوهّم واحد أن الرؤية المشار إليها تكشف عن جميع صفات الله تعالى، وجليل ذاته، أو عن حقيقة ذاته وكمالاتها على ما هي عليه، بل هي زيادة علم وإدراك لجلال الله بقدر ما يتفضل هو به على المؤمنين.

ثم إن الإحاطة بالحدود بالفعل، لا تكون إلا لِـمن له حدود، وأما الله تعالى فلا حدَّ له ولا طرَفَ ولا غاية، وقد سبق بيانُ ذلك كلّه، فلا يجوز أصلاً نسبة الحدود والإحاطة إليه جل شأنه؛ لانتفاء ذلك عنه.

قال العلامة الغنيمي في «شرحه على العقيدة الطحاوية»:

«ونقول: (الرؤية) إلى الذات المقدسة المنزهة عن الإحاطة والجوانب (حق) أي: ثابتة (لأهل الجنة) لكن (بغير إحاطة) بجوانب المرئي وحدوده؛ لتعاليه تعالى عن التناهي بالجوانب، والاتصاف بالجوانب والحدود، (ولا كيفية) من مقابلة وجهة وارتسام، واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي والمرئي؛ لأن هذا كله في رؤية الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، فليست رؤيته كرؤية الأجسام، فإن الرؤية تابعة للشيء على ما هو عليه، فمن كان في مكان وجِهةٍ لا يُرى إلا في مكان وجِهة كما هو كذلك، ويُرَى بمقابلةٍ واتصالِ شعاع وثبوت مسافة، ومن لم يكن في مكان ولا جهةٍ وليس بجسم، فرؤيته كذلك ليس في مكان ولا جهة ولا بمقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة، وإلا لم تكُن رؤية له، بل لغيرِه»[1].

وهذا الكلام جيد ومفيد، ولكن قوله:

«فمن كان في مكان... ويُرَى بمقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة»، فأول هذا

---

(١) كذا في شرح العلامة الغنيمي، نقلاً عن شرح الطريقة للنابلسي، كما نصَّ عليه. انظر: «شرح العقيدة الطحاوية»، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص٦٨-٦٩. تحقيق وتعليق، محمد مطيع الحافظ، محمد رياض المالح.

الكلام صحيحٌ بلا شك، وهو أن ما كان في مكان فإنه يرى في مكان، وأما القسم الثاني ـ وهو أن ما كان في مكان ـ فظاهرُ كلامه: أنه لا يُرى إلا باتصال شعاع وثبوت مسافة ومقابلة، وهذا غير صحيح إذا حمل على إطلاقه، ويبعد أن يكون مراداً له، فإنّ ما كان في مكان؛ فإنه يمكن أن يُرى بلا اتصال شعاع ولا مقابلة ولا جهة، ويمكن أن يكون أراد أنه كذلك عادة، وبناءً على ذلك فلا إشكال.

وقد كنت كتبت هذه الملاحظة قبل طباعة كتاب هداية المريد شرح جوهرة التوحيد للناظم اللقاني، فلما عزمت على طباعة هذا الشرح رجعت للشرح المذكور فوجدت عبارته كالتالي: «ولا تتعلق عادة إلا بما هو في جهة ومكان ومسافة مخصوصة[1]». اهـ. وهذا يعني أن استدراكي على ما نقله العلامة الغنيمي في محله والحمد لله.

فالرؤية ـ في الحقيقة ـ صفة كاشفة، وهي قائمة في الرائي، وتكشف عن المرئي، وعليه؛ فإن الرائي يمكن أن يكون لا في مكان، ويرى ما هو في مكان، ولا يشترط في الرؤية عنه أهل السنة اتصال شعاع، وغير ذلك من الشروط العادية، كما أشار، وعلى ذلك نبه العلامة الطحاوي في قوله: «بلا كيفية».

هذا واعلم أن ابنَ تيمية يقول في ردِّ التأسيس[2]: «**إن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة**». اهـ ومن المعلوم أنه يثبت الحد لله تعالى، خلافاً لجماهير المسلمين، فكيف يمكن أن يتم تفسير قول الإمام

---

(١) «شرح الناظم على الجوهرة» وهو الشرح الصغير المسمى هداية المريد لجوهرة التوحيد، للإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني المتوفى سنة ١٠٤١هـ (١: ٦٣٩)، حققه وضبط حواشيه مروان حسين البجاوي، دار البصائر.

وقد قرأت هذا الكتاب كاملاً وشرحت ما فيه من معانٍ وذخائر على مجموعة من طلاب العلم النجباء، ووجدت أن محققه أجاد فعلاً في عمله، فلم نقع إلا على مواضع قليلة يمكن استدراكها عليه.

(٢) (٢: ٤٠٩).

الطحاوي «بلا إحاطة» بناء على مذهبه؟ فإن رآه وأدرك حدَّه، فـقد أحاط به من هذه الجهة، فيخالف كلام الطحاويّ، وإلا فينبغي أن يقول إن الرؤية لا تحيط بحدّ الله!

قال الطحاوي: (كما نطق به كتاب ربنا ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وتفسيره على ما أراده الله تعالى وعلِمَه، وكلُّ ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراد)

أثبت الإمام الطحاوي الرؤيةَ، ثم قال: «بغير إحاطة»: هذا نفيٌ لأن تكون الرؤية كاشفة لحقيقة الله تعالى كشفا تاما كاملا لا يتصور المزيد عليه، أي إن الرؤية لا تستلزم أن يعلم الائي كمالات الله تعالى على ما هي عليه بحيث لا يتصور بقاء كمال غير مدرَك للرائي، فنفي الإحاطة عن الرؤية تستلزم هذا استلزاما واضحا.

ولكن قد يشكل على ما ذكرناه هنا، أن العلماء عبروا عن الرؤية بأنها انكشاف تامّ، فقال البرهان اللقاني مثلاً: «ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في الباصرة واتصال شعاع خارج من الباصرة بالمرئيّ أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. وإنما النزاع في أنا إذا عرفنا الشمسَ مثلاً بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمَضنا العينَ كان نوعاً آخر فوق الأول، ثم إذا فـتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميه الرؤية، بمعنى الانكشاف التامّ بالبصر، ولا تتعلق عادة إلا بما هو في جهة ومكان ومسافة مخصوصة، فهل مثل هذه الحالة الإدراكية يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة، وأن يتعلق بذات الله تعالى دون جهة ومكان، فأحاله المعتـزلة بناء على أنَّ ما ذُكر شروط عقلية للرؤية، وجوزناه نحن وأصحابنا من أهل السنة رضي الله تعالى عنهم بناء على أن ما ذكر شروط عادية لها يصح أن تتخلف[1]». اهـ.

---

(١) «هداية المريد لجوهرة التوحيد»، الإمام العلامة برهان الدين إبراهيم اللقاني (١: ٦٣٨-٦٤٠).

فالانكشاف التام المذكور هنا، ينبغي في نظري أن يكون التامُّ وصفاً للإدراك أي الانكشاف من حيث حصوله في البصر، وهذا هو الظاهر من التركيب، فأنت تقول الانكشاف التام، فتجعل التام وصفاً للانشكاف، ولكن ينبغي أخذ التمام من الجهة التي بيناها، لا من حيث كشفه عن المُدرَك، فإن كونه تاماً بهذا المعنى يستلزم إحاطة الرائين لكمالات الله تعالى، والعلم بحقيقته على وجه تام، وهو ممنوع. ولو تأملت زيادة تأمل في قول اللقاني: «ثم إذا أبصرناها وغمَضنا العينَ كان نوعاً آخر فوق الأول، ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميه الرؤية، بمعنى الانكشاف التامّ بالبصر»، لعرفت معنى ما ذكرناه، فقد قال إن الإدراك الحاصل فوق الأول، وكذلك الإدراك الآخر عند فتح العين إدراك فوق الأولَين، وكونه فوقهما لا يستلزم كونه كاشفاً عن حقيقة المرئي، وهذا الذي قررناه هنا هو عينه الذي بينه اللقاني فيما بعد فقال: عند شرح قوله (بلا انحصار): «يعني: أننا نقول: إنه تعالى يُرى، بمعنى أنه ينكشف للأبصار انكشافاً تاماً عند الرائي بلا إحاطة ولا انحصار له عنده، لاستحالة الحدود والنهايات، والوقوف على حقيقته كما هو محمِل النفي في الآية الشريفة ـ يعني ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ ـ وإيضاحه أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر في الآية الكريمة هو مطلق الرؤية، بل هو رؤية مخصوصة، وهي التي تكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، إذ حقيقته النيل والوصول، مأخوذ من أدركت فلاناً إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركته ببصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح: وما رأيته، فيكون الإدراك المنفي في الآية أخصَّ من الرؤية ملزوماً لها، بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفي الإدراك على هذا نفي الرؤية، ولا من كون نفيه مدحاً كون الرؤية نقصاً[1]». اهـ.

وتأمل أيضاً في جعل الإمام اللقاني الرؤية إدراكاً، لتعلم صحة ما وجهنا به مفهوم الرؤية.

---

(١) «هداية المريد»، الإمام العلامة برهان الدين إبراهيم اللقاني (١: ٦٤٦).

قوله الإمام الطحاوي: «ولا كيفية»: الله سبحانه ليس له صورة ولا حدّ ولا جهة ولا شكل، ومع ذلك يحصل هناك نوع انكشاف.

وإثبات الرؤية يجب معه نفي الإحاطة ونفي الكيفية، كما نطق به كتاب ربنا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وهي آية أخرى تثبت الرؤية، واستدلّ أهل السنة بظاهرها على أن ثبوت الرؤية، ولا يخفى أنّ ظاهر هذه الآية يُفيدُ أنَّ الرؤية ستقع للمؤمنين، ولا يوجد مانعٌ من الأخذ بظاهر هذه الآية، ولا يوجد مُوجبٌ لصرف هذه الآية عن ظاهرها، ولا يلزم من إثبات الرؤية إثبات مَنقصةٍ لله سبحانه، وذلك كما مضى، ولذلك لا داعي للتأويل، فإنه يُلجأ للتأويل إذا كان هناك دليلٌ موجب لذلك كما إذا امتنع أخذُ النص على ظاهره، فالأصلُ الأخذُ بالظاهر.

هذه الآيات من سورة القيامة، وقد اختلف فيها أهل التأويل؛ كما قال الإمام الطبري[1]، ورُوي عن عكرمة وإسماعيل بن أبي خالد: أي: تنظر إلى ربها نظراً.

ورَوى بسنده عن الحسن قال: حسنة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر إلى الخالق، وحُقَّ لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق.

وروى عن عطية العوفي، في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، قال: هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصرُه محيطٌ بهم، فذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وروى الإمام الطبري بسنده عن مجاهد، عن ابن عمر، قال: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لَـمن ينظر إلى مُلكه وسُرُرِه وخدمِه مسيرةَ ألف سنة، يرى أقصاه كما يرى أدناه، وإن أرفع أهل الجنة منزلة لَـمن ينظر إلى وجه الله بُكرةً وعشية».

---

(١) ينظر: «تفسير الطبري» (٢٤: ٧١).

وروى عن أبي الصهباء الموصلي، قال: «إن أدنى أهل الجنة منزلة، من يرى سرره وخدمه ومُلكَهُ في مسيرة ألف سنة، فيرى أقصاه كما يرى أدناه وإن أفضلهم منزلة، من ينظر إلى وجه الله غدوةً وعشية».

وذكر الإمام الطبري أن آخرين قد خالفوا في ذلك فقال: «وقال آخرون: بل معنى ذلك: أنها تنتظر الثواب من ربها. وروى ذلك بسنده عن منصور، عن مجاهد، قال: كان أناس يقولون في حديث، «فيرون ربهم» فقلت لمجاهد: إن ناساً يقولون: إنه يُرَى، قال: يَرى ولا يراه شيء».

ثم قال الإمام الطبري: «وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب: القولُ الذي ذكرناه عن الحسن وعكرِمة، من أن معنى ذلك: تنظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ».

ثم شرع في ذكر الروايات الدالّة على ذلك، من ذلك ما رواه بسنده، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أدنى أهل الجنة منزلةً لَـمَن ينظر في مُلكه ألفَي سنةٍ» قال: «وإنّ أفضلَهم منزلةً لَـمَن ينظرُ في وجه الله كلَّ يوم مرّتَينِ» قال: ثم تلا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، قال: بالبياض والصفاء، قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر كلّ يوم في وجه الله عزّ وجلّ».

وروى عنه أيضاً عن ابن عمر، قال: «إن أدنى أهل الجنة منزلةً لَـمن ينظر إلى مُلكه وسُرُره وخدمه مسيرةَ ألف سنة، يرى أقصاهُ كما يرى أدناه، وإن أرفعَ أهل الجنة منزلةً لـمن ينظر إلى وجه الله بُكرة وعشية».

وروى هذا الحديث أيضاً الترمذي عن ابن عمر، ثم قال: ثم قرأ رسول الله ﷺ ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] قال أبو عيسى: وقد رُوي هذا الحديث عن غير وجه عن إسرائيل عن ثوير عن بن عمر مرفوع ورواه عبد الملك بن أبجر عن ثوير عن بن عمر موقوف.

وروى عبيد الله الأشجعي عن سفيان عن ثوير عن مجاهد عن بن عمر قوله ولم يرفعه حدثنا بذلك أبو كريب محمد بن العلاء حدثنا عبيد الله الأشجعي عن سفيان عن ثوير عن مجاهد عن بن عمر نحوه ولم يرفعه. اهـ[1]. والحديث ضعيفٌ من جهة ثوير ابن أبي فاختة.

وروى الطبري عن أبي الصهباء الموصلي، قال: «إن أدنى أهل الجنة منـزلةً، من يرى سُرره وخدمه ومُلكَهُ في مسيرة ألف سنة، فيرى أقصاه كما يرى أدناه، وإن أفضلهم منزلة، من ينظر إلى وجه الله غدوة وعشية».

قال العلامة كمال الدين البياضي الحنفي:

«قال في «شرح الوصية والفقه الأكبر»: (ولقاء الله تعالى) أي: كونه مرئياً (لأهل الجنة) زيادةً في إكرامهم فيها (حقٌّ) أي: ثابتٌ بالدلائل القطعيات من بينات الآيات، ومشهورات الروايات، واقع (بلا كيفية) أي: ملابساً؛ لعدم الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض؛ لـما سيأتي من البيان (ولا تشبيهَ) له تعالى بشيء من المخلوقات (ولا جهة) له ولا تحيُّز في شيء من الجهات، وفيه إشارات:

الأولى: أنه تعالى يُرى بلا تشبيهٍ لعباده في الجنة بخلقِ قوة الإدراك في الباصرة من غير تحيُّز ومقابلة ولا مواجهة ولا مسامتة.

الثانية: إمكان ذلك وثبوته بالآيات والأحاديث المشهورة، وإليه أشار بـ«الحقّ» في مقام الاستـدلال، وهي كثيرة، منها: قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ﴾ [يونس: ٢٦].

---

(١) «فتح الباري» (٨: ٦١٠).

روى أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «الحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الله تعالى».

ومنها: ما رواه عبدالله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إن أكرم أهل الجنة على الله من ينظر إلى وجهه غُدوةً وعشيّة»، ثم قرأ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وغير ذلك كما سيأتي.

الثالثة: الرد على فرق المبتدعة كالمشبهة والكرامية النافية للرؤية بلا مكان ولا جهة، والمعتزلة والنجارية والخوارج النافية لمطلق الرؤية، ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التامّ العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة أو اتصال الشعاع، أو حالة مستلزمة لذلك.

بل النزاع في أنّا إذا نظرنا إلى البدر، فلنا حالة إدراكيةٌ نسميها «الرؤية» مغايرة لما إذا أغمضنا العين وإن كان ذلك انكشافاً جلياً، فهل يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى تلك الحالة وإن لم يكن هناك مقابلة؛ كما في «شرح المقاصد» وغيره.

وإليه أشار بقوله: «يراه المؤمنون وهم في الجنة دون المرئي تعالى (بأعين رؤوسهم) لا ببصائرهم فقط لعدم النزاع فيه».

الرابعة: أن المراد بنفي الكيفية والجهة: خلوّ تلك الرؤية عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض مع سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يمكن رؤيته من المقابلة والعدم القرب القريب والبعد البعيد، واللطافة والحجاب، لا بمعنى: خلوّ المقابلة أو الرائي والمرئيّ عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعلٌ من أفعال العباد أو كسبٌ من أكسابه، فبالضرورة يكون واقعاً بصفة من الصفات، وكذا المرئي بحاسّة العين لا بد أن يكون له حالٌ أو كيفية من الكيفيات؛ كما في «شرح المقاصد»، وإليه أشار بالاكتفاء بقوله فيه: ولا يكون بينه وبين

خلقه مسافة ولا قرب ولا بعد ولاحجاب ولا مقابلة، فإن تلك الشروط مبنية على الاستقراء، ولا يقاس أمر الآخرة بأمر الدنيا؛ كما في التعديل.

فأشار بإضافة اللقاء إليه تعالى، والبيان بما بعده إلى أن المراد من الرؤية: أن يحصل انكشاف للعباد بالنسبة إلى ذاته المخصوصة سبحانه، ويجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء.

والانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف؛ فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز، وجب أن يكون الانكشافُ كذلك، وإن كان المكشوف منزَّهاً عن الجهة والحيّز وجب أن يكون انكشافُه منزهاً عن الحيز والجهة؛ كما في «الأربعين» للرازي.

هذا والآية الأولى تدل على إمكان رؤيته، وذلك أن موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام طلب الرؤية ولم يكن عابثاً ولا جاهلاً، والله علقها على استقرار الجبل، وهو ممكنٌ في نفسه.

وما يقال على الأول: إنه إنما طلب العلمَ الضروري، أو رؤيةَ آية، ولو سُـلّم، فلقومه، ولزيادة الطمأنينة بتعاضد العقل والسمع، ولم سُلم، فالجهل بمسألة الرؤية لا يخل بالمعرفة، فـقد ردّ بأن ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نفيٌ للرؤية لا للعلم، أو رؤية الآية، كيفَ والعلم حاصل؟ والآيات كثيرة، والحاصلُ منها حينئذ إنما هو على تقديرِ الاندكاك دون الاستقرار.

والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بـ﴿إِلَىٰ﴾ نصٌّ في معناها.

والقومُ إما مصدّقون لـموسى عليه الصلاة والسلام؛ فيكفيهم إخبارُه بامتـناع الرؤية، أو لا؛ فلا يفيد حكايته عن الله تعالى، ولا يليقُ بالنبي ﷺ تأخيرُ ردّ الباطل؛ كما في طلب جعل الإله، ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل في الإلهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة.

وعلى الثاني: أن المعلَّق عليه استقرارُ الجبل عقيبَ النظر، وهو حالة اندكاك يستحيل معها الاستقرار، ورُدَّ بأنه ممكنٌ ضرورةً، وإن لم يقع؛ ليلزم وقوعُ الرؤية، وإنما المستحيلُ اجتماعُهما.

والآيات الأُخرُ تدل على وقوع الرؤية؛ إذ النظر الموصولُ بـ﴿إِلَىٰ﴾ إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز متعيِّن فيها، وكذا «اللقاء» بشهادة العقل والنقل والاستعمال والعرف.

وما يقال: إن «النظر» قد يكون بمعنى الانتظار، و«إلى» قد تكون اسماً بمعنى النعمة! والنظر قد يتصف بما لا يتصف به الرؤية كالشدة والازورار، ونحوهما، وقد يُوجد بدونهما مثل: «نظرتُ إلى الهلال فلم أره»، وتقدير «إلى ثواب ربها» احتمالٌ ظاهر منقول، فقد رُدَّ بأن الانتظار لا يلائم سَوقَ الآية، ولا يليق بدار الثواب، وكونُ ﴿إِلَىٰ﴾ هاهنا حرفاً ظاهرٌ لم يعدِلْ عنه السلف.

وجعل النظر الموصول بـ﴿إِلَىٰ﴾ للانتظار تعسُّف، وكذا العدولُ عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحذف بلا قرينة معيِّنةٍ؛ كما في «المقاصد».

وأما الأحاديث المشهورة الدالّة على وقوع الرؤية، فكثيرة أشهرها ما ذكره حيث (قال في رواية القاضي) ابن عبد الباقي (الأنصاري و) ابن عبد الله بن خسرو (البلخي) والقاضي أبي زكريا موسى (الحصكفي: حدثني إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي زكريا البجلي) التابعي الجليل، روى عن العشرة المبشرة (عن جرير بن عبد الله عن النبي ﷺ، أنه قال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلةَ البدر لا تَضَامُّونَ في رُؤيتِهِ») بفتح أوله وتشديد الميم وحذف إحدى التاءين: أي: لا ينضم بعضُكم إلى بعض في وقت النظر؛ لِـما ينوبه من المشقة بسبب الإشكال والاختفاء.

وفي روايةٍ: بضمّ أوله وتخفيف الميم من الضيم: «تُضامُونَ»، أي: لا يلحقُكم في

رؤيته ضيمٌ ومشقّة، ويعضدها روايةُ «لا تضارون» من المضارّة بمعنى المضايقة، أي: لا تضايقون في الرؤية غيرَكم بحيث تُلحقون الضررَ بهم، بل يرى كلُّ أحد كما ينبغي، ففيه كشفٌ عن وجهِ تشبيه الرؤية، وأنها تقعُ على الانكشاف التامّ، ودفعٌ لإيهام تشبيه المرئي بالمرئي في المقام، وهو حديث مشهورٌ روى القدْرَ المشترَكَ منه سبعة وعشرون صحابياً: رواه أمير المؤمنين أبو بكر الصديق، وعلي، وعبدالله بن عمر، وابن مسعود، وابن عباس وأُبيُّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وجرير بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وأبو موسى الأشعري، وأبو رزين لقيط العقيلي، وجنادة بن أبي أُميَّة، وأنس ابن مالك، وصهيب بن سنان، وحذيفة بن اليمان، وعمار بن ياسر، وأبو أمامة الباهلي، وأبو بريدة وثوبان وعبد الله بن حارث الزبيدي، وعبادة بن الصامت، وفضالة بن عبيد، وبريدة، وعمارة بن رويبة الثقفي، وعدي بن حاتم الطائي؛ رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، كما في شروح «البخاري»، وروى منهم ثمانيةٌ وعشرون شيخاً بأكثر من ستين طريقاً.

ولـما كان الأصوب في هذه المسألة: أن يتمسك بالدلائل السمعية؛ لكونها أسرع في إلزام المبتدعة، ثم معارضةُ شُبههم بالأدلة العقلية؛ كما ذكره أبو منصور الماتريدي، واختاره محقّقو الأشاعرة، أشار الإمامُ في المقام إلى ما يثبت به المرام، من الدلائل السمعية، وأشار إلى دفع شبه المبتدعة، معارضةً بمـا ثبت مما حالُه حال الرؤية في القرب والإقبال والمجاورة، أو ردّاً للمختلف إلى المختلف، فإنه الطريقة المسلوكة للسلف؛ دفعاً لِـما تمسك به المخالفون»[1]، وشرع بعد ذلك في إيراد به الردود على المخالفين.

وقال الإمام السمرقندي في «الصحائف»:

«اتفق أهلُ السنة على جواز رؤية الله تعالى منزَّهاً عن المسامتة والمحاذاة والمكان

---

(١) «إشارات المرام من عبارات الإمام»، ص٢٠١ وما بعدها.

خلافاً لجميع الفرق، والمشبهة والكرامية ـ وإن جوّزوا رؤية الله تعالى ـ لكنهم إنما جوّزوا لاعتقاد كونه تعالى في المكان والجهة، وأما بتقدير أن يكون تعالى منزَّهاً عن المكان والجهة، فيُحيلون رؤيته.

وهذا البحث مما ليس للعقل استقلالٌ في إثباته، وغاية سعينا ليست إلا بيان الجواز وهذا القدر كافٍ هاهنا؛ إذ هو مع قول الصادق يُفيد الغرضَ، ويُبطل قولَ المنكرين؛ لأنهم يحيلونها.

وبيانه: أنَّا قد بينا ـ في بحث الإدراكات ـ أن إدراك الجزئي قد يكون بأن يُدرك مثاله ويستدلّ بذلك المثال عليه، وهو التخيـل، والتوهم، ويجوز فيها غيبوبة المدرك، وقد يكون بأن يدرك نفسه بدون توسُّط المثال، ويجب أن يكون المدرك حاضراً، ولذلك يُسمّى مشاهدة؛ فالمشاهدة: هي إدراك نفس الموجود، فمن حصل له هذا النوعُ من الإدراك؛ سواء كان بالحاسة أو لا؛ يتحقق له المشاهدةُ ضرورة.

وإذا عرفت ذلك فنقول:

قد بيَّـنَّا في الصحيفة الخامسة أن الله تعالى كاملُ العلم، تامُّ الإدراك، لا يعزُب عن عنه شيء، فيكون مدرِكاً للأشياء بأعيانها لامتناع التخيُّل والتوهُّم عليه، وهويته الموجودة ليست غائبة عنه فيكون مدرِكاً لنفس هويته الموجوده بدون توسُّط المثال، وإذا أدركها بدون التوسط تكون هويتـه الموجودة مشاهدةً له، فجاز على هويته المجردة من الأين والكيف أن تكون مشاهدة، فعلم أن هويته الموجودة قابلة للرؤية، فلم يبعُد أن يخلق الله تعالى قوةَ هذا الإدراك في الباصرة بعد البعث، فجاز أن يُرى إذا تجلّى من غير تشبيه، ولا تكييفٍ، ولا محاذاة، ولا مسامتة»[1].

وهذا الكلام على اختصاره عظيمُ الفائدة، كافٍ في هذا المقام.

---

(١) «الصحائف» للسمرقندي، ص٣٦٢.

مناقشة كلام السقاف: وقد مشى السقاف ـ كعادته ـ على القدح في أصول أهل السنة، ومحاولة التشكيك بل إبطال قواعدهم، مرجحاً قواعد المعتزلة والإباضية والشيعة على طريقته في التلفيق بعد أن زاغ عن الصواب.

ولذلك لم يترك فرصة إلا وانتهزها في الرد على قول أهل السنة، ومحاولة بيان أنهم لم يُجمعوا بل اختلفوا، يحاول بإثبات الخلاف أن يقول: إنه لا يلزمه مخالفة أهل السنة إذا اختار أحد الأقوال التي اختلفوا عليها، ونسي أنه قبل أن ينقش كان ينبغي أن يُثبت العرش أولاً، فكان ينبغي أن يُثبت وجودَ خلاف بين أهل السنة بما لا يحتمل القدح، ثم بعد ذلك، فعليه أن يثبت أن هذا الخلاف له وجهٌ من النظر، ولا يخرج عن قواعد الشريعة، فإن ثبت ذلك، فله أن يقول بما يراه راجحاً، فهذا بينه وبين ربه، ولكنه ـ كعادته ـ كان مستعجلاً لم يتسنَّ له إثباتُ ما يتوقف عليه مخالفة أهل السنة.

فلنناقش قولَه لنرى مدى صحة بنائه من عدمه، يقول السقاف:

«وأما في الآخرة فذهب جمهور أهل السنة إلى إثبات رؤية الله تعالى للمؤمنين واحتجوا بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وبقوله تعالى عن الكافرين: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وحديث: «إنكم سترون ربكم كما ترون البدر»، وفي رواية: «كما ترون الشمس في رابعة النهار ليس دونها سحاب»، وهو في البخاري ومسلم»[١].

قال: «وخالفهم في ذلك جماعةٌ من أهل السنة والجماعة وغيرِهم[٢]؛ كالسيدة

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص ٥٨٤.

(٢) لا نعرف ما الذي أراده بقوله «وغيرهم» هنا، هل أراد أن السيدة عائشة ليست من أهل السنة، أم أراد أن غير أهل السنة كالمعتزلة والشيعة خالفوا ما زعم أنه مجرد جمهور أهل السنة ووافقوا الأقلين، والظاهر: أنه أراد الاحتمال الثاني، مع ركاكة عبارته وإيهامها كما ترى.

عائشة[١] ـ رضي الله عنها ـ واحتجت بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ومجاهد، وأبي صالح السمان، وعكرمة، وغيرهم، وكذا المعتزلة والإباضية والزيدية»[٢].

سبق أن ناقشنا الروايات التي وردت عن السيدة عائشة، وبيّـنّا أنها ليست دليلاً تاماً على أنها تنكر إمكان الرؤية، بل يحتمل أنها أنكرت حصولَ الرؤية لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام في الدنيا، فإن بقي هذا الاحتمال، فلا يصحّ للسقاف أن يحتج بقولها معتبراً إياه مخالفاً لقول أهل السنة.

فقوله: «خالفهم في ذلك جماعة من أهل السنة والجماعة كالسيدة عائشة» لا يجوز إطلاقُه هكذا؛ لأن صياغة الروايات الكثيرة التي وردت عن السيدة عائشة في ذلك المقام لا تدلّ على أنها أرادت ـ بالضرورة ـ نفيَ أصل الرؤية مطلقاً، ولو قلنا تنزُّلاً: إنها أرادت نفي الرؤية مطلقاً، ألم يرد روايات عن الرسول ﷺ يقول فيها: «سترون ربكم»، المفيد ـ فضلاً عن إمكان الرؤية ـ وقوعها في الآخرة؟ فكيف يجوز لنا حملُ كلام عائشة رضي الله عنها على خلاف ما ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام؟ فظاهر الكلام: أن السيدة عائشة لم تُرِدْ إثباتَ استحالة الرؤية بل أرادَت نفي وقوع الرؤية للنبي في الدنيا، وإلا فحديثُ الرؤية مشهور، ولو كانت تنكر الرؤيةَ مطلقاً لأنكرت هذه الأحاديث صراحةً، كما أنكرها السقاف والشيعة والإباضية والمعتزلة، فزعمَ هؤلاء أن هذه الأحاديث من الإسرائيليات التي اندسّت إلى المسلمين[٣].

---

(١) يشير إلى الرواية التي وردت عنها حين قيل لها: إن محمداً رأى ربه، فقالت: من قال إن محمداً رأى ربه فقد أكبر الفريةَ على الله.

(٢) «شرح الطحاوية» للسقاف ص ٥٨٤.

(٣) وقد بينت ذلك كله في رسالة الرؤية التي ناقشت فيها أقوال الفرق المخالفة.

فالمقصود: أن إدراج السيدة عائشة مع الذين أنكروا أصل الرؤية، يحتاج إلى تحقيق لا قِبلَ للسقاف بدليل عليه، فلا يصحُّ سياقته هكذا.

قول مجاهد في الرؤية:

مجاهدٌ أحد علماء التابعين، فلنبين الآن ما دار على قول مجاهد:

وقد ذكر الإمامُ الطبري أقوال المتقدمين في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، فذكر ما حاصله: أن أهل التأويل اختلفوا فيها، فقال بعضهم: معنى ذلك: أنها تنظر إلى ربها، ونسب ذلك إلى عكرمة أنه قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: تنظر إلى ربها نظراً، وعن عكرمة وإسماعيل بن أبي خالد وأشياخ من أهل الكوفة قال: تنظر إلى ربها نظراً، وعن الحسن في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ قال: حسنة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: تنظر إلى الخالق وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق، وعن عطية العوفي في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، قال: هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصرُه محيطٌ بهم، فذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

وذكر أن آخرين قالوا: بل معنى ذلك: أنها تنتظر الثواب من ربها، ونسب ذلك إلى مجاهد فقد قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: **تنتظر منه الثواب**، وعن مجاهد أيضاً قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ **تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شيء**، وعنه أيضاً قال: تنتظر رزقه وفضله، وروى بسنده: عن منصور: عن مجاهد قال: كان أناس يقولون في حديث: «فيرون ربهم»، فقلت لمجاهد إن ناساً يقولون: إنه يُرى قال: **يَرى ولا يراه شيء**. وعن مجاهد في قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر من ربها ما أمر لها.

ونسب الطبريُّ إلى أبي صالح في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب.

ثم قال الإمام الطبري: «وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القولُ الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة؛ من أن معنى ذلك: تنظر إلى خالقها.

وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ:

حدثني علي بن الحسين بن أبجر قال: ثنا مصعب بن المقدام قال: ثنا إسرائيل بن يونس: عن ثوير: عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألفي سنة» قال: «وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه الله كل يوم مرتين» قال ثم تلا: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: بالبياض والصفاء، قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر كل يوم في وجه الله عز وجل»[1].

أقول: هذه الكلمات من مجاهد «يرى ولا يراه شيء»، وقوله: «تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شيءٌ»، تدلُّ بظاهرها على أنه ينفي إمكانَ رؤية الله تعالى مطلقاً، ولذلك اشتُهر نسبة هذا القول ـ أي: نفي الرؤية ـ إليه، ولكن لا شكَّ أن مجاهداً قال ذلك اجتهاداً منه، لا عن روايةٍ كما ترى، ولذلك لم يوافق العلماءُ على قوله، بل ردّوه عليه، ونقدوه دراية أيضاً كما ترى! ولذلك ترى أن الطبري رجّح خلافَ قول مجاهد اعتماداً على الحديث الظاهر في إثبات الرؤية.

وعلق ابن كثير على قول مجاهد فقال:

«﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنتظر الثواب من ربها.

رواه ابن جرير من غير وجه عن مجاهد، وكذا قال أبو صالح أيضاً، فقد أبعد هذا الناظر النجعةَ وأبطل فيما ذهب إليه، وأين هو من قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾. قال الشافعي رحمه الله تعالى: ما حجب الفجّار إلا وقد علم أن الأبرار يرونه عز وجل.

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، (٢٩: ١٢٠).

ثم قد تواترت الأخبارُ عن رسول الله ﷺ بما دلّ عليه سياق الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾:

قال ابن جرير: حدثنا محمد بن إسماعيل البخاري: حدثنا آدم: حدثنا المبارك: عن الحسن ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ قال: حسنة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: تنظر إلى الخالق، وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق»[1].

وكذلك اعترض عليه ابن عادل من جهة اللغة، وضعّفه فقال:

«وقال الأزهري: إن قول مجاهد: «تنتظر ثواب ربها» خطأ؛ لأنه لا يقال: «نظر إلى كذا» بمعنى «الانتظار»، وإن قول القائل: «نظرت إلى فلان» ليس إلا رؤية عين؛ كذا تقوله العرب؛ لأنهم يقولون: «نظرت إليه» إذا أرادوا نظر العين، فإذا أرادوا الانتظار قالوا: «نظرته»؛ قال:

فإنَّكُما إنْ تنظُرا ليَ ساعةً مِنَ الدَّهرِ تَنْفعْني لدى أمِّ جُندُبِ

لـما أرادوا الانتظار، قال: «تنظراني».

وإذا أرادوا نظر العين قالوا: «نظرت إليه»؛ قال الشاعر:

نَظَرْتُ إليْها والنُّجُومُ كأنَّها مَصابيحُ رُهبانٍ تُشَبُّ لِقفّالِ

وقال آخر:

نَظَرْتُ إليْها بالمُحَصَّبِ من مِنى»[2]

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (٧٧٤هـ)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠١، (٤: ٤٥١).

(٢) «اللباب في علوم الكتاب»، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي(بعد ٨٨٠ هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت: لبنان ـ ١٤١٩ هـ –١٩٩٨م، ط١، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، (١٩: ٥٦٤).

وكذلك انتقده القرطبيُّ فقال:

«قال الثعلبي: وقول مجاهد: إنها بمعنى: تنتظر الثواب من ربها ولا يراه شيء من خلقه، فتأويل مدخول؛ لأن العربَ إذا أرادت بالنظر الانتظارَ قالوا: «نظرته»؛ كما قال تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ ﴾ [الزخرف: ٦٦]، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]، ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً ﴾ [يس: ٤٩]، وإذا أرادت به التفكر والتدبر قالوا: «نظرت فيه»، فأما إذا كان النظر مقروناً بذكر «إلى» وذكر «الوجه» فلا يكون إلا بمعنى: الرؤية والعيان.

وقال الأزهري: إن قول مجاهد: «تنتظر ثواب ربها» خطأ؛ لأنه لا يقال: «نظر إلى كذا» بمعنى «الانتظار»، وإن قول القائل: «نظرت إلى فلان» ليس إلا رؤية عين، كذلك تقوله العرب؛ لأنهم يقولون: «نظرت إليه» إذا أرادوا نظر العين، فإذا أرادوا الانتظار قالوا: «نظرته» قال:

فإنَّكُما إنْ تنظُرا ليَ ساعةً ... مِنَ الدَّهرِ تَنْفعْني لدى أمِّ جُندُبِ

لما أراد الانتظار قال: «تنظراني» ولم يقل: «تنظران إليّ»، وإذا أرادوا نظر العين قالوا: «نظرت إليه» قال:

نَظَرْتُ إليْها والنُّجُومُ كأنَّها ... مَصابيحُ رُهبانٍ تُشَبُّ لِقفّالِ

وقال آخر:

نَظَرْتُ إليْها بالمُحَصَّبِ من مِنى ... ولي نظرٌ لولا التحرُّجُ عارمُ

وقال آخر:

إني إليك لِما وعدتَ لناظرٌ ... نظرَ الفقير إلى الغنيّ الموسِرِ

أي: إني أنظر إليك بذلٍّ؛ لأن نظر الذل والخضوع أرقُّ لقلب المسؤول.

فأما ما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾، فإنما ذلك في الدنيا، وقد مضى القول فيه في موضعه مستوفىً»[1].

وقد يبدو للناظر مما نقله ابن عطية عن مجاهد أنه لا يريد نفي الرؤية؛ قال ابن عطية:

«وقال مجاهد وغيره: إن الله عـز وجل قال لموسى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولكن سأتجلى للجبل الذي هو أقوى منك وأشد ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ﴾ وأطاق الصبر لهيبتي، فستمكنك أنت رؤيتي»[2].

ولكن ظاهرُ كلام مجاهد ـ فيما نقله عنه الطبري ـ غيرُ ذلك.

قول آخر غريب لمجاهد:

وقد نُقل عن مجاهد قول آخرُ غريب ذكره الطبري أيضاً فيما نقله عنه في «تفسيره»، وهو قوله: إن الشفاعة العظمة لسيدنا محمد أن يقعده الله تعالى معه على العرش.

فلما ذكر الإمام الطبريُّ أن الشفاعة: هي المقام المحمود عند أهل العلم، وقال:

«وكان أهل العلم يرون أنه المقام المحمود الذي قال الله تبارك وتعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] شفاعة يوم القيامة»[3]، شرع في بيان قول مجاهد في ذلك فقال:

«وقال آخرون: بل ذلك المقامُ المحمود الذي وعد الله نبيه أن يبعثه إياه: هو أن يقاعده معه على عرشه.

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)، دار الشعب ـ القاهرة (١٩: ١٠٩).

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» (٢: ٤٥٠).

(٣) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (١٥: ١٤٦).

ذكرُ من قال ذلك: حدثنا عبّاد بن يعقوب الأسدي قال: ثنا ابن فضيل: عن ليث: عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ قال: يُجلسه معه على عرشه.

وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحّ به الخبرُ عن رسول الله، وذلك ما حدّثنا به أبو كريب قال: ثنا وكيع: عن داود بن يزيد: عن أبيه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ سئل عنها قال: هي الشفاعة»[١]. إلى آخر ما قرّره بالأدلة من صواب ما اختاره.

ولذلك اشتهر عن مجاهد أن له قولين اثنين ندر أن يجتمعا في واحد بعينِه، الأول: نفي الرؤية، والثاني: أن رسول الله عليه الصلاة والسلام يُقعده الله تعالى معه على العرش.

قول أبي صالح السمان:

وهو أحد الرواة عن ابن عباس وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وغيرهم من الصحابة، وهو الزيّات، واسمه ذكوان مولى غطفان[٢] توفي في سنة إحدى ومئة بالمدينة، وهو من الثقات.

جاء في «الجرح والتعديل»: «حدثنا عبد الرحمن: أنا عبد الله بن أحمد بن حنبل ـ فيما كتب إليّ ـ قال: قلت لأبي: أبو صالح ذكوان فوق عبد الرحمن بن يعقوب والدِ العلاء؟ فقال: أبو صالح من أجلة الناس وأوثقهم، ومن أصحاب أبي هريرة، وقد شهد الدار ـ يعني: زمن عثمان رضي الله عنه ـ وهو ثقة ثقة.

حدثنا عبد الرحمن: أنا بن أبي خيثمة ـ فيما كتب إليّ ـ قال: سألت يحيى بن معين

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (١٥: ١٤٧).

(٢) «الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (٢٣٠ هـ)، دار صادر ـ بيروت ـ (٥: ٣٠١).

عن أبي صالح الذي يروي عنه الأعمش؟ فقال: اسمه ذكوان السمان، مديني، مولى غطفان، ثقة.

حدثنا عبد الرحمن قال: سمعت أبي يقول: أبو صالح ذكوان، صالح الحديث، يحتج بحديثه.

حدثنا عبد الرحمن قال: سُئل أبو زرعة عن أبي صالح السمان ذكوان؟ فقال: مدينيٌّ ثقة مستقيم الحديث»[١].

وقال الإمام النووي:

«أبو صالح السمان الزيات التابعي، تكرر في «المختصر»، واسمه ذكوان، يقال له: السمان والزيات، كان يجلب السمن والزيت إلى الكوفة، وهو مدني غطفاني، مولى جويرية بنت الأحمس، سمع سعد بن أبي وقاص وابن عمر وابن عباس وجابراً وأبا سعيد وأبا هريرة وأبا عياش الزرقي وعائشة، وسمع جماعة من التابعين»[٢].

فالعلماء العارفون بالرجال لا يذكرون عنه أنه مُنكرٌ للرؤية.

ثم إنه من رواة حديث الرؤية عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري، روى ابنُ ماجه حديثَ الرؤية: حدثنا محمد بن عبد الله بن نُمَيرٍ: ثنا يحيى بن عيسى الرَّمْلي: عن الأعمش: عن أبي صالحٍ: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «تَضامُّونَ في رؤية القمر ليلةَ البدر؟»، قالوا: لا، قال: «فكذلك لا تَضامُّونَ في رؤية ربِّكم يوم القيامةِ»[٣].

---

(١) «الجرح والتعديل»، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي (٣٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٢٧١ - ١٩٥٢، ط١، (٣: ٤٥٠).

(٢) «تهذيب الأسماء واللغات»، محيي الدين بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٩٦، ط١، ت: مكتب البحوث والدراسات، (٢: ٥٢٤).

(٣) أخرجه في «سننه»، باب فيما أنكرت الجهيمة، (١٧٨).

ورواه مرة أخرى قال: حدثنا محمد بن العلاءِ الهَمْداني: ثنا عبد الله بن إدريسَ: عن الأعْمَشِ: عن أبي صالحِ السَّمانِ: عن أبي سعيدٍ قال: قلنا: يا رسولَ الله أنَرى ربَّنا؟ قال «تَضامُّونَ في رُؤيةِ الشمسِ في الظَّهيرةِ في غيرِ سَحابٍ؟»، قُلْنا: لا، قال: «فتَضارُّونَ في رؤية القمرِ ليلةَ البدرِ في غيرِ سحابٍ»؟ قالوا: لا، قال: «إنّكم لا تَضارُّونَ في رؤيتهِ إلا كما تَضارُّونَ في رؤيتهما»(١).

ورواه الإمام الترمذي، ثم قال: «قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ. وهكذا رَوى يحيى بن عيسى الرَّمْلي ـ وغيرُ واحِدٍ ـ عن الأعمشِ: عن أبي صالحٍ: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ.

وروى عبد الله بن إدْريسَ: عن الأعمشِ: عن أبي صالحٍ: عن أبي سَعيدٍ: عن النبي ﷺ.

وحديثُ ابن إدريسَ عن الأعمشِ غيرُ محفوظٍ، وحديثُ أبي صالحٍ: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ أصَحُّ، وهكذا رواهُ سُهَيلُ بن أبي صالحٍ: عن أبيه: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ.

وقد رُوي عن أبي سعيدٍ عن النبي ﷺ من غير هذا الوجهِ مثلُ هذا الحديث، وهو حديثٌ صحيحٌ»(٢).

وبناءً على ذلك؛ فإننا نستبعد أن يكون أبو صالح السمان من مُنكري الرؤية، ولم نجد له إلا ما سبق الإشارة إليه مما رواه عنه الطبري، وهو لا يفيد نفي الرؤية، بل غاية ما يمكن أنه لا يوافق على أن قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يؤول بالنظر، أما أن يقال إنه دالٌّ على نفيه للرؤية، فأمر يحتاج إلى دليل آخر أوضح.

---

(١) أخرجه في «سننه»، باب فيما أنكرت الجهيمة، (١٧٩).

(٢) أخرجه في «سننه»، كتاب صفة الجنة، باب منه، (٢٥٥٤).

قول عكرمة:

وقد نسَب إليه ـ كما رأينا ـ أنه ينكر الرؤية، وعكرمة من التابعين، ولا أعرف من أين أتى بأن عكرمة ينفي الرؤية، خصوصاً أن الإمام الطبري نقل عنه روايات أنه يثبت الرؤية.

قال الإمام الطبري: «عن عكرمة وإسماعيل بن أبي خالد في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تنظر إلى ربها نظراً.

وروى بسنده عن الحسن قال: حسنة ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تنظر إلى الخالق، وحُقّ لها أن تنضر وهي تنظر.

وعن عكرمة في هذه الآية قال: هم ينظرون إلى الله لا تحيط أبصارهم به من عظمته وبصره محيط بهم، فذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾»[1]. ويوجد كلام غير ذلك كثير في التفاسير.

ثم قال: «وغيرهم» أي: هناك من ينكر الرؤية غير هؤلاء الذين ثبت أن أغلبهم ـ إلا مجاهداً ـ لا يوجد دليلٌ واضحٌ على كونهم ينكرون الرؤيـة، بل ثبت أن بعضهم يُثبتها، نعم، قد يكون هناك من نفى الرؤية من أهل السنة، ولكن لا يحتجّ بقوله ما لم يأتِ بدليل.

وأما المعتـزلة والإباضية والزيدية، فهم يُـنكرون الرؤية، وهذا ما نسـلّم به، وحُججُهم دائرة على أن الرؤية تستلزم التشبيه والتجسيم، ولكن مع تفسيرنا للرؤية: بأنها إدراك يخلقه الله تعالى زائدٌ عما حصل في نفوس الخلق يكشف لهم بهذا الإدراك زيادة كشفٍ عن كمـالاته، فلا موجب لنفي هؤلاء للرؤية، إلا محض التحكم؛ لأنهم

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، (٢٤: ٧٢).

إنما أنكروا الرؤية بحجّة استلزامها للتجسيم، وهذا المعنى الذي يقول به أهل السنة، لا يؤدّي إلى ذلك.

قال الطحاوي: (لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلّم لله عز وجل ولرسوله ﷺ، ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالِـمه)

لما أثبت الإمام الطحاوي أصل الرؤية بلا كيف ولا تشبيه، صرّح بأنه لا يجوز لواحد أن يتوهم أنه يرى ربَّه كما يرى بقية الأشياء، فلا يجوز توهُّم الرؤية على نمطٍ معيّن، بأن يقال: إنها تكون مع كون الله تعالى مقابلاً لنا ونحن مقابلين له، فإن هذا هو قول المشبهة والمجسمة، وقد قال به ابن تيمية وادّعى الإجماع على ذلك، بل ادّعى أن هذا هو قول السلف والخلف من العلماء، وما هو إلا قول المبتدعة من المجسمة وغيرهم.

فالحاصل إذن: أنه يجب علينا الإيمـان بالرؤية، ولكن لا يجوز لنا الخوض فيها وتشبيهُها برؤية الأمور المخلوقة، فلا يجوز الركون إلى أوهامنا وأهوائنا في مثل ذلك الأمر، والواجب في ذلك كله: أنه يجب التسليم لله تعالى، وردُّ علم حقيقة ذلك إليه عز وجل.

والاستسلام لله تعالى لم تطبقه إلا أهل السنة والجماعة؛ فإن المشبّهة لـما قالوا: إننا لا نرى أحداً إلا إذا كان في جهة وحيز، واعتقدوا أننا نرى الله تعالى، قالوا بعد ذلك: إنه تعالى يجب أن يكون في جهة وحيز؛ فهم لم يسلّموا لله تعالى في هذا الأمر.

وكذلك المعتزلة فإنهم قالوا: إذا كانت رؤية كل واحد من الأمور الموجودة لا تتمُّ إلا بكونه في جهة وحيز، فلا يمكن أن نرى الله تعالى إذن؛ لأنه لا يمكن وجوده في جهة وحيز، فهؤلاء قاسوا الخالقَ على المخلوق فنَفَوُا الرؤية، وأولئك قاسوا الخالقَ على المخلوق فأثبتوا الجهةَ والحيز والمقابلة!

وأما أهل السنة فإنهم قالوا: لـما كان الله تعالى لا يمكن كونُه في جهة ولا حيز، وثبت بالأدلة النقلية وقوعُ الرؤية، فإننا نقول بأنها رؤيةٌ لا في جهة ولا في حيز، فكما يُرى المتحيّز متحيزاً، فكذلك يُرى اللامتحيز لا متحيزاً.

فكل رؤية فهي مناسبة لِـما تكشف عنه، وأما حقيقتها فقد قالوا: إننا يكفينا أن نعرف ثبوتها، وأما حقيقتها، فإننا نترك ذلك إلى عالِـمه عز وجل، ولـما لم نكن نملك الآلاتِ التي تؤهّلنا للخوض في مثل هذه المباحث، فإننا نفوّض العلمَ بحقيقة ذلك كلّه إلى الله تعالى، ونسلّم له فيما أخبرنا.

قال الطحاوي: (ولا يثبُت قدمُ الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام؛ فمن رام علمَ ما حُظر عنه علمُه، ولم يَقنَع بالتسليم فهمُه، حجبَه مرامُه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان)

قال البابرتي: «معناه: إن كل من لم يقنع بالتسليم لما ثبت من الله ورسوله وطلب الوقوف على ما حظر أي حجب عن الخلق علمه كان مرامه أي مطلوبه تحكماً وعدولاً عن موجب الإسلام، فيصير برأيه الباطل محجوباً عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان، فإن من عرف الله بالحكمة والكمال والربوبية، وعرف نفسه بالعجز والجهل والعبودية، يبقى تحت التسليم والتمسك والرضا بما قضى الله، ولا يطلب وجه الحكم من الله، بل يفوض العلم والحكمة إلى العليم الحكيم، فإنه ليس للعبد أن يطلب الاطلاع على أسرار المولى، بل يجب عليه الانقياد له، ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] إذ لو لم يرضَ بالتسليم ويطلب معرفة كنه حكمة الله، وعقله قاصر عن إدراك ذلك يبقى متردداً بين التكذيب والتصديق، ولا إيمان مع التردد، ولا إسلام مع التحكم[1]». اهـ.

---

(١) «شرح البابرتي»، ص٧٠-٧١.

ومن الظاهر أن هذا جري على طريقة الأحناف المختار عند معظمهم، وهي تفويض الأمور لله تعالى في المتشابهات، وهي طريقة عدد لا بأس به من الأشاعرة أيضاً، من المتقدمين والمتأخرين، فضلاً عن كونها الطريقة المشهورة عن أكثر السلف،

ولكن لا يعزب عن الذهن أيضاً أن طريقة التأويل إذا كان الدليل يساعد عليه طريقة معتمدة أيضاً عند أهل السنة من الفريقين، وعليها جماهير الأشاعرة وبعض المتقدمين من السلف كما هو معلوم. والعبرة في ذلك القدرة على معرفة الحكمة أو المعنى المراد لله تعالى بالدليل الظاهر، لا بمجرد التوهم والتقدير الذهني غير المدعوم ببرهان أو دليل ظاهر معتبر.

وعليه فإن من اعتمد طريقة البحث والتنقيب بهذه الشروط، لا يقال عليه: إنه يعترض عى حكمة الله تعالى من طلب التسليم، فالبحث والاعتبار بهذا الشرط موافق لحكمة الله تعالى من التشريع.

وهذه هي إحدى فوائد وجود المتشابهات كما نص عليها المفسرون، وهي حث أهل العلم على محاولة معرفة تأويلها بالأدلة المعتبرة، لينالوا ثوابها، ولتتميز أقدارهم بذلك. فليس كل طلب لمعرفة مراد الشارع وإن خفي دالاً على نفور من التسليم ورفض للإذعان الذي هو أساس الإسلام.

نعم هذا الكلام الذي ذكره البابرتي صحيح تماماً في المعارف التي لا قدرة للبشر على إدراكها ولا على معرفة حقيقتها واقتناصها بعقولهم وبما قدره لهم الرب من ملكات وأسباب، فلا يجوز لهم أن يسعوا إليها لأن سعيهم مع هذه الحال التي هم عليها لا بد أن يتسبب إلى الحيرة والشك والتيه، كما أشار إليه الطحاوي وشرحه البابرتي.

قال الطحاوي: (فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، مُوَسوساً تائهاً شاكّاً [زائغاً(١)]، لا مؤمناً مصدقاً، ولا جاحداً مكذباً)

يتذبذب: أي يتردد بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار.

تائهاً: أي حيران في تيه المعارف التي حارت فيها العقول.

شاكاً: أي فيما يجب عليه تسليمه والقطع به، فإن الشك مناف للعلم ومناف للاعتقاد واليقين، والشارع طلب اليقين والقطع والاطمئنان، فالسعي إلى الشك أو الرضا به مناف لذلك، فلا يكون مطلوباً للشارع، ولكن إذا وقع الشك أو التساؤل في النفس بلا قصد فعلى المؤمن السعي لنفيه عن نفسه بطلب المعرفة أو معرفة قدره فيما يمكن له معرفته أو لا يمكن فيقف عند حده.

زائغاً: أي مائلاً عن الطريق الصواب(٢).

فالشك يمنع الإيمان والتصديق، كما يجعل الإنسان ممتنعاً عن التكذيب والجحود، وهذه الحالة غير مقبولة من المكلفين خصوصاً مع وضوح الأدلة على الحق وقرب اكتسابها.

الوهم: هو الخيال والتصورات، لا يصحُّ لأحد أن يعتقد أن الرؤيةَ تكون بحصول صورة؛ لأن الله ليس بصورة، وهذا إرجاع من الإمام الطحاوي للحديث إلى ما كان بدأ به.

إن الذي يدعي أن الرؤية لله تعالى تكون عن طريق حصول صورتـه فينا بهيئة وكيفية معينة، فإن هذه الرؤية ليست الرؤية التي يصحُّ إثباتها لله تعالى، وهذا هو قول

---

(١) هذه زيادة من نسخة البابرتي.

(٢) اعتمدنا في تعريف هذه الكلمات على شرح البابرتي مع بعض الزيادات.

المشبهة، فإنهم يتوهّمون أن رؤية الله تعالى إنما تكون بتوهُّم صورة وحصول هيئة في نفس الإنسان، وكيف يكون الأمر كذلك، والله تعالى منزَّه عن الكيف والصورة؟!

قال الطحاوي: (ولا يصحُّ الإيمان بالرؤيـة لأهل دار السلام لِـمن اعتبرها منهم بوهم، أو تأوّلها بفهم)

قال البابرتي: «وإنما لا يصحُّ الإيمان بالرؤية لمن اعتبر الرؤية بوهم؛ لأن الوهم إنما يقع على موهوم، هو جزئيٌّ ينطبع صورته في الحواس؛ لأن الوهم يُدرك الجزئيات غيرَ مجردة عن الموادّ، وذلك في حقّ الله تعالى محال، فمن جوّز الرؤية بهذا المعنى، فقد أبطلها ولم يؤمن بها». اهـ(١).

فمن اعتقد أن الله تعالى يُرى بصورة، وظنَّ أن هذا يصحّح كونه مؤمناً بالرؤية، فليعلمْ أن طريقته هذه غير صحيحة؛ لأن الرؤية الثابتة هي الرؤيةُ بلا وهمٍ ولا تخيُّل، فأما الرؤية التي تكون بتخيُّل وتوهم، فليست برؤية.

ومثال هذا: كمن آمن بأكثرَ من إله، واعتقد أن كونه مؤمناً بأكثر من إله يكفيه؛ لأن الإله الواحد داخلٌ فيها، ولكن معلومٌ من الدين بالضرورة أن هذا اعتقاد باطل، فمن خلط عقيدته بأمور باطلة تعود بالنقض لأصلٍ من أصولها، فما يعتقده باطل؛ لأن الله تعالى يجب تنزيهه عن المشابهة للخلق، واعتبارُ الرؤية التي تنبني على إثبات صورة لله تعالى، يُبطل أصل الرؤية، فإن الذي يُرى بصورةٍ غير إله.

وكذلك الوحدانية، فهي ثابتة لله تعالى، فالله تعالى لا يقبل الشركةَ مع غيره، فمن اعتقد أكثر من إله، فلا أحدَ من هؤلاء بإله؛ لأن كلَّ واحد منهم قبِلَ ـ في تصوُّر معتقده ـ اشتراكَه مع غيره.

---

(١) «شرح البابرتي»، ص٧٣.

قوله: (أو تأوّلها بفهم)

وكما كان مذهب المشبهة باطلاً، فإن مذهب من يحاول أن يعين حقيقة الرؤية باطل أيضاً؛ لأن ذلك مما حُجب عن عقل الإنسان، فلا توجد آلاتُ ولا مقدماتُ العلم بذلك عندنا، وما كان كذلك فالأصلُ: أن نتوقف فيه ولا نبادره بأفهامنا؛ لأن ذلك يكون مردُّه إلى الخطأ والضلال.

قال البابرتي: «وإنما لا يصح الإيمان بالرؤية لمن تأولها بفهم؛ لأن الفهم يكون بتأمُّل العقل بحصول ماهيته فيه، وفهمُ المعنى الذي يضاف إلى الربوبية لا سبيلَ للعقل إلى دركه؛ إذ هو محار العقول، تحيّرت في بيداء الألوهية أنظارُ العقل وآراؤه، وأُرتِجَتْ دون إدراكه طرق الفكر وأنحاؤه، فلذلك قال: لا يصح الإيمان بالرؤية إلا بترك التأويل وهماً وفهماً ولزوم التسليم في كيفية الرؤية؛ لأن الربوبية منزَّهة عن الماهية التي يدركها العقل، والكيفية والكمية المدركة بالوهم». اهـ[1].

وتأمل دقة كلامه عندما قال: إن التسليم إنما يكون في كيفية الرؤية، لا في كيفية المرئي، فلا كيف لله تعالى؛ لأنه لا صورةَ له، كما سبق بيانه، أما الرؤيةُ نفسُها فهي أمرٌ حاصل فينا، ولا بدَّ أن يكون له كيفية، فنحن لا نعلم كيفيته، ولا نعلم كيفية حصوله، بل علينا الإيمان والتصديق بوقوعه فقط.

فالمجسّمة إذن قاسوا اللهَ تعالى على المخلوقات، وبناءً عليه فلا يوجد مانعٌ عندهم من أن تكون رؤيةُ الله تعالى كرؤية بعضنا بعضاً، ولكنهم توقّفوا في تعيين هيئة حقيقتها، أما أصل الحقيقة فقالوا: هي عين حقيقة الرؤية الحاصلة في الدنيا من واحد لآخر، فوقعوا في التشبيه، وبذلك يكونون قد أنكروا الرؤيةَ التي يؤمن بها أهل السنة.

---

(١) «شرح البابرتي»، ص٧٣.

وأما المعتزلة، فلما نظروا في قول المجسمة، خالفوهم في النتيجة، ووافقوهم في المقدمة، فقالوا: نعم! لا رؤية إلا بجهة وشعاع وحدٍّ للرائي والمرئي، ولكنهم لا يقولون بالحد على الله تعالى ولا بالجهة له جل شأنه، ويقولون: إن حقيقة الله تعالى مغايرةٌ لحقيقة المخلوقات، فلذلك لزم عندهم نفي الرؤية أصلاً.

فكلٌّ مذهب من هذين أضلَّ جانباً من الحقيقة، وأدركها كاملة مذهب أهل السنة.

فيحض الطحاويُّ على ترك التأويل والمشي مع التفويض، والمقصود بالتفويض هنا: ليس إثباتَ أمر ليس بثابت، ولا توقُّفاً عن إثبات ما هو ثابت، بل يجب الاقتصارُ على ما هو مقطوع به، وتركُ ما عداه مما يتعلّق بالله تعالى له جل شأنه.

والمقصود بالتأويل هاهنا ـ: هو محاولةُ معرفة حقيقة الرؤية، فهذا الأمر غير ممكن؛ لأن متعلَّق الرؤية هو الذاتُ الواجبة الوجود، وعلومنا لا تحيط بها، فطلبُ الوصول إلى ما تؤول إليه، يُفضي إلى الوقوع في الغلط في الله تعالى، وهو مُؤدٍّ إلى الكفر، فكلُّ ما هو متعلق بالذات الإلهية، فيجب علينا تركُ البحث عنه؛ لأننا لا ندرك ذلك كما أوضحنا فيما سبق.

وبعض العلماء قالوا: الرؤيةُ تقع للمؤمنين مرّتين، الأولى: في أرض المحشر، ويُحجب الكافرون، وهذا هو المراد من الآية، وبعضهم قال: لا تقع إلا بعد الدخول في الجنة.

على كل الأحوال؛ سواء كانت في المحشر، أو في الجنة، فكلاهما في الدار الآخرة، والراجح والمشهور عند العلماء: أنه في الجنة، وعلى كلّ الأحوال لا تعارُض مع الآية.

وإنما سُمّيت الجنة بدار السلام؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: ٢٣]، فالسلام: إما أن يكون اسماً لله تعالى، أو يكون مأخوذاً من جهةِ أن الجنة

سالمةٌ عن النقائص والآفات الموجودة في دار الدنيا، وهذا المعنى قريب، ويُبنى عليه ما ورد في بعض الآيات من نحو قوله تعالى: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴾ [الواقعة: ٢٥-٢٦]، ومن نحو تسليم الملائكة على المؤمنين: ﴿ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ ﴾ [الزمر: ٧٣].

قال الطحاوي: (إذ كان تأويل الرؤيـة، وتأويل كل معنى يُضاف إلى الربوبية بترك التأويل ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين)

وفي نسخة متن الطحاوي من شرح البابرتي هنا: «إلا بترك التأويل ولزوم التسليم، وعليه دين الرسل[1]». وجعلها استثناء من قوله: لا يصح الإيمان، بمعنى لا يصح الإيمان إلا بترك التأويل في كيفية الرؤية ولزوم التسليم فيها.

المقصودُ من تأويل الرؤية: هو محاولة إدراك حقيقتها وتفاصيلها، وهذا ليس في قدرة البشر، فإن المرئيَّ ـ وهو الرب تعالى ـ لا نستطيع إدراك حقيقته، فكيف نطمح في إدراك حقيقة رؤيته، ولكن ما نجزم به هو أن الله تعالى يُرى كما يعلم، فإنا عرفنا الله تعالى بلا حدّ ولا جهة وليس في مكان، فكذلك نراه.

فتـرك التأويل ـ أي: تركُ محاولة معرفة حقيقة الله تعالى وحقيقة صفاته ـ مبنيٌّ عندنا على علم بالله، وليس مبنيّـاً على جهلنا به، كما يبنيه المجسّمة، فهم يعتقدون أنه توجد كيفيةٌ لله تعالى وشكلٌ وصورةٌ وحدٌّ وحيّـز، ولكن إدراكهم لم يتعلّق بها، ولم يستطيعوا تحديد صورته، ولذلك يفوّضون ذلك إلى الله تعالى، وهم إذ يفوضون معرفةَ الشكل والهيئة المحدَّدين والصورة المعيَّنة، يُثبتون أصلَ الشكل والصورة والحدّ، فيقعون في التشبيه والتجسيم من حيث يعتقدون إنهم ينزهون الربَّ تعالى.

---

(١) «شرح البابرتي»، ص٧٤.

وقد يخطئ المؤول في الرؤيا فيحملها على الرؤية المعهودة التي لا تحصل عادة إلا بمقابلة الرائي والمرئي مع عدم البعد والقرب المفرطين واتصال شعاع، ويترتب عليه إحالة الرؤية كما فعل المعتـزلة، ولو سكتوا عن زعمهم أن هذا حقيقة الرؤية، وآمنوا بأصلها لما وقعوا في الإنكار كما قرره البابرتي.

قال البابرتي في «شرحه»:

«فالحاصل: أن الطحاوي رحمه الله اختار في المتشابه مذهبَ السلف، وهو تركُ تأويله، وهذا القول هو الراجح عند المحققيـن؛ لأن اللفظ إذا كان له معنىً راجح، ثم دلَّ دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غيرُ مراد؛ علمنا أن المراد: بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة، وترجيحُ البعض على البعض لا يكون إلا بالمرجّحات غير القطعية، فلا يفيد إلا الظنَّ، والعمل في المسألة القطعية بالدليل الظنيّ غيرُ جائز، وفي التأويل يلزم ذلك.

مثلاً: دلَّ الدليـل القطعي على أن الحقيقةَ من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] غير مراد؛ لأنه يمتنع كون الإله في مكان، فصرفُ اللفظ إلى بعض تأويلاته لا يتصوّر بالدليل القطعي، والقول بالظنِّ في ذات الله تعالى وصفاته غيرُ جائز، فتعيّن السكوتُ وتركُ التأويل وتفويضُ تأويله إلى علم الله، مع اعتقادِ أن الظاهرَ غيرُ مراد منه، وكذا حكمُ سائر الآيات المتشابهة». اهـ[١].

ولنا على هذا الكلام تعليق: فأما ما قاله من أن ترك التـأويل هو الراجحُ عند المحقـقين، فليس على إطلاقه، فإنّ مقصوده محقّـقي المذهب الحنفي، فهذا هو القـول المشهور عن الأحنـاف، وعلى ذلك مشى الإمامُ الطحاوي كمـا ترى، فقد نصَّ كبار

---

(١) «شرح البابرتي»، ص٧١.

الأحناف على أن المذهب عندهم تركُ التأويل في المتشابهات، وإنما كان هذا القول ليس على إطلاقه أيضاً؛ لأن كثيراً من العلماء غير الأحناف من أهل السنة اختاروا التأويل؛ كما هو دأب العز ابن عبد السلام، وابن دقيق العيد في الواضحات القريبة، والإمام عبد القاهر البغدادي، والإمام الرازي، والغزالي، والجويني، وغيرهم كثير لا يحصون كثرة، نعم اختار بعضُهم التفويض، وهذا لا يُنكر، ولكن حاصل الكلام: أن العلماء المحقّقين اختلفوا بين طريقتَي التأويل والتفويض، ولم يقفوا على قولٍ واحد كما يُوهِم ظاهر كلامه.

وأما ما ذكره من أن في المجازات كثرةً وترجيحُ بعضها على البعض لا يتمّ إلا بالمرجّحات غير القطعية، فلا يُسلَّم على إطلاقه أيضاً؛ لأن بعض التأويلات قد تكون راجحةً أو مقطوعاً بها عند العلماء، وليس الأمر فيها على التردُّد والشكّ على العموم.

نعم! بعضُها يكون على سبيل الترجيح والظنِّ، ولكن أين الدليل على أن هذه الأمور لا يصح فيها إلا القطع؟ نعم! إذا كانت تتكلم على حقيقة الذات الإلهية يلزم القطع، ولكن إذا كان موضوعها أفعالاً لله تعالى في مخلوقاته فكيف؟ وبعض الآيات التي يُتوهّم أنها تتكلم على الذات والصفات لا علاقة لها بذلك أصلاً.

ولنا أن نقول: إن الكلام ليس في أمر متعلق مباشرة بذات الله تعالى بل بفهم المعنى المراد من اللفظ القرآني بحسب الطاقة البشرية، وليس هو بحثاً في حقيقة ذات الله تعالى أو حقيقة صفاته، فالمسألة هنا: أن هذا النظم القرآني ما المعنى الذي يمكن فهمه منه بحيث لا يكون مخالفاً للصفات الإلهية، ولا يكون خارجاً عن قوانين اللغة العربية، ومن الظاهر أن المسألة بهذا التقدير يمكن اعتماد الظن الراجح فيها المبني على الأدلة المعتبر في التفسير وظهور المعاني القرآنية، كسائر آيات القرآن. وعلى ذلك اختار بعض الأعلام كالإمام العز بن عبد السلام التأويل بدليله الراجح، وعليه كثير من المحققين.

فالخلاصة أن هاتين طريقتين إما التفويض أو التاويل، وكل لها شروطها وأحكامها.

ونضرب مثالاً على ذلك «الاستواء»، فإن بعض الناس يقولون: إن الاستواء هو الجلوس والاستقرار على العرش، ويعتقدون أن العرش مكان لذات الله تعالى، ولكن هذا لا دليل عليه أصلاً، وهو مخالفٌ لِما يجب في تنزيه الله تعالى عن المكان والحدّ والجهة، بل إنّ دلالة الألفاظ في الآية ظاهرةٌ في أن الاستواء فعلٌ فعلَه الله تعالى، والله تعالى لا يفعل أفعالاً تحلُّ بذاته، ولا يتصرّف بنفسه كما يقول المجسمة، فهل يجوز أن يقال في هذه الحال: إن الأصل السكوت وعدمُ الكلام في معنى الآية، ألا يتيح هذا الموقف لأصحاب الفهم المنحرف أن يقولوا ما يشاؤون في هذه الآية وغيرها، فيكونوا سبباً في انحراف أفهام الناس؟

ولذلك فإن أهل السنة قاطبةً أجمعوا على ضرورة صرف الآية عن نحو هذه المعاني التي لا تليق بالله تعالى، وهذا هو المقصود بالتأويل الإجمالي، وهذا الموقف يستلزم ـ بالضرورة ـ أن ننفي عن هذه النصوص دلالتَها على ما يتوهمه بعضُ المنحرفين من مجسّمة وغيرهم، وهذا القدرُ لا خلاف فيه بين أهل السنة.

فيبقى الكلامُ بعد ذلك: هل يقال إن الآية لا دلالةَ لها على معنىً مطلقاً، يعني ألا يدل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢] وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] ونحوها على أي معنى؟ لا أحدَ من أهل السنة يقول بذلك بعد تنزيه الله تعالى عما ذكرنا، فالآيات دالةٌ على معانٍ لا خلاف في دلالتها عليها، فآية الاستواء ـ مثلاً ـ دالة ـ بالضرورة ـ على تدبير الله تعالى للعرش، سواء قيل: بأن الاستواء هو الجلوس، أو قيل بنفي ذلك، فلا أحد من المسلمين يُمكنه أن ينفي دلالة الآية على أن الله تعالى مدبِّر للعالم من العرش إلى الفرش، وكذلك الآيةُ الثانية دالةٌ ـ بالضرورة ـ على أن الله تعالى فوق العباد بقدرته لا شكّ ولا ريب في ذلك؟

ولكن بعض الناس يزعمون أن لله تعالى يدَين هما صفاتُ أعيان لا صفاتُ معانٍ، وأن هذه الآية دالةٌ على وجود هاتَين اليدين لله تعالى، وأهل السنة قاطبةً ينفون هذا المعنى عن الله تعالى، ولكن القدْرَ المتفق عليه بين جميع الناس أن الآية دالةٌ بالضرورة على أن قدرة الله تعالى فوق قدرة البشر، فأهل السنة ـ بعد إجماعهم على نفي ما لا يجوز ولا يليق بالله تعالى، وبعد إثباتهم وجود هذا القدر من المعنى ـ مشوا في طريقين:

الطريق الأول: أنهم قالوا: نقتصر على هذا القدْر من المعنى، ولا نلتفت إلى ما وراءه، ونفوّض العلم بالتفاصيل لله تعالى، وهذا هو المراد بالتفويض.

الطريق الثاني: أنهم قالوا: ما دام ما سوى المعنى الظاهر من الآيات هو المقطوع به، وما دام لا دليل قاطعاً على إثبات اليدين الأعيان، والاستواء الذي هو الجلوس والاستقرار، فضلاً عن كونهما تشبيهاً منافياً للتنزيه الواجب لله تعالى، فلنرجّح أنّ ما ظهر هو الحق، ولنَنفِ ما وراءه من معنىً متوهَّم؛ فإن الأصل: أن الكلام في الذات والصفات لا بدَّ أن يُبنى على أدلة قاطعة، ولا قاطعَ هنا.

ثم إن بعض العلماء توسُطوا بما ظهر لهم من أدلة بين الطريقين، فبعضُهم قد يقول: نثبت أن لله تعالى يدَين ونُثبت الاستواء، ولكن نقول: إن اليدين صفتان لله تعالى أو صفة، كما نقول: إن الوجه والعين صفة، وليست هذه الصفات أعياناً كما يقول المجسمة، بل هي صفاتُ معانٍ، كالقدرة والعلم والإرادة، وهذا لا ينافي التنزيه ولا يوقع في التجسيم والتنزيه، ولكنه موقوف على قوة الدليل، من ظهر له قال به.

وهكذا ظهر عند أهل السنة ثلاثة اتجاهات:

الأول: التفويضُ مع السكوت عما وراء القدْر المقطوع به.

والثاني: التأويل بحمل الآية على معنىً ونفيُ ما وراءه إما قطعاً أو ترجيحاً، وذلك بحسب قوة الدليل.

والثالث: إثباتُ ما نسب لله تعالى صفات مَعانٍ لا صفات أعيان، هذا الاتجاهُ الثالث قد يقال له: الإثبات مع تنزيه الله تعالى عن سمات الحوادث.

وعلى كل الاحتمالات، فلا أحدَ من أهل السنة قائل بأن الآية لا معنى لها مطلقاً، كما يزعمه بعض المشاغبين عليهم.

فبعد العلم بأن الاستواء ـ مثلاً ـ فعلٌ فعله الله تعالى في العرش، كما هو ظاهرُ الآية، قد يحسنُ السكوتُ عن البحث في حقيقة هذا الاستواء: ما هو؟ وما حقيقته؟ وما أثره؟ فإن ذلك قد لا يوجد عليه أدلةٌ قاطعة، فيحسن التفويضُ في هذا المقام، وهو السؤال عن حقيقة الاستواء، فبعد أن عُلم أن الاستواء هو فعلٌ فعله الله تعالى في العرش ـ ولم يفعله بذاته كما يتوهّم المجسمة والمشبهة ـ فإننا نقول: نعم! إنا لا نعلم ما هي حقيقة هذا الفعل القائم بالعرش؛ لأننا لا نعلم حقيقة العرش أصلاً، ولا حقيقة العالم!

فهاهنا يكون محلُّ التفويض، وليس في نفي المكان، ولا في القول بأن ثمة كيفيةً لاستواء الله تعالى، ولا في أن الاستواء هو فعلٌ فعله الله تعالى بذاته؛ كما يدّعي المجسمة، فإن هذا كلّه يجب نفيُه ولا يصحُّ التفويض فيه، ولا دلالةَ من الآيات عليه.

فهذه هي مذاهبُ العلماء في التأويل والتفويض والإثبات موضَحةً بأجلى بيان وأخصره.

وبناءً على ذلك: فإن العلماء عندما يقولون: إن التأويل هو صرفُ اللفظ عن ظاهره لدليل، لا يريدون بالظاهر الظاهرَ بالدليل، بل الظهورَ العرفيّ المتبادرَ بحسب عادة البشر، فإن البشر عندما يستعملون لفظ «اليد» بينهم غالباً ما يريدون: اليد التي هي عضوٌ وعينٌ، وعندما يستعملون «الاستواءَ» في حقّهم يريدون: الجلوس والاستقرار، وعندما يستعملون لفظ «العين» و«الوجه» يريدون: الأعضاء المعروفة للبشر والمخلوقات، فهذا التبادُر تبادُر بحسب العُرف البشري، وبحسب الاستعمال الشائع بين الناس.

فالعلماء إن قالوا بصرف اللفظ عن ظاهره، يريدون بالظاهر: ما يَؤول إلى هذا المعنى، بل إن هذا المعنى من اللازم الانصرافُ عنه إذا استُعمل اللفظُ ذاته لله تعالى، فإن الأصل: أن الألفاظ الدالة على الله تعالى تحمل على ما يليق به، لا تحمل على ما يليق بنا، فإنا إن حملناها على ما يليق بنا وقعنا في التشبيه، فالأصل: أن نصرف اللفظ المستعمل بيننا لمعنىً ملائم للبشر مناسبٍ لهم عن هذا المعنى إذا وجدناه منسوباً لله تعالى، وهذه قاعدةٌ عامة في جميع الألفاظ والأسماء، وليست خاصةً بهذه المواضع.

ولذلك فإنا لا نستغرب أبداً إن سمعنا العلماءَ يقرّرون قاعدة التأويل بعد فهمنا المرادَ من الظهور، ولكنا نستغرب تمامَ الاستغراب عندما نرى المخالفين لأهل السنة يشنّعون عليهم بأنهم يحرّفون الكلم عن مواضعه، وأنهم يُكذّبون كلام الله تعالى، وأنهم ينفون الصفات، وغير ذلك من التشنيعات المبنيّة على محضِ مغالطات، وكان من الواجب على هؤلاء أن يُثبتوا أولاً إرادة ما يزعُمون، ثم يعترضون ما شاؤوا أن يعترضوا، أما أن يكونوا هم المخالفين لقاعدة التنزيه، وأن يكون هم المخالفين لِما يجب اتباعُه عند الكلام عن الإله بلحاظ الأصل المصرَّح به في الكتاب العزيز ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ونفي التشبيه والتمثيل، ثم بعد ذلك يعترضون على أهل الحق الذين اتبعوا السبيلَ الواضح، والقواعدَ القاطعة، فهذا ـ لعمري ـ عينُ الانحراف عن الصواب.

وقد شغّب بعض الناس بما رُوي عن الإمام مالك رحمه الله جواباً لمن سأله عن الاستواء، ونحن هنا نذكر خلاصةَ ما قيل فيها نقلاً عن بعض أئمة المالكية المشاهير، قال الإمام القرافي: «قال رجل لمالك: يا أبا عبد الله، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب، وأراك صاحب بدعة؛ أخرِجوه.

قال ابن أبي زيد الله تعالى: فوق سماواته على عرشه دون أرضه وإنه في كل مكان بعلمه، وقال في «الرسالة»: استوى على عرشه المجيد بذاته، وهذا أقرب للتأويل من الأول، أي: بغير معين، بل بذاته استوى على العرش وغيره، وخص الله تعالى العرش بالاستواء؛ لأنه أعظم أجزاء العالم فيبقى غيرُه بطريق الأولى.

فقال جماعة عن ابن أبي زيد وعن ابن عبد البر وجماعة من المجتهدين: إنهم يعتقدون الجهة لأجل هذه الاطلاقات، وقال بعض الفضلاء: هذا إنما يلزمهم إذا لم يُصرحوا بأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ وبغير ذلك من النصوص النافية للجهة، وإنما قصدُهم إجراءُ النصوص كما جاءت من غير تأويل ويقولون: لها معانٍ لا ندركها، ويقولون: هذا استواء لا يشبه الاستواءات؛ كما أن ذاته لا تشبه الذوات، فكذلك يكون فوق سماواته دون أرضه فوقية لا تُشبه الفوقيات، وهذا أقربُ لمناصب العلماء من القول بالجهة.

ومعنى قول مالك: «الاستواء غير مجهول»: أن عقولنا دالّتُنا على الاستواء اللائق بالله وجلاله وعظمته، وهو الاستيلاء، دون الجلوس ونحوه مما لا يكون إلا في الأجسام.

وقوله: «والكيف غير معقول» معناه: أن ذات الله تعالى لا توصف بها وضعت العربُ له «كيف»، وهو الأحوال المتنقلة والهيئات الجسمية من التربُّع وغيره؛ فلا يُعقل ذلك في حقه تعالى؛ لاستحالته في جهة الربوبية.

وقوله: «والسؤال عنه بدعة» معناه: لم تجر العادة في سيرة السلف بالسؤال عن هذه الأمور المثيرة للأهواء الفاسدة فهو بدعة»[1].

---

(١) «الذخيرة»، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، دار الغرب ـ بيروت ـ ١٩٩٤م، ت: محمد حجي، (١٣: ٢٤٣).

قال الطحاوي: (ومن لم يتوقَّ النفيَ والتَّشبيه، زلَّ ولم يُصِب التنزيه؛ فإن ربَّنا جلّ وعلا موصوفٌ بصفات الوحدانية، منعوتٌ بنعوت الفردانية: ليس في معناه أحدٌ من البرية)

يعلّل الإمام الطحاوي هنا السببَ الذي من أجلِه منعَ التأويل في الذات الإلهية، وهو أنّـا لا نستطيع إدراكَ حقيقة الذات ولا حقيقة الصفات، بل غايةُ ما ندركه هو إدراك أحكامٍ تتعلق بالذات والصفات.

ولذلك من طلب أن يُدرِك ما لا يُدرَك، فإما أن يُدركه على خلاف ما هو عليه، وليس ثَمّ إلا المخلوقات، فيلزمُه التشبيه، وإما أن يعجَز عن إدراكه، فيلزمه النفيُ، أي: نفي الثبوت. والنفي والتشبيه باطلان.

ونقول تمثيلاً على ذلك: بعض الناس يطلبون إدراكَ حقيقة ذات الله تعالى ـ ونحن نعرف أن ذات الله تعالى ثابتة ـ ولكن من طلب إدراكها فإنه يستند إلى مقدمة تقول: كل ما هو موجود يُمكن أن يدرَكَ حقيقته.

فهذا الذي يخوض في ذلك، إما أن يجوّز التشبيه وإما أن يمنعه، فإن جوَّز التشبيه كان الطريق الوحيد أمامه لإدراك ذات الله تعالى هو تشبيهُه بالمخلوقات، فيقع في التشبيه.

وأما من يمنع التشبيه، فإن اعتقد بلزوم إدراك حقيقة الله تعالى، فبعد أن يبذل جهدَه في البحث والنظر، ولا يستطيع إدراكَ ما طلبه، فإن ذلك يستلزم عنده نفيَ الذات؛ لأنها لو كانت موجودةً لأدركها كما يزعم.

وكذلك القول في أيّ صفة من صفاته تعالى.

إذن طلبُ إدراك حقيقة الله تعالى وصفاته يؤدّي إلى التشبيه أو إلى النفي، وكلاهما باطل مخالفٌ لمذهب أهل السنة.

فالمذهب الحقُّ في ذلك: هو تفويض العلم بحقيقة الله تعالى إليه عزَّ اسمه، وتركُ التأويل، أي: تركُ طلبِ حقيقة ما تَؤول إليه الأفهامِ في هذا الموضوع.

ولذلك بنى الإمامُ الطحاوي بحُسن تناسبٍ على هذه المقدمة موضوعاً جديداً، وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه، فنزّهه عن الحدود والأركان والغايات والأركان... إلخ.

قال الطحاوي: (تعالى عن الحدود والغايات)

«تعالى» أي: ارتفع وعلا، بمعنى تنزه. قال في «القاموس»: التعالي الارتفاع. اهـ.

فقول الإمام الطحاوي: «تعالى الله» أي: ارتفع عن أن يكون له حدٌّ وركنٌ وعضوٌ وجهةٌ، فهذا علوٌّ في الرتبة والمعنى، فحقيقة الله تعالى أجلُّ من أن يكون لها ما ذُكر؛ لأن هذه الأمور كلّها صفاتُ نقص وتستلزم الحاجة، والله تعالى ليس بحاجة لأحد غيره، بل كلُّ ما سواه فهم بحاجة له.

الحدود: جمع حدٍّ، وحد الشيء: هو طرفه ونهايته.

قال في «القاموس»: «الحَدُّ: الحاجزُ بينَ شيئَينِ، ومُنتهى الشيء، و- من كلِّ شيءٍ: حِدّتُهُ، و- منكَ: بأسُكَ، ومن الشرابِ: سَورتُـهُ، والدفعُ، والمنعُ، كالحَدِّ، وتأديبُ المُذنبِ بما يمنعه وغيرَهُ عن الذنْب، وما يعتري الإنسانَ من الغضبِ والنَّـزَقِ، كالحِدَّةِ، وقد حدَدتُ عليه أحِدُّ، وتمييزُ الشيء عن الشيء، وداري حديدةُ داره، ومُحادَّتُها: حَدُّها كحَدِّها». اهـ.

وقال الفيومي في «المصباح المنير»: «وحددتُ الدار حدّاً - من باب قتل -: ميّزتُها عن مجاوراتها بذكر نهاياتها، وحددتُه حدّاً: جلدته، والحد - في اللغة -: الفصل والمنع». اهـ.

وأما قوله: «الغايات» فهو جمع غاية، وغاية الشيء: هي منتهاه. قال في «القاموس»: «والغاية: المَدى». اهـ.

وقال الفيومي في «المصباح المنير»: والغاية: المدى، والجمع: غايٌ وغايات، والغاية: الراية والجمع: غايات، وغَيَّيْتُ غاية: بيَّنتُها، وغايتك أن تفعل كذا، أي: نهاية طاقتك أو فعلك». اهـ.

والحاصل ـ كما رأيتَ مما هو مذكور في كتب اللغة ـ أن: حدَّ الشيء: هو طرفه وغايته ونهايته التي تُميزه عن غيره. وهذا ـ كما هو معلوم ـ لا يستلزم أن كلّ ما هو متميز عن غيره فيجب أن يكون له طرف ونهاية وغاية، وحدٌّ، بل كل ما هو محدودٌ فهو متميّز عن غيره، ولا يقال: إن كل ما هو متميز عن غيره فهو محدود، فافهم هذا؛ فإن المجسّمة عندما لم يتنبهوا له وقعوا في التشبيه.

والغاية هي: النهاية، وقد أتى الإمام الطحاوي بهذه الكلمة تفسيراً وتوضيحاً لكلمة «الحد»، وقد رأينا أن معناهما قريب ويؤولان إلى بعضهما البعض.

فقد نبه الإمام الطحاوي إلى ذلك فنفى الحدود عن الله تعالى، ولكنه لم ينف التمايُز، فإنّ تميُّز الله تعالى عن خلقه لا يكون بالحدّ، ولا بالنهاية، ولا بالغاية.

ذلك كان المعنى المفهوم باللغة من الحد والغاية، والله تعالى منزَّه عن ذلك كله؛ لِـما يترتب عليه من احتياج، ولعدم وروده في الشريعة، بل لورود ما ينفيه وينافيه فيها، ولورود أقوالِ كثير من السلف في نفي الحدّ والغاية عنه جل شأنه. والذين أثبتوا له تعالى الحدَّ والغايةَ هم المجسّمة والمشبهة، وأما أهلُ السنة فقد نفوا عنه ذلك نفياً قاطعاً.

لقد مرَّ سابقاً: أن الله تعالى لا يُشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، ومعلوم: أن كلّ موجود سوى الله تعالى فهو محدود، كالسماء والأرض كل منهما محدودة ولها نهاياتٌ ومقاديرُ.

فإذا كان الله تعالى له حدٌّ؛ فإنه يكون مثل المخلوقات، وكيف يكون ذلك صحيحاً، وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾.

وأيضاً: فإن الحدَّ صفة نقص، فإنه من المعلوم أنّ غير المحدود أقوى من المحدود، وتفصيلُ ذلك: أن الحدَّ إما أن يكون من قبيل المكان أو الزمان.

ومعنى الحد المكاني: هو إحاطة المكان بالذات، ومعلوم: أن الذات إذا كانت محاطةً بالحد المكاني؛ فإنّ قُدرتَها تكون محدودةً بالحد المكاني الثابت لها، فالحدُّ المكاني صفة نقص إذن.

وأما الزمان؛ فإن الذات إذا كانت محدودة بالزمان، فإنها تنعدم خارجَ هذا الحد الزماني، فالحد الزماني مقيِّد لها ومحدِّد لوجودها، وواضحٌ أن هذا نقص.

فالزمان والمكان؛ إذن صفتا نقص، والله تعالى لا يُمكن أن يتصف بصفات نقص؛ إذن فهو جل شأنه لا يُمكن أن يتّصف بالحدود.

وقد يظهر للناظر: أنّ الحد الذي قصد الإمام الطحاوي إلى نفيه هو من قبيل الحد المكاني، وقد تبين لك أن المكان أصلاً نقص للذات المتمكّنة، فهو بنفيه الحدَّ المكانيَّ يكون قد قصدَ نفْيَ أصلَ المكان عن الله تعالى.

وتأمل قوله: «وتعالى الله عن الحدود» فهو ينفي مطلقَ الحدود عن الله تعالى، فهو نفيٌ عام للحدود جميعاً في نفس الأمر، لا في علمنا فقط، ولا ينفي حدّاً معيناً، بل كلُّ ما كان من قبيل الحدود؛ فإنه منفي عنه جل شأنه، وهذا يصح أن يعم الحد المكاني والزماني، ويعم الحد المعنوي أيضاً، بمعنى: أن قدرته تعالى ليست محدودة، بل هي متعلّقة بجميع الممكنات، وعلمُه تعالى متعلقٌ بجميع الواجبات والمستحيلات والممكنات، وكذلك فيما يتعلّق بباقي الصفات العلية.

وقد يقال: إن كلامه يشـمل أيضاً الحد بمعنى: أن يذكر لله تعالى حـدٌّ بمعنى «التعريف»، وهو ممتنع على الله تعالى؛ لأن الحدَّ المنطقي يستلزم ثبوتَ الجنس أو النوع، وعلى كل حال يستلزم الاشتراكَ بينه تعالى وبين غيره، وهذا ممنوع؛ فلا يعلم حقيقةَ ذاته أحدٌ غيره، ولا يوجد حدٌّ يمكن للبشر أن يقولوه فيعرفون به حقيقته تعالى.

ومع أنّ حمل كلام الطحاوي على هذا المعنى بعيدٌ من حيث الاصطلاح، ولكنه مع ذلك معنىً صحيح في نفسه.

كلُّ هذه المعاني يمكن أن تُفهم من كلامه رضي الله تعالى عنه، وقد يكون في الأخير فقط تكلُّف!

وقد يقول قائل: فما دام الأمر واضحاً إلى هذا القدر، أي: ما دام نفي الحدود عنه تعالى واضحاً، فمن الذي خالَف فيه وأثبت الحد لله تعالى؟

قلنا: ذكر الإمام البغدادي في كتاب «التبصرة البغدادية» المسمى بـ«أصول الدين» الفِرق التي أثبتت الحدّ لله تعالى فقال:

«المسألة الخامسة من الأصل الثالث: في نفي الحد والنهاية عن الصانع:

وهذه المسألة مع فرق، منها: الهشامية من غلاة الروافض الذين زعموا أنّ معبودهم سبعةُ أشبار بشبر نفسه، ومنهم من قال: إنَّ الجبلَ أعظمُ منه كما حكي عن هشام بن الحكم.

والخلاف الثاني مع الكراميَّة الذين زعموا أن له حداً واحداً من جهة السفل، ومنها يلاقي العرش.

والخلاف الثالث مع من زعَم من مُشبّهة الرافضة أنه على مقدار مساحة العرش لا يفضل من أحدهما عن الآخر شيء». اهـ[1].

---

(١) «أصول الدين» ص٧٣.

فهذه الفِرق هي التي قالت: إن الله تعالى محدود، واعلم أن القاضي أبا يعلى الحنبلي قال بأن الله تعالى محدودٌ من جهة العرش، وقد نسب ابن تيمية القول بالحد لأئمة السلف.

قال ابن تيمية في رده على تأسيس التقديس للإمام الرازي [٢: ٥٢]: «وتقدم بيان ما في لفظ التركيب والحيز والافتقار من الاحتمال، وأن المعنى الذي يقصدونه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواءً كان واجباً أو ممكناً، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة». اهـ.

قال ابن تيمية في الرد على تأسيس التقديس [٢: ٦٠]: «**وأما ما تريده المعطلة على ذلك من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون نفيها تنزيهاً وإثباتها تشبيهاً**، ومِنْ نفي حدّه وعلوّه على عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه يجعلون نفيها تنزيهاً، ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً، فهذا باطل». اهـ.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢: ١٠٩]: «وأما سلف الأمة وأئمتها ومَنْ اتبعهم، فألفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفات الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضي التركيب والانقسام، **وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حدّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره**». اهـ.

قال ابن تيمية في التأسيس [٢: ١٧١]: «وكان القاضي أبو يعلى ينكر الحد ثم رجع إلى الإقرار به، وكذلك لفظ الجهة».

فبهذا الرجوع إلى إثبات الحد لله، يكون القاضي قد رجع في حكم ابن تيمية إلى عقيدة السلف. فتأمل، ثم يحق لنا التعجب من هذا المنهج الذي يتبعه القاضي أبو يعلى ويسمح له مرة بإثبات الحد ومرة بنفيه وفي كل مرة يدعي بكل جرأة أن هذا هو عقيدة السلف!

قال ابن تيمية موضحاً مذهب القاضي أبي يعلى في التأسيس كذلك بعدما مرَّ: «قال في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات، في كلامه على حديث العباس بن عبد المطلب والاستواء على العرش.

فإذا ثبت أنه على العرش، فالعرش في جهة وهو على عرشه، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه، والصواب جواز القول بذلك، لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش، وأثبت أنه في السماء، وكل مَنْ أثبت هذا أثبت الجهة، وهم أصحاب ابن كرام وابن منده الأصبهاني المحدث». اهـ.

في هذا النص يقول القاضي أبو يعلى إن أحمد قائل بالجهة لله تعالى، وذلك لأنهم يعتقدون أن استواء الله على العرش معناه الجلوس، ونحن نعلم أن أحمد بريء من ذلك الاعتقاد، والجالس والمجلوس عليه أي العرش يجب كونهما في نفس الجهة، إذ يستحيل أن تجلس على كرسي هو يكون في الشمال وأنت في الشرق مثلاً، بل إذا كان الكرسي في الشمال يجب أن تكون أيضاً في الشمال لكي تجلس عليه. وهكذا تتحدد جهة الله تبعاً لجهة العرش، لأنهم كما ترى أولاً يعرفون أن العرش في جهة الفوق، ثم يجعلون جهة الله تابعة لجهة العرش فهو في جهة الفوق لأن العرش في جهة الفوق[1].

وقد رأينا أن الإمام الطحاويَّ قد نفى الحدودَ مطلقاً عن الله تعالى، فشمل ذلك الحدَّ الواحد والحدودُ وإن تعدّدت، كما مضى بيانه.

وممن نفى الحدّ برواية مشهورة عنه الإمام الحافظ ابن حِبّان، فقام عليه مجسّمة بلدته، وأخرجوه منها، وممن روى ذلك موافقاً لهؤلاء المجسمة أبو ذرّ الهروي صاحب كتاب «ذم الكلام، فقد قال في كتابه ص٢٧٨:

---

(١) ولمعرفة تفاصيل ذلك ونصوص أخرى على هذا الأمر، يراجع الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، فقد أفردت بحثاً خاصاً بمسألة الحدّ.

وسألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان البستي قلت له، أرأيته، قال: كيف لم أره، ونحن أخرجناه من سجستان، كان له علم كبير ولم يكن له كثير دين، قدم علينا فأنكر الحد لله فأخرجناه من سجستان»[١].

وروى أبو ذر الهروي أيضاً قال: «سمعت عبد الصمد بن صالح يقول، سمعت أبي يقول: أنكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل، فحكموا عليه بالزندقة، وهُجِرَ فكتب فيه إلى الخليفة، فكتب بقتله. وسمعت غيره يقول: لذلك خرج إلى سمرقند». اهـ[٢].

هذه هي منزلة ابن حبان عند هؤلاء، وابنُ حبان إمام كبير لا يخفض من منزلته أن يروي عنه واحد كالهروي أخباراً كهذه، وينسبه للزندقة، وليت شعري، فإذا كان ابن حبان ـ باعتراف هؤلاء ـ ينفي الحدّ، وهم كانوا يثبتونه، فمن الأولى بالتشنيع والهجر، الذي ينزّه ربه أم الذي يشبهه بخلقه؟!

وقد أشار الإمام العلامة تاج الدين ابن السبكي إلى هذه الحادثة في كتابه المفيد «طبقات الشافعية الكبرى» فقال: «ومن ذلك قول بعض المجسمة في أبي حاتم ابن حِبّان: لم يكن له كبير دين، نحن أخرجناه من سجستان؛ لأنه أنكر الحدَّ لله.

فياليت شعري من أحقُّ بالإخراج؟ من يجعل ربَّه محدوداً، أو من ينزّهه عن الجسمية؟»[٣].

وممن أثبت الحدَّ أبو سعيد الدارمي المجسم المشهور، فقد قال في كتابه في «الرد على بشر المريسي»: «وادعى المعارض أيضاً أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية»[٤].

---

(١) «ذم الكلام» ص٢٧٨.

(٢) المصدر السابق ص٢٧٨.

(٣) «طبقات الشافعية الكبرى» (٢: ١٣).

(٤) «الرد على بشر المريسي» ص٢٣.

ثم قال: «قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونكل علم ذلك إلى الله. ولمكانه أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سمواته، فهذان حدان اثنان»(١).

ثم قال في صفحة ٢٤: «فمن ادّعى أنه ليس لله حد فقد ردَّ القرآن». اهـ(٢).

وهذا الدارمي هو الذي يعتمد عليه ابن تيمية في تقرير عقيدته التي يدّعي أنها عقيدة السلف، فتأمل في قول هذا المدعي كيف يغالي في إثبات الحدّ حتى يجعله ثابتاً في القرآن، ويُكَفِّر من ينفيه؟! وقارنْ بينه وبين قول الإمام أبي جعفر الطحاوي بنفي الحدود والنهايات والغايات.

وأما الغايات: فهي جمع غاية، وغاية الشيء: منتهاه، وغايتك أن تفعل كذا، أي: نهاية طاقتك أو فعلك.

فالله سبحانه ليس له حدود، أي: ليس له أطراف ونـهايات وغايات، فكلمة «غايات» تأكيد على معنى الحدود وتفصيل لها وبيان.

ونفي الحدود عن الله تعالى هو المقطوع به عند أهل السنة، خلافـاً للمجسمة والمشبهة، الذين يقولون بأن الله تعالى محدودٌ من جميع الجهات الست، وبعضهم يقول له: حدٌّ من جهة التحت فقط؛ لأنه جالس على العرش أو مقابل له.

ويجب نفيُ الحد عن الله تعالى؛ لأن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ولأنه لا شبيه له، وقد صرح محقّقو أهل السنة بنفي الحد عن الله تعالى.

وخالف المجسّمة فأثبتوا الحد، وادَّعَوا أن إثباتَ الحد ضروريٌّ؛ لأنه الله تعالى

---

(١) «الرد على بشر المريسي» ص٢٣.

(٢) المصدر السابق ص٢٤.

عندهم جالسٌ على العرش والعرش محدودٌ، ومن كان مستقرّاً على شيء محدود فيجب أن يكون محدوداً، وقولهم باطل.

وبعدما مرَّ من تقرير، نريد الآن أن نبيّن كيف عالج ابنُ أبي العز هذه الفقرة من كلام الطحاوي، وأخصُّ بالذكر هذه الفقرة؛ لأنها تنفي ـ مباشرةً وبصورة صريحةٍ ـ ما يقول به هذا الرجل وما يزعمه ابن تيمية الذي يتبع خطاه.

ونحن نعلم أن بعض المتقدمين قد يطلقون لفظ الحد على الله تعالى ولكنهم يريدون بحد الدليل كما فسر الإمام البيهقي عبارة بن المبارك المشهورة، وبعضهم يطلق الحد ويريد عدم اختلاط الله تعالى بالمخلوقات، يريد بالحد ما يريده بعضهم بلفظ المباينة من أن الله تعالى متميز، ولكن لفظ المباينة يطلق أيضاً ليدل على الجهة والانفصال بالحدود المعهودة، وهو مراد المجسمة والمشبهة، ولذلك لا بد من تحرير هذه الألفاظ. والأولى عدم الإطلاق على الله تعالى ما دامت لم ترد في كتاب ولا سنة، وفي الوقت نفسه تحتمل معنى لا يليق بالله تعالى، بل بعضها ظاهر فيما لا يليق، فالأولى كما قلنا مراراً الابتعاد عما من شأنه ذلك.

فإذا كان الإمام الطحاوي يصرّح بنفي الحدود عن الله تعالى، وابن تيمية يصرّح بإثبات الحدود له عز اسمه، فكيف يمكن التوفيق بين هذين القولين.

إن ابن أبي العز لا يُمكن أن يزعم أن ما قاله الطحاوي باطلٌ على إطلاقه، لماذا؛ لأن هذا المتن قد اتفق عليه أهلُ الحق، ولو اتفاقاً أغلبياً، وليست هذه المسألة من المختلف فيها بينهم، فمجرّد قول ابن أبي العز ببطلانه، فإنه يحكم على نفسه بالخروج من مذهب أهل الحق، ويُبطل الهدف الذي من أجله كتب «شرحه» هذا على «الطحاوية»، وهو ترويج عقيدة ابن تيمية تحت غطاء متن الإمام الطحاوي بحجة أنه يشرحه ويوضحه، فهو ـ بواقع الأمر ـ لا يمكنه إذن أن يوافق على ما يقول به الطحاوي من نفي الحدود، فما العمل عنده؟

هذه هي الإشكالية التي وقع فيها هذا الشارح الجارح، وقد اتبع في حلها أسلوباً لم يبتكره من عند نفسه، بل قلد فيه ابن تيمية، فادّعى أن هذه الألفاظ ـ أعني: الحدود والغايات والأركان.. إلخ ـ ألفاظ مجمَلة، أي: تحتمل معانيَ باطلة ومعانيَ صحيحة في حقّ الله تعالى، فلا يمكن أن ننفيَها مطلقاً ولا نثبتها مطلقاً.

هذا هو الأسلوب الذي اتبعه هذا الرجل، وهو أسلوبٌ فيه تحايُلٌ وتلاعُب بالكلام، ولكنه لا يملك غير ذلك في هذا المحل، فقد أوقعه الطحاويُّ بهذا النص على نفي الحدود بلا تقييدٍ، في مشكلة كبيرة.

فإن قيل: إن لفظ «الحدّ» لم يَرِدْ نفيُه في كتاب ولا في سنة، فيجب عنده التوقُّف في ردّه.

قلنا: هذا الزعم منه غير صحيح؛ لأن «الحد»: هو وصفٌ للمخلوق لا للخالق، ونحن إنما عرفنا مفهوم الحدّ من معرفتنا للمخلوق، فكيف يمكن أن يقال: إن الحدّ يمكن نسبتُه له تعالى على معنىً صحيح، وأيُّ معنىً صحيح في نسبة الحدّ ـ المشتمل على مفهوم النقص ـ لله تعالى؟! سبحان الله، كيف يفترون؟ ونقول كذلك: لم يرد إثبات الحد في كتاب ولا سنة، وهو يوهم ـ على أقل تقدير ـ نقصاً لله تعالى، فالأصل عدم إطلاقه! فلم تطلقونه إذن؟

وهذا القول يساوي ما إذا قال واحد لآخر: هل الله تعالى طويلٌ أو قصير؟ فهل يمكن أن يقول من يؤمن بالله تعالى: الطولُ والقِصر لم يرد ذكرُهما في الكتاب والسنة، ولذلك فأنا أتوقّف في نفيهما عنه تعالى.

إن من يجيب بهذا الجواب المرذول، يكون ممن سفه نفسه، فهل عُرِفَ الطول والقصر إلا أنهما من صفات المخلوق، فكيف نتوقّف في نفيهما عن الله تعالى، وهو يقول جل شأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ألا تكفي هذه الآية ـ ونحوُها مما هو وارد في

الكتاب والسنة ـ في نفي مثل تلك الألفاظ والمعاني عنه تعالى؟ إن الإنسان المتقيَ لربه لا يتردّد في نفي هذه الألفاظ، ويكون متبعاً في ذلك لِـما ذكره الإمام الطحاوي ومَن قبله وبعد علماء أهل الحق جميعاً.

ولذلك قال ابن أبي العز في «شرحه»: «وأما الألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تُطلق حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان معنى صحيحا قُبل». اهـ[1].

وهذا الكلام قد يقول القائل لمجرد سماعه: وأين الإشكال فيه؟ فنقول: الإشكال فيه: أنه يذكر هذه القاعدة في موضع النزاع في تطبيقها.

وذلك أن النزاع في أن الله تعالى هل هو محدودٌ أم لا؟ وليس النزاع في نفس لفظ «الحد»، ولكن اللغة العربية تستعمل هذا اللفظ في التعبير عن هذا المعنى، واستعمالُ اللغة ودلالة اللفظ على المعنى غير متوقّف على قصد القائل، بل نحن نحكم على المعنى بحسب ما هو المقصود به في أصل اللغة، إلا إذا ظهر لنا دليل يدل على أن المستعمل أراد به معنى آخر.

وفي هذا الموضع فإن لفظ «الحد» يُطلق أهل السنة نفيَه مريدين بمعناه ما ذكرناه، ولا يريدون به معنىً آخر، ومن أثبته من المنزّهة فلا بد أن يبين ما مرادُه، أو يصرف عن ظاهره لدليل منفصل آخر، وهذا ما لم يفعله المجسمة إذ أطلقوه على الحدود والغايات والنهايات.

فالمشبهة إذن يُطلقون هذا اللفظ ويثبتونه في حق الله تعالى، مريدين المعنى نفسَه الذي نفاه أهل السنة. وإلا فلم يعترضون على أهل السنة في نفيهم للحدّ عن الله تعالى، والحال أن أهل السنة ـ الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم ـ لا يقول باتحاد وجود الله بوجود الخلق، ولا أن الله تعالى حالٌّ في المخلوقات، ولا أنه مختلط بهم. فمع المغايرة

---

(١) «شرح ابن أبي العز» ص٢٣٩.

ونفي الحد، لا يصح الاعتراض عليهم من طرف المشبهة بأن يقال: إنكم إذا نفيتم الحد لزمكم أن الله تعالى غير متميز عن خلقه، لأن أهل الحق يقولون: إن تميز الله تعالى حاصل بحقيقة وجوده العليّ الذي لا يتوقف تميزه عن مخلوقاته على إثبات النهاية والحد، لأن له حقيقة أخرى لا نعلم كنهها.

إذن كل من الفريقين يريد بهذا اللفظ نفسَ المعنى الذي يريدُه الآخر، ولا تنازُع بينهم على ذلك، ولذلك يثبته بعضم وينفيه الآخرون، فلا إشكال من جهة الدلالة إذن حتى يقال إن الخلاف لفظي كما يتوهمه بعضهم.

فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يجوز لهذا الرجل أن يتوقّـف فيسأل عن معناه؟! وهل يُراد بالحدّ معنى غير المعنى الذي قصده الطحاوي؟ وهل يراد بالحد ـ هنا ـ غير الحد المفهوم من أصل وضع اللغة له؟

إذن فلا معنى لاستعمال هذه القاعدة هنا؛ لأن هذه القاعدة إنما تُستعمل في الألفاظ التي يشتبه معناها، ولا اشتباهَ هنا، فلا يصحُّ التوقف.

ولو كان هذا اللفظ مشتبهَ المعنى يستحقُّ تطبيق القاعدة لَـما أطلق الطحاوي نفيَه هنا، ولكان إطلاقُه لنفيه بلا تقييد غلطاً منه، وقد صرّح بعض المجسّمة بأن الطحاوي قد غلط فعلاً في إطلاقه، ولكن أهل السنة يوافـقون ـ بلا تردُّد ـ في إطلاق نفي الحد عن الله تعالى.

فالمسألة في الخلاف إذن ليست مسألة ألفاظٍ مجملة ومحتملة؛ كما يريد هذا الرجل أن يظهرها! بل هي اختلافٌ بين مذهبين:

الأول: تنزيه الله تعالى عن الشبه والجسمية، والثاني: التشبيه والتجسيم.

فأصحاب القول الأول لا يتوقّفون في نفي الحدّ عنه جل اسمه، وأصحابُ القول

الثاني يتبرمون بهذا اللفظ ويحتارون في كيفية التعامل معه، بحسب الأسلوب الذي قرّره هذا الرجل.

واعلم أن قولك: «إنا لا نحيط بحدّ الله تعالى»، يتضمن إثبات الحدّ، ونفي إحاطة علمك بهذا الحد الثابت، وأما قولك: «تعالى الله عن الحدود»، فإنه يتضمن نفي مطلق الحد في نفسه، وليس فقط نفي علمك بالحد، والإمام الطحاوي عبر بالطريقة الثانية لا بالطريقة الأولى.

وأما ابن أبي العز فيريد ـ تبعاً لشيخه ـ تفسير كلمة الطحاوي بالأسلوب الأول، وإليك ما قاله:

«قال أبو داود الطيالسي: كان سفيان وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة، لا يحُدُّون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون: كيف، وإذا سئلوا قالوا بالأثر». اهـ[1].

هذا ما نقله ابن أبي العز عن السلف، وهذا الكلامُ يدل صراحةً على أنهم كانوا ينفون الحد ولا يتكلمون به مطلقاً، وهو موافق لكلام الطحاوي، ولكن كيف وضّح ابن أبي العز هذا النقل، لقد قال مباشرة بعدما مرَّ: «وسيأتي في كلام الشيخ (وقد أعجز عن الإحاطة خلق) فعُلم أن مراده: أن الله يتعالى عن أن يحيط أحدٌ بحدِّه، لا أن المعنى أنه غير متميز عن خلقه، منفصل عنهم مباين لهم». اهـ[2].

فالرواية عن السلف نفي الحد، لا نفي أن يحيط أحد بحدِّه، وفرق بين الأمرين

---

(١) «شرح ابن أبي العز» ص٢٤٠. طبعة أحمد شاكر، وانظر مجموعة الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية، (١ : ٤٥٨).

(٢) المصدر السابق، وانظر مجموعة الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية، (١ : ٤٥٩).

كما ترى، فنفي الحد نفي له في نفسه عن الله، أما نفي إحاطة الخلق بحده فهو إثبات للحد في نفسه لله، ولكن نفي علم الخلق به.

وهل لنا أن نقول على طريقته في تفسير كلامهم: إنهم ينفون إحاطة أحد من خلقه بوجه مشابهته للخلق، فكما نقل عنهم أنهم «لا يحدون» نقل عنهم أنهم «لا يشبهون»، وهل لنا أن نقول إنهم ينفون أن يحيط أحد من خلقه بوجه مماثلته لخلقه، فكما نقل عنهم «لا يحدون» نقل عنهم «لا يمثلون»!

فالسلف قد نفوا المشابهة والمماثلة مطلقاً، ولم ينفوا مجرد عدم علمنا بوجه الشبه أو علمنا بوجه التماثل! فلو قلنا بذلك لكان حقيقة قولهم إثبات التشبيه والتمثيل، وهو باطل وكذب عليهم. فكذلك من الكذب عليهم أن يقال إن مرادهم نفي إحاطة أحد بحدِّه.

وهو يريد بالحد الانفصال والمباينة، لا مجرد الحقيقة، فلم ينف أحد من أهل السنة النافين للحدّ، حقيقة الله تعالى، ولم ينف أحد منهم كذلك أن الله تعالى مغير لخلقه متميز عنهم، ولكنهم يقولون إنه متميز عنهم لا بحد ونهاية وغاية يتميز بها عنهم، بل بعين حقيقته التي لا توصف بحد ولا نهاية ولا غاية، إذ هذه الأوصاف للأجسام الممتدة في الأبعاد. والله ليس كذلك.

فأنت تراه فسّر الكلام السابق الوارد عن بعض المتقدمين بما يوافق هواه، لا بما يوافق الحق، ولا بما يوافق دلالة اللغة، وعبارته تتضمّن إثبات الحد مع نفي العلم به، بخلاف ما تم نقله عن السلف، وبخلاف عبارة الطحاوي.

وقال ابن أبي العز: «ومن المعلوم أن الحد يقال على ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره، والله تعالى غير حال في خلقه، ولا قائم بهم، بل هو القيوم القائم بنفسه، المقيم

لما سواه، فالحد بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر أصلاً، فإنه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الرب ونفي حقيقته[(١)]». اهـ.

فالانفصال والتميز المذكوران في كلامه، والمباينة المروية عن بعض المتقدمين، إن أريد بها النهاية والغاية والطرف فهي تشبيه لله بخلقه، ودعوى أن الله تعالى لا يتميز عن مخلوقاته إلا بالنهاية والطرف والغاية، وهذا باطل، ولذلك نرى الإمام الطحاوي قد صرح بنفيها جميعاً، بلا تردد، وأما إن أريد بها تميز الله تعالى في نفسه عن العالم بحيث لا يكون مختلطاً به ولا حالاً، فهذا أمر متفق عليه لا يخالف فيه أحد من أهل السنة، ولكن الأشاعرة والماتريدية يقولون إن التمايز المذكور يكون بعين حقيقة الله، لا بإثبات نهاية لها، ولا بإثبات غاية وطرف للذات، فإن هذا تشبيه. وفضلاً عن ذلك فإن الحد والطرف غير واردين في الكتاب والسنة، فما دل عليه بهما أحد من معان باطلة فهو مرفوض، وما كان من معان مقبولة يقبل ويحذر من هذه الألفاظ لأنها توهم أو تظهر في إرادة الباطل من المعاني. وقد نبهنا على هذا غير مرة.

ومن الواضح أن ابن أبي العز لم يصرح بما صرح به غيره من أن الحد هو طرف الشيء وغايته، وهو حقيقة الحد في اللغة، بل فسر الحد بما أثبتوه لأجله، أعني أنهم ظنوا أن الله تعالى لا يكون متميزاً عن غيره إلا بالحد، فوضعوا التميز معنى للحد بمعنى الطرف والغاية والنهاية، والحقيقة أن الحد بهذا المعنى يفيد التميز في الأشياء المختلطة غير المتمايزة بأنفسها، فيوضع لها حدود وأطراف لتتمايز، وأما الحقائق المتمايزة بأنفسها، كحقيقة واجب الوجود المتميزة عن حقائق المخلوقات بنفسها، فلا يتوقف تميزها ولا بالحد بمعنى الطرف، بل هي بذاتها متميزة، وهذا هو حقيقة التنزيه، وما يقولون به يوقعهم في التشبيه علموا أو لم يعلموا، اعترفوا أو لم يعترفوا، ولذلك فإننا نحذرهم وغيرهم منه.

---

(١) «مجموعة الشروح الوافية»، شرح ابن أبي العز، (١: ٤٥٩).

فالحد التام في المنطق يورد فيه ما به يحصل الاشتراك وهو الجنس القريب، وما به يحصل التمايز، وهو الفصل، ولذلك فإن الحدّ يتوقف على بيان المشترك والمتميز في المنطق، فلا حد إلا بعد الاشتراك، ولا اشتراك بين الله تعالى ومخلوقاته. فلا حد لله تعالى بهذا المعنى، ولكن له حقيقة لا يعلمها إلا هو.

فأنت تقول: الحدُّ الناقص للإنسان: هو الناطق، والتام مجموع قولك: الحيوان الناطق، وليس مجرد الحيوان؛ لأن الحيوان يشترك فيه الإنسانُ مع غيره من الحيوانات، وأما ما يفصله عن سائرها فقولك: الناطق. فالحد التام هنا يستلزم إثبات الاشتراك، ولذلك فنحن ننفي الحدّ عن الله تعالى بهذا المعنى أيضاً. ولا ثبوت للفصل إلا بوجود الجنس، فهو يستلزم الاشتراك في الخارج أيضاً، وإن لم يذكر في التعريف للحد الناقص.

وما نقله عن عبد الله بن المبارك من قوله لـمّا سئل: بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائنٌ من خلقه. قيل: بحدٍّ؟ قال: بحدٍّ[١].

فنقول:

أولاً: إن الاتفاقَ قد وقع بين أهل الحق على عبارة الطحاوي، وعبارة الطحاويّ مشهورةٌ بين السلف أكثر من شهرة ما قاله ابن المبارك، فضلاً عن كونها محكمة غير مجملة واضحة لا تحتاج إلى تفسير، ولا يعتريها لبس. وقد أوردنا أن السلف كانوا لا يحدون، فهؤلاء الذين لا يحدون يوافقون في إطلق عبارتهم الطحاويّ، فالأولى متابعة هؤلاء، لا التمسك بعبارة واحد منهم محتملة لعدة معانٍ كما سنبين، وتقديمها على غيرها من المحكمات الواضحات.

ثانياً: ما قاله ابن المبارك هنا، هو أصلاً موضعُ إشكال في فهم معناه، فما الذي يريده بالحدّ، إن أراد به المعنى الذي وضّحناه وقرّرناه وهو المعنى الذي فيه النزاع، فإننا

---

(١) «مجموعة الشروح الوافية» (١ : ٤٥٩).

نقول: من أين عرف ابن المبارك هذا الأمر؟ وما دليلُه عليه، وسوف يرجع النزاع، ولن يستطيع القائل بذلك الإتيان بأي دليل على ما يقول إلا قول ابن المبارك، والعقيدة لا تؤخذ من قول واحد غير معصوم، خصوصاً أن هذا الخبر غير متواتر عنه ولا هو محكم المعنى في نفسه، فقد يكون أطلقه مريداً به معنى صحيحاً، إلا أن الخصم يصرفه لإجماله إلى معنى غير صحيح. وهذا منا تبرئة لابن المبارك مما ينسبونه إليه من الحد بالمعنى الباطل كما صرح بذلك أعاظم العلماء المتقدمين.

وإن قصد بقول: «بحدّ» أي: بدليل؛ كما أشار إليه الإمام البيهقي، فلا حجّة في كلامه على ما يريدُه ابن أبي العز.

هذا مع أننا نجزم أنّ ابن المبارك ـ مع علوّ كعبه ومقامه ـ يستحيل أن يريد المعنى الباطل. روى الإمام البيهقي عن علي بن الحسن، أنه قال: «سألت عبد الله بن المبارك قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو. قلت: بحدّ؟ قال: إي ـ والله ـ بحد. لفظ حديث محمد بن صالح.

قال الشيخ أحمد بن الحسين البيهقي: إنما أراد عبد الله بالحدّ: حدّ السمع، وهو أن خبرَ الصادق وردَ بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيبَ الجهمية فيما زعموا أنه بكلّ مكان، وحكايتُه الأخرى تدلُّ على مراده، والله أعلم»(١).

وروى البيهقي عن علي بن الحسن بن شقيق، قال: «سمعت عبد الله بن المبارك، يقول: نعرف ربنا فوق سبع سماوات، على العرش استوى، بائنٌ من خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية بأنه هاهنا. وأشار إلى الأرض.

---

(١) «الأسماء والصفات»، باب ما ذكر في الساق، (٢: ٣٣٦).

قال البيهقي: قوله: «بائن من خلقه». يريدُ به ما فسّره بعده من نفي قول الجهمية، لا إثبات جهة من جانب آخر، يريد ما أطلقه الشرع»[1].

فتأمّل كيف أن الإمام البيهقي ـ وهو أعلمُ بمراد ابن المبارك ـ بيّن أنه لا يريد بالحد النهاية والطرف المستلزم لإثبات الجهةَ؛ كما يزعم ابن تيمية ومن تبعه، ولكنه يريد به حدّ السمع، أي: بدليل السمع عرفنا أن الله تعالى ليس في كلّ مكان، وأنه ما أراد بالبينونة الجهة والحدّ أيضاً، بل مجرّد المغايرة والتميز ونفيَ قول الجهمية بأن الله تعالى مختلط بالمخلوقات ولا يتميز عنهم ولا يتميزون عنه إلا بأن يفنيهم.

ثالثاً: إننا نسأل، ما الدليل على إطلاق لفظ «بائن» الوارد في عبارة ابن المبارك على الله تعالى، ونحن نعرف أنه لم ترد هذه اللفظة في كتاب ولا في سنة، فورود نحو هذا اللفظ يُسقِط أصل الاحتجاج بكلامه، لأنه لا حجة إلا لكلام معصوم، فكلام المعصوم مقبول أولاً، ثم بعد ذلك يكون تفسيره ومحاولة معرفة مراده. أما غير المعصوم، فقبول كلامه يتوقف على معرفة صحة كلامه أولاً، فما لم نعلم أن معناه صحيح فكيف نحتج به؟

هذا مع أن «البينونة» قد تُطلق أحياناً ويُراد بها المباينة بحدٍّ وطرَف وغاية ونهاية، وقد تُطلَق ويراد بها المغايرةُ لا بطرف وبحدّ، وعلى ذلك فما الذي يرجّح لهؤلاء حمل كلام ابن المبارك على المعنى الأول دون الثاني، أليس هذا تحكُّماً محضاً؟

رابعاً: إن ثبتت هذه العبارةُ عن ابن المبارك، وثبت إرادتُه للمعنى الباطل للحدّ، مع بعد ذلك وعدم وجود دليل عليه، بل مع وجود الدليل على المعنى الذي أراده وهو مخالف للمعنى الذي يتمسك المشبهة به، وذلك كما نقلناه عن البيهقي، فإن مجرّد كلام ابن المبارك ـ مع ذلك الفرض ـ مع مخالفة الكثيرين الذين نفَوُا الحدَّ عن الله تعالى، ومع

---

(١) «الأسماء والصفات»، باب ما ذكر في الساق، (٢: ٣٣٦).

عدم ورودها في الكتاب والسنة، ومع دلالة العقل على انتفائها عن الله تعالى، فإننا لا يُمكن أن نقبل بكلام ابن المبارك.

خامساً: مما مضى، نرى ـ على أقل تقدير ـ أنّ كلام ابن المبارك يحتاج للاستدلال عليه لعدم ثبوته من حيث المعنى، ولعدم تسليمِهِ من عدة جهات، وما احتاجَ للاستدلال عليه، كيف يكون دليلاً على غيرِه. على أنا نذكرك أنا ننفي أن ابن المبارك يريد معنى الحد الذي يتمسك به المشبهة والمجسمة وهو النهاية والطرف الذي نفاه الإمام الطحاوي وغيره عن الله تعالى ولم يرد في كتاب ولا سنة ولا دلّ عليه عقل صحيح.

فبطل بهذا الكلام الاحتجاجُ بهذه الرواية.

وقد اتبع ابنُ أبي العز هذا الأسلوبَ نفسه في مناقشة عبارة الطحاوي فيما يتعلق بالأركان والأعضاء والأدوات، فلا نكرّر مناقشته فيما قاله هناك، والحقيقة: أن الطحاوي ينـفي هذه الأمور نفياً مطلقاً، وأن هذا الرجل يُثبتها ولكن لا يعرف كيف يتفلّت من عبارة الطحاوي الصريحة في مخالفة ما يعتقد؟

وقد يستغرب بعض الناس من وصفنا هذا لابن أبي العز، فيظن لقصور معرفته أننا ننقب عن باطنه، ولا يعرف أن كلماته تدل على ذلك، وتكاد تطلقها صرخة مدوية للإمام الطحاوي: ليتك يا أيها الإمام لم تطلق القول بنفي الحد والجهات والغايات... إلخ، فإنك بهذا توقعنا في أحد أمرين إما التصريح بمخالفتك فيما تعتقد، أو القدح في عبارتك بأنها مجملة والناظر فيها يعلم تماماً أنها غير مجملة، ولكن الذي يدفعنا إلى ذلك أننا قد لا نقوى على التصريح بأننا نخالفك في هذا الأمر الجلل، وذلك لمكانتك الكبيرة عند المسلمين، فإن قارنوا بيننا وبينك قدموك علينا وعلى مئات من أمثالنا.

ولذلك نسوق بعض كلمات الشراح من أتباع ابن تيمية ـ الذين كثروا في هذا الزمان لأسباب معلومة ـ في هذا المقام.

أما الشارح محمد بن عبد العزيز بن مانع فقد أعلن أن: «هذه الكلمات مجملة مبهمة وليست من الألفاظ المتعارفة عند أهل السنة[1]». اهـ فلم يكتف بجعلها مجملة بل وصفها بأنها مبهمة، وهو وصف يفيد أنها أشد غموضاً في معناها من أن تكون مجملة، ثم قال: «وما كان أغنى الإمام المصنف عن مثل هذه الكلمات المجملة الموهمة المخترعة، ولو قيل: إنها مدسوسة عليه وليست من كلامهم يكن ذلك عني ببعيد إحساناً للظن بهذا الإمام، وعلى كل حال فالباطل مردود على قائله كائناً من كان، ومن قرأ ترجمة المصنف الطحاوي لا سيما في لسان الميزان عرف أنه من أكابر العلماء، وأعاظم الرجال، وهذا هو الأمر الذي حملنا على إحسان الظن فيه في كثير من المواضع التي فيها مجال لناقد[2]». اهـ فها هو يقول: إنه يميل إلى أن هذه الألفاظ، يعني نفي الحدود والجهات والغايات... إلخ، مدسوسة على الإمام الطحاوي. ويتمنى أن الإمام لم يكن قد قالها ولا نطق بها ولا أثبتها، وما ذلك إلا لأنها تخالفهم أصلاً عظيماً من أصولهم. ونحن بدورنا نحمد الله تعالى على أن وفق الإمام الطحاوي للتصريح بها بهذه الصورة الواضحة لتكون حجة عليهم.

ولو تأملنا فيما قرره ابن باز في هذا الموضع، لرأينا زيادة تصريح ببعض الأمور التي ذكرناها عنهم، ولكنه يشترك مع صحبه بالاعتراض على هذه العبارة أيضاً، وهذا الأمر جامع مشترك بين جميع شراح الطحاوية الذين يتابعون ابن تيمية، يقول ابن باز: «قوله تعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات ولا تحيط به الجهات الست كسائل المبتدعات، هذا الكلام فيه إجمال، قد يستغله أهل التأويل والإلحاد في أسماء الله وصفاته، وليس لهم بذلك حجة، لأن مراده رحمه الله تنزيه الباري سبحانه عن

---

(١) «مجموعة الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية» (١ : ٣٦٢).

(٢) المصدر السابق (١ : ٤٦٣).

مشابهة المخلوقات، لكنه أتى بعبارة مجملة تحتاج إلى تفصيل حتى يزول الاشتباه، فمراده بالحدود: يعني التي يعلمها البشر، فهو سبحانه لا يعلم حدوده إلا هو سبحانه، لأن الخلق لا يحيطون به علماً كما قال عز وجل في سورة طه: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [١١٠] ومن قال من السلف بإثبات الحد في الاستواء أو غيره، فمراده حد يعلمه الله سبحانه ولا يعلمه العباد[١]». اهـ.

فها هو يصرح:

أولاً: العبارة مجملة، لكنا لا نرى فيها إجمالاً بل هي مفصلة، مبينة كما قال الطحاوي، ولكن الإجمال يأتي من جهة أنهم لا يقوون على مخالفتها صراحة فيلجؤون إلى دعوى الإجمال.

ثانياً: لله تعالى حد، بل حدود، لا يعلمها إلا هو. فتراه يحمل نفي الطحاوي للحد عن ذات الله، إلى عكس مراد الطحاوي، فيقول إن لله تعالى حدوداً لذاته، ولكن المنفي كما يزعم إنما هو علمنا بهذه الحدود.

ثالثاً: يعترف أن بعض المتقدمين من السلف أثبتوا الحد في الاستواء، وقد سبق الكلام على ذلك.

والخلاصة أن هذه العبارة محل اعتراض من طرف ابن باز أيضاً.

وأما صالح بن فوزان فقد قال على العبارة نفسها: «هذا فيه إجمال، إن كان يريد بالحدود المخلوقة، فالله منزه عن الحدود والحلول في المخلوقات، وإن كان يريد الحدود غير المخلوقة وهي جهة العلو، فهذا ثابت لله جل وعلا تعالى، فالله لا ينزه عن العلو، لأنه حق، فليس هذا من باب الحدود ولا من باب الجهات المخلوقة[٢]». اهـ.

---

(١) «شرح ابن باز في الشروح الوافية على العقيدة الطحاوية» (١: ٤٦٣).

(٢) «الشروح الوافية» (١: ٤٤).

يفسر الحد بالجهة وعلى سبيل الخصوص جهة العلو، ويزعم أنها جهة غير مخلوقة، والجهة المرادة في كلامهم الجهة الحسية، الذي يقابلها التحت والسفل، وهي محل النفي في كلام الطحاوي، لأنه يتكلم عن الجهات الست، وهي الجهات الحسية المعلومة، فهؤلاء يصرحون بمناقضة ذلك، ويزعمون أن الجهة غير مخلوقة، وأن المراد من الحد هو الجهة.

واشترك ابن فوزان مع صحبه في دعوى أن العبارة فيها إجمال أيضاً للسبب ذاته.

وأما صالح بن عبد العزيز آل الشيخ فقال تعليقاً على عبارة الطحاوي: «هنا ذكر هذه الألفاظ متابعة لما جرى عليه المتكلمون في زمنه، وهو ذكرها بعد إثبات، فأثبت الصفات ثم نفى، وقاعدة أهل السنة والجماعة النفي يكون مجملاً وأن الإثبات يكون مفصلاً. ففي قوله هذا نوع مخالفة لطريقة أهل السنة والجماعة[1]». اهـ.

ثم قال: «طبعاً الحد والغاية متقارب في أن يكون له حد ينتهي إليه اتصافه بالصفة... ثم قال... فهو سبحانه الحدود والغايات[2] التي تنتهي إليها صفاته كما قال (تعالى عن) لأن الله سبحانه ليس لصفاته حد يعلمه البشر، قال (تعالى عن الحدود) يعني المعلومة (والغايات) المعلومة[3]». اهـ.

فهذا الشارح يثبت لله تعالى حدوداً يعلمها وغايات يعلمها الله تعالى لا نعلمها نحن، وهذا جري على الطريقة نفسها، ولكنه صرح بالاعتراض، وقال إن الطحاوي خالف طريقة أهل السنة في استعمال هذه المعاني بالألفاظ المذكورة، مع أنا بينا أن نفي هذه المعاني أولى بمذهب أهل السنة من إثباتها أو التوقف في شأنها، لما فيها من تشبيه

---

(١) «الشروح الوافية» (١: ٤٦٥).

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: منزه عن الحدود والغايات، أو نحو ذلك.

(٣) «الشروح الوافية» (١: ٤٦٦).

وتحديد لله تعالى، ولعدم ورودها أيضاً. وكذلك قال إن الطحاوي خالف طريقة أهل السنة، يعني مذهب ابن تيمية، لأن الطحاوي نفى نفياً مفصلاً، وطريقتهم أن يثبت مفصلاً وينفي مجملاً! كذا قال، وقد بينت بطلان هذه الطريقة في كتاب (نقض العقيدة التدمرية)[١] فلينظره من شاء.

ويكفي الواحد أن يتأمل القرآن الكريم ليعرف أن الله تعالى نفى نـفيا مفصلا أيضاً، فقد نفى الولد والوالد والصاحبة وأن يكون الإله يأكل وبشرب وأن تأخذه سنة أو نوم وأن ينسى... إلخ، فهذا كله نفي مفصل، فلا يسلَّم لهؤلاء أن طريقة أهل السنة النفي المجمل والإثبات المفصل. بل النفي والإثبات يكونان بحسب الحاجة إلى بيان العقيدة الصحيحة، إن كفى الإجمال اكتفى الإنسان به، وإلا لجأ إلى التفصيل. وما يزعمونه قاعدة ليس بقاعدة مسلمة.

بقي أن ننبه على أن ابن باز أخطأ في تفسير المراد من (الغايات) في قول الطحاوي: «تعالى الله عن الحدود والغايات»، فحملها ابن باز على الحكمة! قال: «وأما الغايات والأركان والأعضاء والأدوات، فمـراده رحمه الله تنـزيهه عن مشابهة المخلوقات في حكمتـه وصفاته الذاتية من الوجه واليد... إلخ[٢]». وهذا محمل باطل غير صحيح، فتفسير الغايات بالحكمة هنا غير ظاهر، بل بعيد جداً، وتابعه على هذا الخطأ صالح بن فوزان فقال: «والغايات فيها إجمال أيضاً فهي تحتمل حقاً وتحتمل باطلاً، فإذا كان المراد بالغاية الحكمة من خلق المخلوقات، وأنه خلقها لحكمة فهذا حق، ولكن يقال حكمة لا يقال غاية، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وإن أريد بالغاية الحاجة إلى المخلوقات فنعم هذا نفي صحيح[٣]». اهـ فتابعه في غلطه،

---

(١) صدر الكتاب عن دار الرازي.

(٢) «الشروح الوافية» (١: ٤٦٣).

(٣) المصدر السابق (١: ٤٦٤).

وشرف بناء على ذلك في اقتراح تصحيح عبارة الطحاوي بناء على فهمه المغلوط لها، والذي يبدو أنه فهم مراد الطحاوي من (الغايات) هو صالح آل الشيخ كما في النص الذي نقلناه آنفاً عنه.

والصحيح من الغاية هو ما قرره شرح أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وهم أهل لأن يفهموا بحق ويعترضوا بحق، قال الشيخ الغنيمي في شرحه: « (تعالى الله) تنـزه (عن) جميع أوصاف المحدثات من (الحدود والغايات) أي الأبعاد الـمحدودة والنهايات[1]». اهـ ففسر الغاية بالنهاية وهو المراد من الحد، ولذلك عطفه الطحاوي عليه زيادة توضيح، وقال أبو حفص الغزنوي الهندي في شرح العبارة: «والغاية عبارة عن النهاية[2]». اهـ.

وقال البابرتي: «والغاية عبارة عن النهاية[3]». اهـ فتأمل كيف كان تفسير الغاية واضحاً عند شراح العقيدة الطحاوية من أهل السنة، وكيف حاد عنه من شرحها من التيمية، ولذلك سبب ظاهر، فإن الإمام الطحاوي فسر الحدود بالغايات التي تفسيرها النهايات كما هو واضح في هذا المقام. فلم يبق مجالاً لأن يقول إن النص مجمل يحتاج لتفسير وتوضيح. ولكن لو سلم التيمية من شراح الطحاوية هذا الأمر الواضح، للزمهم التصريح بأن الطحاوي مخالف لما يقررونه من إثبات الحدود والنهايات لله تعالى، فلا محل للقول بأن اللفظ مجمل بعد التسليم بذلك، ولذلك أجمعوا أو كادوا على القول بأن الغاية يراد بها الحكم أو نحو ذلك من المعاني البعيدة عن هذا المقام. وذلك ليتسنى لهم التهرب من نقض الطحاوي لعقيدتهم في إثبات النهايات والحدود والأبعاد لله تعالى

(١) «شرح الغنيمي على الطحاوية»، ص٧٣.

(٢) «شرح عقيدة الإمام الطحاوي»، أبو حفص سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي. ص٨٩.

(٣) «شرح البابرتي»، ص٧٦.

بدعوى أن الحد لفظ مجمل! ولكن أنى لهم إثبات الإجمال واللفظ واضح في نفسه، وقد فسره بالغايات التي يعني بها هنا النهايات. فتأمل.

ذكر بعض أقوال السلف في نفي الحد والكيف

أحببت هنا أن أسوق بعض الأقوال الواردة عن المتقدمين في نفي الكيف والحد مطلقاً عن الله تعالى، ولولا خوف التطويل لسُقت أضعاف هذه النقول، واللبيب يكفيه القليل إذا فهم.

روى الإمام البيهقي في السنن الكبرى عن: «الوليد بن مسلم قال سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيفية»، وعن أبي داود الطيالسي: «قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون يروون الحديث ولا يقولون كيف وإذا سئلوا أجابوا بالأثر[1]».

وقال الإمام البيهقي في السنن: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: سمعت أبا محمد أحمد بن عبد الله المزني يقول: حديث النـزول قد ثبت عن رسول الله ﷺ من وجوه صحيحة، وورد في التنزيل ما يصدقه، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، والنزول والمجيء صفتان منفيتان عن الله تعالى من طريق الحركة والانتقال، من حال إلى حال، بل هما صفتان من صفات الله تعالى بلا تشبيه جل الله تعالى عما تقول المعطلة لصفاته والمشبهة بها علواً كبيراً.

قلت وكان أبو سليمان الخطابي رحمه الله يقول: إنما ينكر هذا وما أشبهه من الحديث من يقيس الأمور في ذلك بما يشاهده من النزول الذي هو تدلي من أعلى إلى أسفل،

---

(١) جماع أبواب صلاة التطوع، وقيام شهر رمضان، باب الترغيب في قيام الليل، (٤٦٥٤).

وانتقال من فوق إلى تحت، وهذه صفة الأجسام والأشباح فأما نزول من لا تستولي عليه صفات الأجسام، فإن هذه المعاني غير متوهمة فيه وإنما هو خبر عن قدرته ورأفته بعباده وعطفه عليهم واستجابته دعاءهم ومغفرته، لهم يفعل ما يشاء لا يتوجه على صفاته كيفية ولا على أفعاله كمية، سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». اهـ.

قال ابن قدامة المقدسي في «لمعة الاعتقاد» ص٩: «قال الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه في قول النبي ﷺ «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا» و«إن الله يرى في القيامة» وما أشبه هذه الأحاديث نؤمن بها ونصدق بها لا كيف ولا معنى ولا نرد شيئاً منها ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ولا نرد على رسول الله ﷺ ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ونقول كما قال ونصفه بما وصف به نفسه لا نتعدى ذلك ولا يبلغه وصف الواصفين نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ولا نتعدى القرآن والحديث ولا نعلم كيف كنه ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن[١]». اهـ.

وجاء في عقيدة الإمام أحمد رواية أبي بكر الخلال[٢]: «وسئل قبل موته بيوم عن أحاديث الصفات فقال: تمر كما جاءت ويؤمن بها ولا يرد منها شيء إذا كانت بأسانيد صحاح ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ومن تكلم في معناهما ابتدع[٣]». اهـ.

---

(١) «لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد»، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت: ٦٢٠، الدار السلفية ـ الكويت ـ ١٤٠٦، ط١، ت: بدر بن عبد الله البدر.

(٢) ص١٢٧.

(٣) العقيدة رواية أبي بكر الخلال، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله ت: ٢٤١، دار قتيبة ـ دمشق ـ ١٤٠٨، ط١، ت: عبد العزيز عز الدين السيروان. =

وجاء في كتاب شرح اعتقاد أهل السنة للالكائي: «وفي رواية حنبل أنه سئل عن قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾، قال: علمه عالم بالغيب والشهادة علمه محيط بالكل وربنا على العرش بلا حد ولا صفة وسع كرسيه السماوات والأرض بعلمه.

وسئل محمد بن جعفر عن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ قال: من زعم أن الله استوى على العرش استواء مخلوق على مخلوق فقد كفر ومن اعتقد أن الله استوى على العرش استواء خالق على مخلوق فهو مؤمن.

= ملاحظة:

وتأمل في ما جاء في كتاب أبي سعيد الدارمي في رده على بشر المريسي، لترى مقدار بعده عما روي عن هؤلاء الأكابر بعينك، قال في باب الحد والعرش: «قال أبو سعيد وادعى المعارض أيضاً أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته واشتق منها أغلوطاته وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين.

فقال له قائل ممن يحاوره قد علمت مرادك بها أيها الأعجمي وتعني أن الله لا شيء لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة وأن لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة فالشيء أبداً موصوف لا محالة ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية وقولك لا حد له يعني أنه لا شيء.

قال أبو سعيد: والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن يؤمن بالحد ويكل علم ذلك إلى الله ولمكانه أيضاً حد وهو على عرشه فوق سماواته فهذان حدان اثنان» [نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد، أبو سعيد عثمان ابن سعيد الدارمي ت: ٢٨٠هـ، مكتبة الرشد ـ السعودية ـ ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ط١، ت: رشيد بن حسن الألمعي].

فهو يثبت لله تعالى حدين اثنين، ويثبت الغاية، والمكان لله تعالى، وغير ذلك مما تراه بعينك، وهو الذي يهش له ويبش ابن تيمية وأتباعه الذين يدعون متابعتهم للسلف، فهذا الدارمي عينة من السلف الذين يريدون.

والذي يكفي في هذا أن يقول إن الله استوى على العرش من غير تكييف[1]». اهـ.

وقال ابن قدامة في كتاب تحريم النظر في علم الكلام: «ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه لا نتعدى ذلك ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت.

نؤمن بهذه الأحاديث ونقرها ونمرها كما جاءت بلا كيف ولا معنى إلى على ما وصف به نفسه تبارك وتعالى وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير. صفاته منه وله، لا نتعدى القرآن والحديث والخبر ولا نعلم كيف ذاك إلا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن[2]».

وقال الذهبي في تاريخ الإسلام: «قال حنبل بن إسحاق: قلت لأبي عبد الله: ما معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ و﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾.

قال: علمه علمه.

وسمعته يقول: ربنا تبارك وتعالى على العرش بلا حد ولا صفة.

---

(١) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة»، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم ت: ٤١٨، (٣: ٤٠٢)، دار طيبة ـ الرياض ـ ١٤٠٢، ت: د. أحمد سعد حمدان.

(٢) «تحريم النظر في كتب الكلام»، موفق الدين ابن قدامة المقدسي ت: ٦٢٠هـ ص٣٩، عالم الكتب ـ السعودية ـ الرياض ـ ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، ط١، ت: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية.
وهذا الكلام من ابن قدامة لطيف، مقبول، على أن لنا تعليقاً على هذا الكتاب، وهو رسالة صغيرة الحجم، نبين فيها ما تجاوز فيه ابن قدامة المقدسي حد الصواب.

قلت: معنى قوله بلا صفة أي بلا كيفية ولا وصف[1]».

وفي المراسيل لأبي داود السجستاني[2]: «حدثنا أحمد بن إبراهيم حدثنا أحمد بن نصر قال: سألت سفيان بن عيينة قلت: يا أبا محمد أريد أسألك قال: لا تسأل قلت: إذا لم أسألك فمن أسأل قال: سل قلت: ما تقول في هذه الأحاديث التي رويت نحو القلوب بين أصبعين وأن الله يضحك أو يعجب ممن يذكره في الأسواق؟ فقال: أمروها كما جاءت بلا كيف[3]». اهـ.

قال الدولابي: «حدثنا العباس بن محمد، قال: حدثنا يحيى بن معين قال: أبو سفيان المعمري ثقة، وهو محمد بن حميد. قال: وأبو سفيان طريف بن شهاب بصري، وفي موضع آخر: طريف بن شهاب السعدي وأبو سفيان، روى عنه: شريك. قال: وطلحة بن نافع أبو سفيان صاحب الأعمش، وفي موضع آخر: أبو سفيان الذي روى عنه الأعمش طلحة بن نافع. قال: وسمعت يحيى يقول: شهدت زكريا بن عدي سأل وكيعاً، فقال: يا أبا سفيان هذه الأحاديث، يعني مثل: حديث الكرسي، موضع القدمين، ونحوها فقال وكيع: أدركنا إسماعيل بن أبي خالد، وسفيان، ومسعراً يحدثون بهذه الأحاديث، ولا يفسرون بشيء. سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: سمعت أبي يقول: أبو سفيان طلحة بن يحيى، سمع منه: شعبة[4]».

---

(١) «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام»، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت: ٧٤٨هـ (١٨: ٨٧)، دار الكتاب العربي ـ لبنان: بيروت ـ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط١، ت: د. عمر عبد السلام تدمرى.

(٢) ص١١٢.

(٣) «المراسيل»، سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود ت: ٢٧٥، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٨، ط١، ت: شعيب الأرناؤوط.

(٤) «الكنى والأسماء»، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي ت: ٣١٠هـ (٢: ٦٢٠)، دار ابن حزم ـ بيروت: لبنان ـ ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م، ط١، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي.

وروى الإمام الترمذي في الجامع الصحيح عن: «القاسِمُ بن مُحَمَّدٍ قال سمعت أَبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: إنَّ الله يَقْبلُ الصَّدقةَ ويأخُذُها بيَمينِهِ فيُرَبِّيها لأحَدِكمْ كمـا يُرَبِّي أحدكم مُهْرَهُ حتى أن اللُّقْمةَ لتَصيرُ مِثْلَ أُحُدٍ وتَصْدِيقُ ذلك في كِتَابِ الله عـز وجل ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [التوبة: ١٠٤] و﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]».

قال أبو عيسى: هذا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحيحٌ وقد رُوِيَ عن عائشَةَ عن النبي ﷺ نحو هذا.

وقد قال غيْرُ واحِدٍ من أهْلِ العِلمِ في هذا الحديث وما يُشْبِهُ هذا من الرِّواياتِ من الصِّفاتِ ونُزولِ الرَّبِّ تبارَكَ وتَعالَى كُلَّ ليْلَةٍ إلى السَّماءِ الدُّنْيا.

قالوا: قد تَثْبُتُ الرِّواياتُ في هذا ويُؤْمَنُ بها ولا يُتَوَهَّمُ ولا يُقالُ كَيفَ هَكَذا رُوِيَ عن مالِكٍ وسُفْيانَ بن عُيَيْنَةَ وعَبدِ الله بن المبَارَكِ أَنَّهُم قالوا في هذه الأَحادِيثِ أمِرُّوها بلَا كَيْفٍ.

وهَكَذا قَوْلُ أَهْلِ العِلْمِ من أَهْلِ السُّنَّةِ والجَماعَة.

وأمَّا الجَهْميَّةُ فأنْكَرَتْ هذه الرِّواياتِ وقالُوا هذا تَشْبيهٌ وقد ذَكَرَ الله عز وجل في غيْرِ مَوضِعٍ من كِتابِهِ اليَدَ والسَّمْعَ والبَصَرَ.

فتأَوَّلَتْ الجَهْميَّةُ هذه الآياتِ ففَسَّرُوها على غيْرِ ما فَسَّرَ أَهْلُ العِلْمِ وقالوا إنَّ اللهَ لم يَخْلُقْ آدَمَ بيده. وقالُوا: إنَّ مَعْنَى اليَدِ هاهنا القُوَّةُ.

وقال إسحاق بن إبراهيم إنما يَكُونُ التَّشْبِيهُ إذا قال يَدٌ كَيَدٍ أو مِثْلُ يَدٍ أو سَمْعٌ كسَمْعٍ أو مِثْلُ سَمْعٍ فإذا قال سَمْعٌ كسَمْعٍ أو مِثْلُ سَمْعٍ فهَذَا التَّشْبيهُ وأَمَّا إذا قال كما قال الله تَعالَى يَدٌ وسَمْعٌ وبَصَرٌ ولا يقول كَـيْفَ ولا يقول مِثْـلُ سَمْعٍ ولا كسَمْعٍ فهَذا لا يَكونُ تَشْبيهًا وهو كما قال الله تَعالَى في كِتابِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

وفي مختصر الأحكام مستخرج الطوسي على جامع الترمذي، «عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ يوماً إن الله يقبل الصدقة ولا يقبل منها إلا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها لصاحبها كما يربي الرجل مهرة أو فصيله[1] حتى إن اللقمة لتصير مثل أحد وتصديق ذلك في كتاب الله ﴿وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ وقوله ﴿وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ﴾، يقال هذا حسن صحيح، وقد روي عن عائشة عن النبي ﷺ نحو هذا، وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وفيما يشبه هذا من الروايات من الصدقات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا قالوا قد ثبتت الروايات فيها ونؤمن بها ولا نتهم ولا يقال كيف، هكذا روي عن مالك بن أنس رضي الله عنه وسفيان بن عيينة وعبد الله ابن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة[2]». اهـ.

وفي «مقالات الإسلاميين» للإمام الأشعري: «فقالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والاعضاء.

وقال أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل أو جاءت به الرواية من رسول الله ﷺ فنقول: وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف[3]». اهـ.

وفي كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي: «فإن قيل: كيف يرى؟

قيل: بلا كيف إذ الكيفية تكون لذى صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود

---

(١) الترمذي في «سننه»، أبواب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، (٦٢٢)، (٣: ٤١).

(٢) «مختصر الأحكام مستخرج الطوسي على جامع الترمذي»، أبي علي الحسن بن علي بن نصر الطوسي ت: ٣١٢هـ (٣: ٢٦٥)، مكتبة الغرباء الأثرية ـ المدينة المنورة ـ السعودية ـ ١٤١٥هـ ط١، ت: أنيس بن أحمد بن طاهر الأندونوسي.

(٣) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن ت: ٣٢٤، (١: ٢١٧) دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط٣، ت: هلموت ريتر.

وإتكاء وتعلق وإتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك[(١)]». اهـ.

قال الإمام البيهقي في الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: «وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا مماسة لشيء من خلقه لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف بلا أين بائن من جميع خلقه وأن إتيانه ليس بإتيان من مكان إلى مكان وأن مجيئه ليس بحركة وأن نزوله ليس بنقلة وأن نفسه ليس بجسم وأن وجهه ليس بصورة وأن يده ليست بجارحة وأن عينه ليست بحدقة وإنما هذه أوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] وقال: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥][(٢)]». اهـ.

قال الإمام البيهقي: «وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا زكريا العنبري، يقول: سمعت أبا العباس، يقول: سمعت إسحاق بن إبراهيم، يقول: دخلت يوماً على طاهر بن عبد الله بن طاهر، وعنده منصور بن طلحة، فقال لي: يا أبا يعقوب، إن الله ينزل كل ليلة؟ فقلت له: تؤمن به؟ فقال طاهر: ألم أنهك عن هذا الشيخ، ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا؟ قال إسحاق: فقلت له: إذا أنت لم تؤمن أن لك رباً يفعل ما يشاء، لست تحتاج أن تسألني. قلت: فقد بين إسحاق بن إبراهيم الحنظلي في هذه الحكاية أن

---

(١) «التوحيد»، أبو منصور الماتريدي ت: ٣٣٣، دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية، ص٨٥، ت: د. فتح الله خليف.

(٢) «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث»، أحمد بن الحسين البيهقي ت: ٤٥٨، ص١١٧، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٤٠١، ط١، ت: أحمد عصام الكاتب.

النزول عنده من صفات الفعل، ثم إنه كان يجعله نزولاً بلا كيف، وفي ذلك دلالة على أنه كان لا يعتقد فيه الانتقال والزوال[(١)]». اهـ.

وروى ابن عبد البر في التمهيد (٧: ١٤٧-١٤٩) عن: «ابن الجارود قال: حدثنا سحنون بن منصور قال: قلت: لأحمد بن حنبل ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى السمـاء الدنيا أليس تقول بهذه الأحاديث ويرى أهل الجنة ربهم وبحديث لا تقبحوا الوجوه فإن الله خلق آدم على صورته واشتكت النار إلى ربها حتى يضع الله فيها قدمه وأن موسى عليه السلام لطم ملك الموت صلوات الله عليه قال أحمد: كل هذا صحيح وقال إسحاق: كل هذا صحيح ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي.

قال أبو عمر: الذي عليه أهل السنة وأئمة الفقه والأثر في هذه المسألة وما أشبهها الإيمان بما جاء عن النبي ﷺ فيها، والتصديق بذلك وترك التحديد والكيفية، في شيء منه.

أخبرنا أبو القاسم خلف بن القاسم قال: حدثنا عبد الله بن جعفر بن الورد قال: حدثنا أحمد بن إسحاق قال: حدثنا أبو داود قال: حدثنا أحمد بن إبراهيم عن أحمد بن نصر أنه سأل سفيان بن عيـينة قال: حديث عبد الله إن الله عز وجل يجعل السماء على أصبع وحديث إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن وإن الله يعجب أو يضحك ممن يذكره في الأسواق وأنه عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة، ونحو هذه الأحاديث فقال: هذه الأحاديث نرويها ونقر بها كما جاءت بلا كيف.

قال أبو داود وحدثنا الحسن بن محمد قال: سمعت الهيثم بن خارجة قال: حدثني الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي وسفيان الثـوري ومالك بن أنس والليث بن

---

(١) في «الأسماء والصفات»، باب ما ذكر في الساق، (٩٥٢)، (٢: ٣٧٦).

سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في الصفات فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيف وذكر عباس الدوري قال سمعت يحيى بن معين يقول شهدت زكريا بن عدي سأل وكيع ابن الجراح فقال يا أبا سفيان هذه الأحاديث يعني مثل الكرسي موضع القدمين ونحو هذا فقال أدركت إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعرا يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئا[1]». اهـ.

قال الطحاوي: (والأركان والأعضاء والأدوات)

أي: تعالى الله كذلك عن الأركان والأعضاء والأدوات.

الأركان: جمع ركن، والركن ـ كما في «القاموس» ـ: الجانب الأقوى، وقال الفيومي: ركن الشيء: جانبه والجمع: أركان، فأركان الشيء: أجزاء ماهيته.

وأما الأعضاء، فقال الفيروزآبادي في «القاموس»: «العُضْوُ أو العِضْو: كل لحم وافر بعظمه، والتعضية: التجزئة والتفريق كالعَضْو، فالأعضاء: جزء الشيء كالأركان».

قال في «القاموس»: «والرُّكْنُ ـ بالضم ـ: الجانِبُ الاقْوى». اهـ.

وقال الفيومي في «المصباح المنير»: «وركن الشيء: جانبُه، والجمع: أركان؛ مثل قفل وأقفال، فأركان الشيء: أجزاء ماهيته، والشروط: ما توقف صحة الأركان عليها. اهـ.

وأما معنى «العضو فقد قال في «القاموس»: «العُضْو ـ وبالضم والكسر: كلُّ لَحْمٍ وافِرٍ بعَظْمِهِ. والتَّعْضيةُ: التَّجْزِئَةُ، والتَّفْريقُ، كالعَضْوِ». اهـ.

---

(١) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري ت: ٤٦٣، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب ـ ١٣٨٧، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري.

وقال الفيومي في «المصباح المنير»: «والعضة: القطعة من الشيء، والجزء منه، ولامها واو محذوفة والأصل: عضوة، والجمع: عضون على غير قياس، مثل سنين، والعضو: كل عظم وافر من الجسد، قاله في «مختصر العين»، وضم العين أشهر من كسرها، والجمع: أعضاء، وعضَّيت الذبيحة بالتشديد: جعلتها أعضاء. اهـ.

وأما «الأداة» فجمعها: أدوات، وهي الآلة، والآلة: واسطة بين الفاعل والمفعول ليمكن فعله. فالفاعل بالآلة يتوقف فعلُه عليها، فهو يحتاج إليها، وهي إما أن تكون جزءاً من الفاعل، أو غيرَه. وعلى الاحتمالين، يلزم تركُّب الله تعالى وتوقُّف فعله على غيره، واحتياجه لتركبه. والله سبحانه منزّه ومتعالٍ عن كل هذه المعاني.

وقال الفيروزآبادي في باب الإداوة: والأداةُ: الآلـةُ ج: أدَواتٌ.اهـ، وكذا قال الفيومي في «مصباحه».

فهذا ما يتعلق بالمعاني اللغوية لهذه الألفاظ الثلاثة، وأنت ترى أن جميعَها يدور على معنى واحد هو: الجزء للذات والتبعيض لها.

والإمام الطحاوي قد نفى جميع هذه الألفاظ من حيث ما تدل عليه من المعاني المذكورة، إذن تعرف من هذا أن أهل السنة ينفون أن يكون الله تعالى مركباً من أعضاءٍ وأجزاءٍ وآلات، كما يتوهّم المجسمة.

وعلامة المجسمة: أنهم يثبتون اليد مثلاً لله تعالى، ولا ينفون كونَها جارحةً أو عضواً أو عيناً[1]، ويتعلّلون بأن نفي الأعضاء والأدوات لم يرد لا في كتاب ولا في سنة، ويُوهمون الناسَ أن نفي الأدوات والأعضاء والأركان يستلزم نفيَ صفات ثابتة لله تعالى على زعمهم، يتسترون بذلك القول على فضائحهم في اعتقاد التجسيم.

ونحن نرى هاهنا أن الإمامَ الطحاوي قد نفى مطلقاً الأعضاء والأركان والأدوات،

---

(١) لا معنى، لأن من أهل السنة من أثبت اليد معنى، لا عيناً وجزأ.

ولم يتوقّف في ذلك، ولم يقُل: إن لله تعالى يداً هي عضوٌ له، أو هي ركنٌ له، أو جزءٌ منه، ولم يقل مطلقاً: إن لله تعالى أركاناً تليق بذاته، فما الذي يبعث هؤلاء الحشوية لاعتراض على عبارته ويقولوا إن هذا النفي يوهم نفي صفات ثابتة لله تعالى، وأي صفة من الصفات الثابتة لله ثابتة له على سبيل الأركان والأعضاء والأدوات! إلا ما يثبتونه في عقيدتهم من أن اليد ونحوها هي كذلك، ولولا ذلك الفهم منهم لـما تسنى لهم الاعتراض على الطحاوي في عبارته هذه.

قال الطحاوي فيما سبق: «تعالى عن الحدود والغايات» ـ والغايات بمعنى الحدود والنهايات ـ وهنا قال: «الأركان والأعضاء والأدوات»، وكلُّ هذه الألفاظ يخدُم بعضه بعضاً ويزيد في تفصيل المراد، لكي يُبعد الإجمالَ المنافي للبيان الذي التزم به الطحاويُّ في أول متنه، فيبعد المعنى الباطل عن وهم الواهم، ويلزم المخالفَ الحجةَ إذا حاول التعبيرَ عن الباطل بلفظ آخر، فاستوعب الطحاويُّ أكثر الألفاظ لكي يقطع الطريق عليهم، حتى لو حاول أيُّ إنسان أن يعبّر عنها بألفاظ مختلفة، يكون الإمام قد نفاها مُسبقاً.

ونفيُ الأعضاء والأركان عن الله تعالى لازمٌ من لوازم نفي التشبيه والتمثيل والتجسيم عنه جل شأنه، فليس كمثله شيء، ولو كان له أعضاء وأركان، لكان مثله أشياء كثيرة، ولكان مركباً كالمخلوقات من أشياء عديدة، والمركّب محتاجٌ إلى أجزائه بلا شك، والله تعالى ليس محتاجاً؛ لأنه لو كان محتاجاً لكان ممكنَ الوجود، فيحتاج إلى غيرِه في الوجود، فلا يكون إلهاً.

وقد أجمع أهلُ الحقّ على نفي الأعضاء والأركان والأجـزاء عن الله تعالى، ولم يخالف في ذلك أحد منهم، ولكن المجسّمة والمشبهة أثبتوا ذلك مخالفين للحقّ وأهله، وليس لهم أي دليل يعتمدون عليه إلا قياسُ الله تعالى على ما يشاهدونه من المخلوقات، ومن شبه الله تعالى بمعنى من معاني البشر فقد كفر؛ كما صرح الطحاوي.

وابنُ أبي العز ادعى أن هذه الألفاظ تحتمل معنىً صحيحاً في حقّ الله تعالى ومعنىً باطلاً كعادته، فقال: «وكلُّ هذه الألفاظ المجملة عرضةٌ للمحقّ والمبطل». اهـ[1].

فجعل هذه الألفاظ مجمَلة، خلافاً لِـما نصّ عليه الطحاوي ـ مما ذكرنا في أول شرحنا هذا ـ أنه يُبيّن ولا يُجمل في هذا المتن.

ثم إن الإجمال ـ الذي يريده ابنُ أبي العز هنا ـ هو: الإجمالُ المقابل للبيان، وهو خلافُ ما ذكره الطحاوي من أنه يبين العقيدة ولا يجملها.

فلا إشكالَ في عبارة الطحاوي من حيث هي، كما ذكرناه، فهي تتضمن نفي الأدوات والأعضاء والأركان نفياً مطلقاً عن الله تعالى، ولكن ابن أبي العز ومن شايع من المجسمة، لـمّا كانوا يعتقدون أن لله تعالى أعضاءَ وأركاناً، استشكلوا هذه العبارة، وادَّعَوا أن إطلاقَ النفي لا يصح.

وحقيقة الأمر: أنهم عندما يُثبتون اليد لله تعالى يعتقدون أنها ركنٌ وعضوٌ وجزءٌ لله تعالى، والطحاويُّ ينفي ذلك مطلقاً، فهذا هو الإشكال الذي يواجهونه في شرح هذه العبارة: هو ينفي، وهم يثبتون! والحل عندهم: ادّعاءُ الإجمال المقابل للبيان في عبارته.

والحقيقة: أن عبارته مبيّنة لا مجمَلة، ولكنهم مجسّمة ومشبّهة، ولذلك إذا رجعت إلى سائر شروحهم وتعليقاتهم على هذه العقيدة، تراهم تسودُّ وجوهُهم في حل هذه العبارة، وكلُّهم يتمنى لو أن الطحاوي ما قالها، والحمدُ لله رب العالمين، على أن قيّض لهذا الدين من يبيّنه للناس.

ولأجل أنهم يثبتون لله تعالى أعضاءَ وأركاناً وأدواتٍ تراهم يقسمون صفاته إلى قسمين:

---

(١) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٤٣.

الأول: يسمونه «صفات معان»؛ كالقدرة والعلم.

والثاني: يسمونه «صفات أعيان»، ويمثلون عليه باليد والوجه، فالوجه والعين عندهم أعيان.

والأعيان: ما تحيّـزه بنفسه غير تابع في تحيزه لغيره، وأما «صفة المعنى»؛ فإنهم يريدون بها ما تقوم بالذات، فصفاتُ الأعيان عندهم: هي حقيقةُ الأركان والأعضاء والأدوات.

وقد بينت ذلك بتفصيل في كتاب «الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية»، فهو أول من صرّح بهذا التقسيم الشنيع، واتبعه على ذلك من قلّده في هذا العصر كابن عثيمين وغيره.

قال ابن تيمية: «الوجه الثالث والستون أن يقال إن الصحابة والتابعين وسائر سلف الأمة وأئمتـها وأئمة أهل الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والأشعرية وغيرهم من طوائـف المتكلمين من المرجئة والشيعة وغيرهم في إثبات هذه الصفات الخبـرية وبقية الصفاتية النفاة لـها في الصفات التي يسمونها الصفات العقلية كالحياة والعلم والقدرة لكن من هؤلاء الصفاتية من يجعل تلك الصفات الخبرية صفات معنوية أيضاً قائمة بالموصوف مثل هذه وإنما يفرق بينهما لافتراق الطريق التي به علمت فتلك علمت مع الخبر الصادق بالعقل وهذه لم تعرف إلا بالخبر.

وأما السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطوائف من أهل الكلام فلا يقولون إن هذه من جنس تلك، لا يسمونها أيضاً صفات خبرية لأن من الصفات المعنوية ما لا يعلم إلا بالخبر أيضاً فليس هذا مميزاً لها عندهم ومنهم من يقول هذه معلومة بالعقل أيضاً.

وعلى القولين سواء كانت صفات عينية ومعنوية فيقال من المعلوم أن الموجودات في حقنا إما أجسام كالوجه واليد وإما أعراض كالعلم والقدرة فإذا كان أهل الإثبات متفقين على أن العلم والقدرة ثابت لله على خلاف ما هو ثبات للمخلوق وإن لم يكن في ذلك نفياً لحقيقته ولا تمثيلاً له بالمخلوق فكذلك إذا قالوا في هذه الصفات إنا نثبتها على خلاف ما هو ثابت للخلق أو لا فرق بين ثبوت ما هو عرض فينا مع كونه غير مماثل للأعراض وبين ما هو جسم فينا مع كونه غير مماثل للأجسام[1]». اهـ.

يثبت ابن تيمية هنا أن اليد والوجه ونحوهما ليست من جنس صفات المعاني، وجنس صفات المعاني أنها معان قائمة بالذات كالقدرة والعلم والحياة، بل هي من غير جنس المعاني، وعبَّر عنها كما ترى بأنها عينية، وعينية منسوبة للعين، وهي الذات في مقابل المعنى، فالأشياء إما معان وإما أعيان، كما هو معلوم، وهذا هو الجنس الذي تقع اليد والوجه ونحوهما تحته عند ابن تيمية غيره من المتقدمين والمتأخرين، هو يسميهم سلفاً، ولكنا نحددهم أكثر ونقول: إنهم طائفة من الذين سلفوا وتقدموا في الوجود علينا، وكانوا يقولون بمذهب التجسيم والتشبيه، وهم الذين يرتضيهم ابن تيمية وصحبه.

نعم إنه يقول مع أنها أعيان إلا أنها مخالفة لأعياننا وأعيان أعضائنا وجوارحنا، وهذا ليس محل خلاف هنا، فالمراد أنهم يثبتون كون هذه أعياناً، وهو المعنى المقصود نفيه من عبارة الطحاوي في نفي الأركان والادوات والأعضاء. فإثباتهم ذلك مخالفة صريحة أخرى لعقيدة الطحاوي، بعد كونها مخالفة صريحة للقرآن والسنة في تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات.

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ت: ٧٢٨، (١ : ٧٥) مطبعة الحكومة ـ مكة المكرمة ـ ١٣٩٢، ط١، ت: محمد بن عبد الرحمن ابن قاسم.

وقال هراس في شرحه الواسطية: «وأيضاً فلفظ اليدين بالتثنية لم يعرف استعماله إلا في اليد الحقيقية... إلى أن قال... وكيف يتأتى حمل اليد على القدرة أو النعمة مع ما ورد من إثبات الكف والأصابع واليمين والشمال والقبض والبسط وغير ذلك مما لا يكون إلا لليد الحقيقية... وقال... ترى لو لم يكن لله يدان على الحقيقة هل كان يحسن هذا التعبير ببسط اليدين(١)». اهـ.

فهو يتكلم عن يد حقيقية تبسط وتقبض، والحقيقة في استعمال هؤلاء هي الحقيقة المتعارف عليها في الاستعمال اللغوي الشائع. وهي المستعملة في الأعضاء والأركان كما هو ظاهر، بغض النظر عن مادتها وكنهها، فقد تكون من خشب أو من لحم ودم أو من حديد، أو غير ذلك مما لا يخطر على بالنا ولا نعرفه، فالجامع بين ذلك كله كونها بعضاً من الذات، وعيناً من الأعيان، وآلة بها يفعل الفاعل. وهذه المعاني هي المنفية في كلام الطحاوي، وهي المثبتة في كلام هؤلاء.

وأما ابن عثيمين فقد أطلق عليها صفات ذاتية خبرية، قال: «الصفات الذاتية، كالحياة والقدرة والعلم وما أشبه ذلك، وتنقسم إلى ذاتية معنوية، وذاتية خبرية، وهي التي مسماها أبعاض لنا وأجزاء كاليد والوجه والعين، فهذه يسميها العلماء ذاتية خبرية، ذاتية لأنها لا تنفصل ولم يزل الله ولا يزال متصفاً بها، خبرية لأنها متلقاة بالخبر، فالعقل لا يدل على ذلك لولا أنّ الله أخبرنا أن له يداً ما علمنا بذلك... لهذا نقول في مثل هذه الصفات اليد والوجه وما أشبهها أنها ذاتية خبية ولا نقول أجزاء وأبعاض بل نتحاشى هذا اللفظ، لكن مسماها لنا أجزاء وأبعاض، لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل(٢)». اهـ.

---

(١) «شرح العقيدة الواسطية»، محمد خليل هراس، ص٦٧-٦٨.

(٢) «المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية»، ابن عثيمين (١ : ٨٧).

وكلامه واضح ظاهر، فهي من الصفات الأعيان، ومفهومها أنـها أجزاء من الذات، وهم يتحاشون إطلاق اللفظ عليها فقط، لأن لفظ الجزء والبعض في اللغة!! بحسب ما يزعمون ما جاز انفصاله عن الذات، لهذا يقولون إن مسمـاها بالنسبة لنا أجزاء وأبعاض، إلا أنها بالنسبة لله تعالى لا تنفصل عنها ولا تتجزأ وهو دائماً متصف بها.

قال العثيمين: «العين من صفات الله تعالى، وأي الصفات؟ من الصفات الذاتية الخبرية، الذاتية لأنه لم يزل ولا يزال متصفاً بها، خبرية لأن مسماها بالنسبة إلينا أجزاء وأبعاض، فالعين بعض من الوجه، والوجه بعض من الجسم، كلنها بالنسبة لله لا يجوز أن نقول: إنها بعض من الله، لأنه سبق أن لنا أن هذا اللفظ لم يرد، وأنه يقتضي التجزئة في الخالق[1]». اهـ.

فعدم الإطلاق عندهم مسألة لفظية، وخوفاً من أن يتوهم متوهم انفصال يد الله تعالى عنه، ولكن المعنى هو المعنى بلا تجزئـة ولا انفصال، فلو نفيت الانفصال عن اليد والوجه عندهم مع إطلاق البعض والجزء، لا يبقى لهم عليك اعتراض إلا أن هذا اللفظ لم يرد، فالمسألة لفظية كما ترى.

إذن المعنى الذي يثبتونه عيـن المعنى الذي ينـفيه الإمام الطحاوي بالأركان والأعضاء والأدوات.

ومن هنا يظهر السبب الذي من أجله يخالف شراح الطحاوية الإمام الطحاوي في هذا الموضع لكل ذي بصيرة.

---

(١) «المحاضرات السنية» (١: ٢٦٥).

قال الطحاوي: (لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)

الجهات: جمع جهة.

قال ابن فارس في «معجم المقاييس»: «الواو والجيم والهاء أصل واحد يدل على مقابلة لشيء، والوجه: مستقبل كل شيء، يقال: وجه الرجل وغيره، وربما عبر عن الذات بالوجه.. وواجهت فلاناً: جعلتُ وجهي تلقاء وجهه.... والوِجهة: كل موضع استقبلته». اهـ.

وقال الفيروزآبادي في «القاموس»: «والوُِجْهُ ـ بالضم والكسر ـ: الجانِبُ، والناحِيَةُ». اهـ

وقال: «والجِهَةُ ـ بالكسر والضم ـ: الناحِيةُ، كالوَجْهِ والوِجْهَةِ، بالكسر، ج: جِهاتٌ». اهـ.

وقال الفيومي في «المصباح»: «والوجه: مستقبِل كل شيء، وربما عبر بالوجه عن الذات، ويقال: واجهته: إذا استقبلتَ وجهه بوجهك، ووجَّهت الشيء: جعلته على جهة واحدة، ووجَّهته إلى القبلة فتوجّه إليها، والوِجهة ـ بكسر الواو ـ قيل: مثل الوجه، وقيل: كل مكان استقبلتَه، وتحذف الواو فيقال: جهة، مثل عِدَة، وهو أحسن القوم وجهاً». اهـ.

فالجهات: جمع جهة، والجهة: مقصِد الشيء من حركته، ولا تتصور حركةٌ بلا حدّ.

والجهات بالنسبة للإنسان ستٌّ؛ لأنه ممكن أن يتحرّك في ست جهات، هذه يسمونها الجهات الحيوانية؛ لأن الحيوانات كلَّها يمكن أن تتحرك فيها.

فقوله: «الستُّ»، صفة للجهات، وذلك؛ لأن الجهات والنواحي التي يتوجه إليها الإنسان في حركته هي ستٌّ، تابعة لحركته، وهذه الجهات هي الأمام والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال.

فالحاصل من كلام الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى: أن الله لا يقال: إنه في أي جهة من الجهات الست.

هناك جهات ليست حيوانية، تسمى جهات طبيعية، وهي مقصدُ المتحرك الذي هو غير الحيوان من حركته، الأحجار مثلاً ليست حيواناً تتحرّك باتجاهين فقط بفعل الجاذبية، وهما: الفوق والتحت، إذا حملت الحجر ينزل تحت وحده.

ليس في الكون شيء غير الحيوانات والجمادات، والجهات الستُّ شملت هذه المخلوقات كلها، فالله تعالى إذن ليس كشيء من المخلوقات.

وأما الجهات الحيوانية فهي الجهات الست؛ لأن الحيوان يمكن أن يتحرك بإرادته إلى جميع الجهات بخلاف الجمادات.

والله تعالى منزه عن جميع هذه الجهات، وقد كذب من قال: إن الله تعالى في جهة الفوق، مدّعياً أنّ الفوق أشرف الجهات، وأن الله تعالى يجب أن يكون فوق! فلا يوجد تفضيل لجهة على جهة في نفس الأمر، وقوله: إن الفوق أشرف الجهات، مغالطة بيّنة، فلا ميزة للفوق على التحت، إلا بما ينشأ عن كلٍّ منهما من وظائفَ، فلا يكون التفضيلُ لهما من حيث أنفُسهما، بل لغيرهما، فالتفضيلُ إذاً إضافيٌّ واعتباري، ولكن لا اعتبار ولا نسبة بين الله تعالى وبين مخلوقاته، حتى نقول: إنه تعالى تكون جهة الفوق بالنسبة إليه أفضل من جهة التحت؛ لأن هذا يتضمن أن الله تعالى يكتسب كمالاً من غيره من المخلوقات، وهذا أمرٌ باطل محال.

فالقول إذن: إن الله في جهة الفوق، قول باطلٌ مخالف للعقل والنقل.

والله تعالى موجودٌ لا في مكان، فالمكان أصلاً مخلوق من مخلوقات الله تعالى، فكيف ينحصر الله تعالى أو يتحدد بمكان هو خَلَقَه؟ ولا يوجد مكانٌ غير مخلوق، أو مكان عدميٌّ؛ كما توهم بعض المجسمة، فقال: إن الله تعالى موجود في مكانٍ عدمي.

يريد: أن ينفك من الإلزامات التي تتوجه إليه إذا قال بأن الله تعالى في شيء مخلوق، فقال بمكان غير موجود، وجعل الله تعالى فيه، وادّعى أن ذلك كمالٌ لله تعالى، وغفل عن أن العدم الذاتيّ لا يكون كمالاً لله تعالى، إلا إذا نفى نقصاً، وقوله بالمكان العدمي لا يترتب عليه أيُّ نفي لنقص، ولا يترتب عليه كمالٌ لائق بالله تعالى بل هو تشبيهٌ محض، كما لا يخفى.

يعني أن كل شيء من المبتدعات ـ أي: المخلوقات ـ الموجودة في هذا العالم أجزاء منه، فهو في جهة وله جهة، وأما الله تعالى فلما كان ليس كمثله شيء، فهو ـ جلّ شأنه ـ موجود بلا جهة ولا ناحية.

وهذا الكلام يُفهم منه أن الله تعالى لا يجوز أن يكون في جهة ولا في جهات، والإمام الطحاويُّ يردُّ على كل من القائلين بوحدة الوجود، والقائلين بالتجسيم وكون الله تعالى على العرش قاعداً.

فإن الله تعالى لو كان في جهة فإنه يكون على العرش مستقرّاً جالساً قاعداً كما شاء وبالكيفية التي أراد، على حد قول المجسمة، وبهذا فهو يكون في جهةٍ من الجهات، وهو بهذا يكون قد شابَهَ بعضَ مخلوقاته.

وأما لو كان في جميع الجهات، فإنه يكون حالًّا في العالم ويؤدي إلى القول بوحدة الوجود، وهو قول باطل.

والإمام الطحاوي ـ كما ترى ـ قد ردَّ بكلامه السابق على كلا هاتين الطائفتين، وذلك؛ لأنه قد نفى الكونَ في الجهات الست، وهذا شاملٌ للكون في جهة من الجهات الستّ، وللكون في سائر الجهات الست.

ونحن إذ وصلنا إلى هذا الحدّ نحب أن نذكرك بقول الإمام الطحاوي المار آنفاً: «ومن وصف الله تعالى بمعنى من معاني البشر فقد كفر»، فهذه العبارةُ كانت عامة أو

مطلقة، وإنه الآن قد وضّح ما هي المعاني الثابتة للبشر التي لا يجوز لأحدٍ أن يُثبتها لله تعالى، والتي من أثبتها لله تعالى فقد نص الإمام الطحاوي على أنه كافر، وهذه المعاني هي: الجهة والحد، أو الحدود، والأعضاء.

وتنبه إلى قوله: «إن من أثبت لله تعالى هذه المعانيَ، فقد كفر»، فقد رتّب الحكم بالتكفير على مجرّد إثبات هذه المعاني، ولم يرتّب الحكم على إطلاق هذا الاسم، ويُفهَم من ذلك: أن من أطلق الاسم وأراد هذه المعانيَ فهو كافر، ومن أطلقه ولم يُرد هذه المعاني فلا يجزم بكفره، وأما من لم يُطلقه ولكنه أراد هذه المعاني فإنه كافر بالله تعالى العظيم.

هذا هو المفهوم من كلام الإمام أبي جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى.

فالحالة الوحيدة التي تحتمل التفصيل عنده، هي من أطلق اللفظ ولم يكُن هناك دليل على إرادته لهذه المعاني، فهذا ما الحكمُ فيه، هل يكفر أو لا؟

الظاهر ـ والله تعالى أعلم ـ: أنه إذا كان المتبادرُ من اللفظ هذه المعاني، ولم توجد قرينة من المتكلّم لتصرفَ اللفظ عن هذا الظاهر، فإنه كافر، وأما إذا لم يكُن كذلك، فإنه لا يكفر، بل يبتدع ويفسق؛ لأنه أطلق على الله تعالى لفظاً موهماً للنقص وغيرَ وارد في الشريعة المطهرة، ولم يدل على إرادته نفي هذا النقص عن الله تعالى.

ثم لاحظ ما قاله الإمام الطحاوي: (**لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات**)؛ فإنا نقول بناءً على ذلك: العرش وهو أعظم المبتَدَعات في جهة، وكلُّ جزء في العرش في جهةٍ من الجزء الآخر. مركز الأرض في جهة: العلوُّ ما يقابل المحيط، والمركز يقابل السفل، فمعنى كلام الطحاوي: لا تحويه جهة ولا جهات.

ومركز الأرض يكون في جهة التحت بالنسبة لجميع الكون، هل هذه النقطة فوق شيء؟ لا، بل هي تحت كل شيء، إذن في جهة واحدة.

العرش أليس محيطاً بالسماوات والأرض؟ وهو فوق كل شيء، ليس فوقه شيء... فوقية جهة وحيز ومكان، فهو في جهة أيضاً بالنسبة لما تحته.

ما بين المركز والعرش تتناوبه الجهات الست، إذن كلُّ ما هو من المبتدعات في جهة أو جهات، والله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، لا في جهة ولا في جهات، فلا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات.

فالإمام الطحاوي لا يريد أن يثبت حدّاً ثابتاً لله تعالى، وينفي علمنا بكيفيته، كما يزعمه المجسمة، بل إنّه ينفي أصل الحدود بدليل أنه قال: «تعالى الله عن الحدود»: سواء أكانت «الـ» جنسية أم استغراقية أم أي معنى من المعاني فهي تنفي كل الحدود، ولا يجوز أن يقال: «الـ» عهدية بمعنى: الحدود التي نعرفها؛ لأنه لا يجوز أن يكون لنا علاقة مسبقةً مع الله؛ ليكون لنا به عهد.

قال ابن باز في تعليقه على هذه العبارة:

«قوله: تعالى عن الحدود والأركان والغايات والأعضاء:

هذا كلام فيه إجمال[١]، قد يستغله أهلُ التأويل والإلحاد في أسماء الله وصفاته، وليس لهم في ذلك حجة[٢]؛ لأن مراده ـ رحمه الله ـ تنـزيه الباري سبحانه عن مشابهة

---

(١) قوله: فيه إجمال. أي: يحتاج إلى بيان، أي: لا نستطيع أن نعتبره عقيدة، أي: أن الإمام الطحاوي وجّه إلى الناس أمراً مجملاً، وظنّه عقيدة. والحقيقة: أن هذا الكلام لا إجمال فيه؛ لأن الكلام الذي فيه إجمال: هو الذي لا يجوز ابتناء عمل عليه، وبالتالي لا تبنى عليه عقيدة، إذن يستحيل أن يكون ما ذكره الإمام الطحاوي مجملاً؛ لأنه لو كان مجملاً لَـما جاز له أن يعتقد به؛ لأن المجمل يحتمل الحق كما يحتمل الباطل، كما لا يجوز أن يكون الكلام المجملُ عقيدة.

هذا أولاً، وثانياً هذا يخالف ما نصّ عليه الإمام الطحاوي في بداية هذا المتن، من قوله: «هذا ذكر بيان عقيدة...»، والبيان مقابل الإجمال.

(٢) وذلك؛ لأنه كلام مجمل يحتمل الحق والباطل، فقد يستغله أهل التأويل والإلحاد.

الـمخلوقات، لكنه أتى بعبارة مجمَلة تحتاج إلى تفصيل حتى يزول الاشتباهُ، فمرادُه بالحدود يعني: التي يعلمها البشر[(١)]، فهو سبحانه لا يعلم حدودَه إلا هو[(٢)]؛ لأن الخلق لا يحيطون به علماً[(٣)]، كما قال عز وجلّ في سورة طه: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [١١٠][(٤)]، ومن قال من السلف بإثبات الحدّ في الاستواء أو غيره، فمراده: حدٌّ يعلمه الله سبحانه ولا يعلمه العباد»[(٥)]. اهـ.

---

(١) أي: لله حدود ولكن لا يعلمها البشر، وهي ثابتة في حق الله.

لو كان هناك حدود ثابتة في حق الله، هل كان يسوغ لمثل الإمام الطحاوي أن يطلق هذه العبارة إطلاقاً: تعالى الله عن الحدود؟ الذي يعتقد أن الله سبحانه منزّه عن مطلق الحدّ يسوغ له أن يطلق هذه العبارة، وعدم تقييده للحدود تعني: أنه لا يثبت لله أي حدّ، فكيف يدّعي ابن باز أنه أراد هذا؟

(٢) أي: محدود، أي: الله له حدود هو يعلمها ولا يعلمها غيره، ابنُ باز يرى أن لله أكثر من حدّ.

(٣) كما يقول المجسمة: الله سبحانه محدود، والسماء محدودة، لكن كما أنك لا تدرك حدود السماء، فكذلك لا تدرك حدود الله، هذا لا يعني أنه ليس محدوداً، بل محدود ولكنه كبير جداً.

(٤) هذا الاستدلال ليس له محل، فما مدخلية الآية بالتحديد في هذا المحل؛ سواء أكان الناس يعتقدون أن الله له حدود أو ليس له حدود؟

(٥) انظر «الشروح الوافية» (١ : ٤٦٣).

قوله: «من قال من السلف بإثبات الحد»: هذا الكلام يُوهم بأن هناك من السلف من قال بأن الله له حدّ، وأن يكون هناك أكثر من واحد قال بهذا من السلف حتى تكون عقيدة، والأصلُ أيضاً: أن يكون هناك أكثر من واحد قال بهذا من السلف أراد الحدّ على المعنى الذي نحن مختلفون معهم به الذي هو طرف الشيء ونهايته.

وهو يشير هنا إلى الرواية التي نقلت عن ابن المبارك حين سأله أحدهم عن قوله: الرحمن على العرش استوى، قال: بحد؟ قال: إي والله بحد. فسّر الإمام البيهقي هذا أن مقصده: بحدّ السمع، الحدّ هنا بمعنى الدليل: بدليل السمع علمنا أن الله استوى على العرش ولم يقصد النهاية. كثير من العلماء المتقدمين ورد عنهم نفيُ الحد؛ حين نفي الإمام ابن حبان الحدّ وصرح به ماذا كان موقف المجسمة من الحنابلة؟ =

وهذا الكلام من ابن باز فيه إثباتُ الحدّ لله تعالى، خلافاً لِـما قاله الطحاوي من

= وقد ذكرنا قصة ابن حبان لما قال بنفي الحد وكيف اتهم بالزندقة وهُجر.

لاحظوا لما صرح ابن تيمية ببدعته وشرع يدعو الناس إليها، لم يحكم عليه العلماء بالهجر ولكنهم ناقشوه من سنة (٧١٦-٧٢٨هـ) حكموا عليه بالسجن، وليس بالهجر؛ لأن السجن عقوبة المبتدع المعاند الذي لا يرجع عن بدعته، ولكن ناقشوه.

ذكر تاج الدين السبكي في «الطبقات الكبرى» أن المجسمة يستحلون الكذب، من ذلك أن بعض شرح الإمام النووي لصحيح مسلم حين يصلون إلى موضع فيه تنزيه لله يحذفونه، وفي هذا العصر كذلك: كتاب الأذكار للنووي حذفوا منه جواز التوسل ولم يشيروا.

طُبع كتاب حاشية الصاوي على الجلالين أيضاً وتكلم في بعض الأجزاء عن الوهابية؛ لأنه كان معاصراً لهم، وذكر أن هذه الفرقة هي قرن الشيطان التي أخبر الرسول ﷺ عنه أنه يخرج من نجد التي في الحجاز. فحذفوا هذه العبارة من الطبعات الحديثة، لذلك لو بحثت عنها لن تجدها إلا في الطبعات القديمة.

ومن كذبهم أنهم اتهموا الإمام الأشعري في القرن الخامس الهجري أنه قال: لـما توفي الرسول بطلت نبوته، أي: لم يعد نبياً، وقام في الدفاع عن الإمام الأشعري أبو القاسم القشيري والإمام البيهقي وغيرهم كثير ونفوا عنه هذه التهمة.

فهذا الكلام الذي نسبوه إلى ابن حبان يستحيل أن يكون قد قال به، وهو أن النبوة علم وعمل؛ لأنه مضارع لكلام الفلاسفة وهو أن النبوة اكتساب. ولكن لا شك أنهم افتروا عليه هذه التهمة ليزينوا لأنفسهم معارضته: وابن حبان علم مشهور لو قال هذا الكلام لانتشر.

ومـمن أثبت الحد لله سبحانه أبو سعيد الدارمي المجسم المشهور صاحب كتاب (الرد على بشر المريسي) فقد قال في كتابه، ص٢٣: وادعى المعارِض أيضاً أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية، والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، اهـ.

والدارمي يثبت المسيس لله تعالى والجهة والحد، بل الحد وغير ذلك من الطامات، ولا أحد من أهل السنة يستحل إثبات ذلك.

إذن لا يجوز أن نقول لمن يثبت الحد والغاية والنهاية والأركان والأعضاء والأدوات: إنه من أهل السنة والجماعة. =

نـفي الحدود عنه جـل شـأنه.

وأوَّل كلامَ الطحاوي بأنَّ الحدَّ ثابت لله تعالى، ولكن البشر لا يعلمون هذا الحدَّ، فحرَّف الخلاف وجعله في أنهم يعلمون الحد الثابت أو لا يعلمون، مع أن أصل المسألة: هي أن الحدَّ هل هو ثابت أو لا؟ فالطحاوي صرّح ـ كما ترى ـ بأن الحد منفيٌّ مطلقاً عن الله تعالى، ولكنّ ابن باز لا يرضى بتنزيه الله تعالى عن الحدود، ويجعل معنى الكلام: أن العباد لا يعلمون حدَّ الله تعالى الثابتَ له.

فهذا الفعل الذي اقترفه ابنُ باز تحريفٌ وتأويلٌ منحرف عن أصول العقيدة كما هو واضح، ولا يليق أن يدعي أن هذا الكلام شرحٌ لِما قاله الطحاوي، أو أنه بيان لِما يقول به أهل السنة، بل هو بيانٌ لمذهب المجسمة والكرامية.

وبقية كلام ابن باز يحتوي على تناقضات ومعانٍ خطيرة جداً، تدل على أنه لا يدرك خطورة ما يقول، قال: «وأما الغايات والأركان والأعضاء والأدوات، فمراده رحمه الله: تنزيهه عن مشابهة المخلوقات في حكمته وصفاته الذاتية من الوجه واليد والقدم ونحو ذلك، فهو سبحانه موصوفٌ بذلك، ولكن ليست صفاته كصفات الخلق، ولا يعلم كيفيتها إلا هو سبحانه». اهـ[1].

= ثم قال أبو سعيد الدارمي: «ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد، ونكل علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضاً حد، وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان»، إذن هناك أكثر من حد، وابن باز يتكلم عن حدود، وهذه هي تفصيلات الحدود التي يتكلمون عنها. هؤلاء هم المجسمة، والإمام الطحاوي يقول: «تعالى الله عن الحدود والغايات»، هذه هي عقيدة أهل السنة والجماعة، ومن يخالف ذلك فهو من المبتدعة واختلف العلماء في كفره؛ لأن هناك أناساً يقولون بالحد ولا يفهمون معناه، ولكنهم اتفقوا على أنه ليس من أهل السنة والجماعة.

(١) «الشروح الوافية» (١ : ٤٦٣).

أين ورد في الكتاب والسنة أن لليد والوجه كيفيّات معينة؟! حتى يقال: ثبتت هذه الكيفيات، ولكن نحن لا نعلمها؟

إنَّ أهل السنة يصرّحون بأن أصل «الكيف» منفيٌّ، ولا يريدون: أن أصله ثابت، وعلمنا به منفيٌّ؛ كما يدعي ابن باز، ومن يتبعه! ألم يقُل السلف: أَمِرُّوها بلا كَيْف؟

فأنتم ترون: هذان قولان مختلفان:

الأول: قول السلف: لا كيف. والثاني قول ابن تيمية وابن أبي العزّ وابن باز ومن تبعهم: يوجد كيفية ولكن لا نعلمُها. وبطلانُ كلام هؤلاء أوضحُ من أن نشتغل به.

وقد احتار ابن أبي العز أيضاً في كيفية الخروج من مخالفة الطحاوي وهو ينفي الجهات، والحال أن ابن أبي العز يثبتها هو وسائر أهل مذهبه، وكلام الطحاوي صريحٌ في نفيها.

واتبع نفسَ أسلوبه السابق الذي بيّناه في أثناء الكلام على الحدود والأركان، فقد ادعى أن من الجهات ما هو عدمي ومنها ما هو وجودي، قال:

«فإن أُريد بالجهة أمرٌ موجود غيرُ الله تعالى كان مخلوقاً، والله لا يحصره شيء، ولا يحيط به شيءٌ من المخلوقات، تعالى الله عن ذلك، وإن أُريد بالجهة أمر عدمي ـ وهو ما فوقَ العالم ـ فليس هناك إلا الله وحده، فإذا قيل: إنه في جهة ـ بهذا الاعتبار ـ فهو صحيح». اهـ[1].

هذا هو كلامه، فهو يثبت الجهة، وأما تفريقُه بين الجهة بالمعنى العدمي والجهة بالمعنى الوجودي، فلا حاصلَ تحته، والجهة: هي عبارة عن نسبةٍ بين موجودَين محدودَين لا غير ذلك، فإن كان أحدُهما غير محدود، ولا الحدُّ من صفاته فكيف يكون في جهة من غيره، وشرطُ الجهة إثباتُ الحد والنهاية.

---

(١) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٤٢.

فنحن نقول: إن الله تعالى ليس في جهة؛ لأنه ليس له حدٌّ ولا نهاية، وليس جسماً، فلا نسبة بينه وبين الخلق حتى يقال إنه في جهة منهم، وهم يقولون: إنه في جهة؛ لأنهم يثبتون له ـ عزّ اسمه ـ نهاياتٍ في امتداد ذاته، فيجب ـ على زعمهم هذا ـ يكون في جهة من المخلوقات.

وأما زعمُه أنه إن أُريد بالجهة أمرُ موجود، فيلزم انحصارُ الله تعالى في مخلوقاته، فليس كذلك، بل الذي يلزمُ عنه ذلك، إنما هو الحيز إن كان مخلوقاً، وقيل: إن الله تعالى فيه، فيلزم ـ عند ذاك ـ أن يكون الله قد أُحيط به من بعض مخلوقاته، ولكن إذا قلنا: إن الجهة أمر موجود والله تعالى فيها، بمعنى: أنها ظرف له، فيلزم الإحاطة، فيكون الجهة مساوياً للحيز عند ذلك.

والحق: أن الجهة هي نسبةٌ بين موجودين محدودين، وعندما نقول: «إن زيداً في جهة من عمرو»، فلا نقصد قطعاً أن عمراً قد أحاط بزيد، ولكن نقصد: أنّ زيداً بينه وبين عمرٍو نسبة معيّنة تتحدّد بملاحظة حدودِ أجسامهما وامتدادِ حجمهما.

وهكذا إن قيل: إن الله تعالى في جهة، فلا يوجد إلا هذا الـمعنى، وابن أبي العز يُثبته لله تعالى ولا يتورّع من ذلك.

ولذلك يقول علماؤنا: إن من أثبت الجهة يلزمه إثبات الحدُّ، فهذا الكلام صحيح بلا شك، ولأجل هذا المعنى؛ فإن كل من نسب الحدَّ لله تعالى، فإنه ينسب إليه الجهة، والعكسُ صحيح، وكل من أثبت لله تعالى حداً وجهة فإنه ينسب إليه امتداداً في الأبعاد، وهذا هو معنى الجسمية، ولذلك نقول: إن مثبت الجهة مجسّم، وكذا مثبت الحدّ.

ولذلك فإن ابن أبي العز حاول أن يفسر معنى الجهة المنفي في كلام الطحاوي بمعنى الإحاطة، بناءً على ما لفتنا النظر إليه، واستند إلى أن الطحاوي قال: «محيط بكل شيء»، وفسر ابن أبي العز الإحاطةَ بالإحاطة الحسية، ولذلك علق على قول الطحاوي:

«ولا تحيط به الجهات الست» فادعى: «أن إطلاق مثل هذا اللفظ ـ مع ما فيه من الإجمال والاحتمال ـ كان تركُه أولى، وإلا تُسُلِّط عليه وأُلزم بالتناقض في إثبات الإحاطة والفوقية ونفي جهة العلو». اهـ[1].

فإنه ادعى أن هناك تناقضاً بين إثبات الإحاطة وبين نفي الجهات، في كلام الطحاوي، والتناقضُ ـ الذي يدعيه ابن أبي العز ـ إنما ينشأ إن فسرنا الإحاطةَ بالإحاطة الحسية المادية، كما يحيط السوار بالمعصم، وكما يحيط الغلافُ الغازي بالأرض، فإنه ـ بناءً على ذلك التفسير فقط ـ يلزم إثبات الجهة من إثبات الإحاطة.

ولكن من قال لابن أبي العز: إن الطحاوي قصد بالإحاطة تلك الإحاطة الحسية التي يدّعيها هذا الرجل؟ بل الإحاطةُ التي أثبتها الطحاوي إنما هي إحاطةُ العلم والقدرة والتدبير كما قُلنا في محله، ومن أين يلزم من إثبات إحاطة العلم والقدرة والتدبير، كونُ الله تعالى في جهة من خلقه؟

فنعلم من هذه المناقشة المختصَرة مدى ما أفسده ابنُ أبي العز في كلامه على هذا المتن الشريف، وادّعى أن كلامه شرح له، وإنما هو جرحٌ ونفي ومخالفة.

وعلى كلّ حال؛ فإننا أردنا تبيين ما بيّناه لك من كلام ابن أبي العز، لتحذرَ ولا تغترَّ بهذا الشرح الذي كتبه، فتظنَّ أنه موافق لكلام الطحاوي، وموافقٌ لكلام أهل السنة، بل هو مخالف لهما ومناقض لأصول التوحيد.

وفي نهاية كلامه، اضطر ابن أبي العز إلى التشكيك في أن هذا الكلام[2] قد قاله أبو حنيفة، فقال: «وفي ثبوت هذا الكلام عن الإمام أبي حنيفة نظر». اهـ[3].

---

(١) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٤٣.

(٢) أي ما نقله الإمام الطحاوي في عقيدته وقرر أنه عقيدة الإمام أبي حنيفة وصاحبيه: «وتعالى الله عن الحدود... الخ».

(٣) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٤٤. وفي مجموعة الشروح الوافية (١: ٤٦١).

فهو لما لم يتمكن من أن يصرف معنى هذه العبارة القوية التي ينفي فيها الطحاوي الحدود والجهات وغيرها عن الله تعالى، مما هي من صفات المخلوقين، لم يجد سبيلاً إلى التخلص منها إلا إنكار نِسْبَتِها إلى الإمام أبي حنيفة، أو التشكيك في هذه النسبة.

وهذه الطريقة من التشكيك والإنكار قد اشتهر بها المجسّمة، ولم يعتمدوا في ذلك إلا على هواهم! فكل النسخ تثبت هذا الكلام، واستند إلى أن أبا حنيفة لو قال بمثل هذا الكلام لشنّعوا عليه، ولم يعرف المسكين أنّ هذا الكلام هو الكلام الصحيح، وأنه هو المخدوع بما أوهمه إياه ابن تيمية ومشايخُه من أنّ إثبات ما نفاه الطحاوي هو ما عليه السلف، ولم يُنكر السلفُ والمتقدمون على أبي حنيفة هذا الكلامَ، والحال: أن الكلام المنقول عنه صحيحٌ، ولا يؤثر في هذا الحكم إنكارٌ ولا استنكار، فحجته واهية، وهي مجرّد تمسُّك بالسراب.

قال الطحاوي: (والمعراج حق، وقد أُسري بالنبي ـ ﷺ ـ وعُرج بشخصه في اليقظة إلى السماء، ثم إلى حيث شاء الله من العُلا)

قال الفيومي في «المصباح»: «سريت الليلَ، وسريت به سَرياً ـ والاسم: السِّراية ـ إذا قطعتَه بالسير، وأسريت ـ بالألف ـ لغة حجازية، ويستعملان متعديين بالباء إلى مفعول، فيقال: سريت بزيد، وأسريت به». اهـ.

و«الإسراء» هو السير في الليل.

«المعراج» هو السلم، ما يُعرج عليه، ما يرتقى إلى العلو عليه.

«بشخصه»: أي بروحه وجسمه. خلافاً لما قيل من أن النبي عليه الصلاة والسلام إنما أسري بروحه لا بجسده، وهو القول المنسوب إلى عائشة ومعاوية رضي الله عنهما.

ويجب الانتباه إلى أن القول بأن الإسراء كان بروح النبي عليه السلام فقط، ليس مساوياً لِـما يقال من أن الإسراء كان مجرد منام حصل للنبي عليه الصلاة والسلام.

فالمنامُ: عبارة عن رؤيا يلقيها الله تعالى في نفس النائم، ولو كان الأمرُ كذلك لَـما استنكره أهل قريش، واستدعى أن يسمى أبو بكر صدّيقاً، فإن كون الإسراء مناماً لا يستلزم الإنكار من العقلاء، ولا يستلزم الشهادة لمن صدّق بحصوله بأنه صدّيق، فليس هذا بالأمر الذي يُمكن أن يقتضي الاستنكارَ الكبير كما حصل من أهل مكة.

وإنما الذي يمكن أن يتوقف فيه العقلاءُ هو أن الجسد والروح قد انتقلا من مكة إلى القدس في نفس الليلة في ذلك الزمان، بل وحتى في هذا الزمان؛ لأنه حصل بدون وسيلة نقلٍ معتادة عند البشر كالطائرة ونحوها.

وقوله: «المعراج حق» أي: ثابت.

قال صاحب «الصحاح»: «عَرَجَ في الدرجة والسلم يعرُجُ عُروجاً، إذا ارتقى... والمعراج: السُّـلَّم، ومنه ليلة المعراج، والجمع: معارج ومعاريج، والمعارج: المصاعد». اهـ.

وقال الجوهري في «الصحاح»: «وسَـرَيتُ سُرىً ومَسرىً وأسريتُ بمعنىً، إذا سرتَ ليلاً، وبالألف لغة أهل الحجاز، وجاء القرآن بهما جميعاً»، ثم قال: «وإنما قال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١] وإن كان السُّرى لا يكون إلا بالليل، للتأكيد، كقولهم: سِرْتُ أمسِ نهاراً، والبارحةَ ليلاً». اهـ.

قال الفيومي: «والشخص: سوادُ الإنسان تراهُ من بعد،ثم استُعمل في ذاته، قال الخطابيُّ ولا يسمى شخصاً إلا جسمٌ مؤلَّف له شُخوص وارتفاع». اهـ.

قال الفيومي: «سما يسمو سمّواً: علا، ومنه يقال: سمَت همته إلى المعالي: إذا طلب العزَّ والشرف. والسماء: الـمُظلّة للأرض»، وقال: «السماء: السقف، وكلُّ عالٍ مظلٍّ سماءٌ، حتى يقال لظهر الفرس: سماء». اهـ.

وقال الجوهري: «والسمو: الارتفاع والعلو، تقول: سمَوت وسمَيت، مثل علَوت وعلَيتُ، وسلَوتُ وسليتُ؛ عن ثعلب. وفلانٌ لا يُسامى، وقد علا من ساماه». اهـ.

والحدُّ الذي وصل إليه النبي ﷺ غيرُ مقطوع به؛ لذلك أطلق القول فيها فقال: «حيث شاء الله»، هذا معنى أنّ كلامَه بيان، أي: يخبرك ما هو المحل الذي فيه احتمال، وما هو المحل الذي فيه قَطْعٌ؟

قال الطحاوي: (وأكرمه الله بما شاء، وأوحى إليه ما أوحى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١]، فصلى الله عليه وسلم في الآخرة والأولى)

والإسراء ـ كما مضى تفسيرُه ـ: هو المسير في الليل، وقد أسرى اللهُ تعالى بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام من مكة إلى بيت المقدس، ثم عرج به وصعد به من هناك إلى السماوات العلا وإلى حيث شاء.

هذا الأمر لا ينبغي أن يُنكره واحد ممن ينتسب إلى الدين الإسلامي بحجّة أو بدون حجة، فلا يجوز القول بأن هذا الانتقالَ يستحيل في ليلة واحدة! بل إن هذا مما يجوز عقلاً، ولا يستحيل إلا في العادة البشرية، ففي ذلك الزمان كان قطعُ المسافة من مكة إلى بيت المقدس في ليلة مستحيلاً عادة، وأما في أيامنا هذه فإننا نقطع أكثرَ منها في ساعة، بوسائل السفر المختلفة التي اخترعها الإنسان، فلا وجهَ لاستحالة ذلك من هذا الجانب إذن باعتبارِ قدرة الله تعالى.

وقد ثبت الإسراءُ في القرآن الكريم، قال الله عز وجل: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

قال العلامة أكمل الدين البابرتي في «شرحه» على «الطحاوية»:

«قال بعضهم: المعراجُ ثابت بالكتاب أيضاً، وهو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [النجم: ٨-٩]، والصحيح: أن هذا القرب كان مع جبريل، ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴾ [النجم: ٧]، وذلك أن رسول الله ﷺ سأل جبريل أن يُريَه نفسه على صورته التي خلقه الله عليها، فواعده ذلك بغار حراء، فطلع له جبريل عليه السلام من المشرق فسدَّ الأفق إلى المغرب، ثم دنا فتدلى، هذا من باب القلب أي: ثم تدنى جبريلُ فدنا من محمد عليه السلام، وكان منه ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ أي: قدر مسافة قوسين أو أدنى، والمعنى: أنه بعدما رآه النبي عليه السلام على صورته هالَه من عظمته فردّه الله إلى صورة آدميٍّ حتى قرُب منه للوحي، وذلك قوله: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠] أي عبد الله وهو محمد عليه السلام ما أوحى الله عز وجل بلسان جبريل». اهـ[(١)].

وقال البيهقي في «الأسماء والصفات»:

«قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله تعالى في تقدير قوله: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ على ما تأوله ابن مسعود وعائشة رضي الله عنهما من رؤيته ﷺ جبريلَ عليه السلام في صورته التي خُلق عليها، والدنوِّ منه عند المقام الذي رُفع إليه وأقيم فيه.

قوله: ﴿دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ المعنيُّ به جبريلُ عليه السلام تدلّى من مقامه الذي جُعل له في الأفق الأعلى فاستوى، أي: وقف وقفة، ثم ﴿دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾، أي: نزل حتى كان بينه وبين المصعد الذي رُفع إليه محمد ﷺ قاب قوسين أو أدنى، فيما يراه الرائي ويقدّره المقدِّر»[(٢)].

وروى الإمام البيهقي رحمه الله تعالى في «الأسماء والصفات» في باب ما جاء في

---

(١) «شرح البابرتي الطحاوية» ص٨٠.

(٢) باب ما ذكر في السياق، (٩٢٥)، (٢: ٣٥٢).

قول الله عز وجل: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ عن عبد الله رضي الله عنه في هذه الآية ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾: قال رسول الله ﷺ: «رأيت جبريل عليه الصلاة والسلام له ست مئة جناح» رواه البخاري في «الصحيح» عن أبي النعمان عن عبد الواحد بن زياد[١].

وروى بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه الصلاة والسلام له ست مئة جناح»، وذكر أنه رواه الإمام مسلم أيضاً في «صحيحه» عن أبي الربيع[٢].

قال الإمام العلامة التفتازاني في «شرح العقائد النسفية»:

«فالإسراء من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعيٌّ ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهورٌ، ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد، ثم الصحيح أنه عليه السلام إنما رأى ربَّه بفؤاده لا بعينه». اهـ[٣].

وخالفه الملا الجندي في مسألة الرؤية في «حاشيته» وقال:

«قد سبق أن مذهب الشيخ الأشعري أنه رآه بعينه، وهو الصحيح؛ لجزمِ ابن عباس وغيره به، ومثله لا يُقال من قبل الرأي، ولأنه ممكنٌ دلّت عليه الظواهر». اهـ[٤].

قلت: والأصحُّ ما قاله السعد؛ لحصول الاختلاف بين الصحابة في ذلك، ولو حصلت الرؤيةُ بالعين لاشتهرت بينَهم حتى لم يحدث خلاف، والأصلُ الأولى بالقبول القول بالمقطوع في هذه المسائل، وعند الاختلاف بين الأكابر يعلم أن المسألة غير قطعية.

---

(١) باب ما ذكر في الساق، (٩١٦)، (٢: ٣٤٦).

(٢) باب ما ذكر في الساق، (٩١٧)، (٢: ٣٤٧).

(٣) «شرح العقائد النسفية» ص١٩٤.

(٤) المصدر السابق ص١٩٤.

الإسراء واردٌ في القرآن، أما المعراج فبأحاديث مشهورة؛ كما قال التفتازاني؛ ليعلَمَ من لا يعلم أن هؤلاء العلماء كانوا يعرفون ما لا يعرفه كثيرٌ من المعاصرين، الذين يدّعون ظلماً لأنفسهم ولأتباعهم أنهم قد وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد! لاحظ التحقيق والتدقيق في كلام التفتازاني، حيث فصّل في كل مسافة، هل مثل هذا الكلام يقال عنه: إنه يصدُر عن واحد غير عالِـمٍ بالحديث كما يدّعي بعضهم؟

ثم قال التـفتازاني: «ثم الصحيح: أن الرسول رأى ربَّه بفؤاده لا بعينه»، وهذا الكلام موافق لِـما نقلناه عن بعض كبار الصحابة، وتحقيق الخلاف كمـا بيناه قبلُ عن بعض العلماء.

ذِكْرُ حديث الإسراء:

وخبر الإسراء مشهور في كتب الحديث، وسوف نكتفي بإيراد بعض رواياته:

فمنها ما رواه الإمام البخاري: عن أنـس بن مـالك: عن مـالك بن صعصعة رضي الله تعالى عنهما: أن نبي الله ﷺ حدّثهم عن ليلة أُسري به: «بينمـا أنا في الحطيم» ـ وربما قال: «في الحجر» ـ «مضطجعاً إذ أتاني آتٍ ـ فقد قالَ وسمعتُه يقول: ـ «فشق ما بين هذه إلى هذه».

فقلتُ للجارود وهو إلى جنبي: ما يعني به؟ قال: من ثُغرة نحره إلى شعرته، وسمعته يقول: من قصه إلى شعرته.

«فاستخرج قلبي، ثم أُتيت بطستٍ من ذهب مملوءة إيماناً، فغُسل قلبي، ثم حُشي، ثم أعيد، ثم أتيت بدابةٍ دون البغل وفوقَ الحمار أبيضَ» فقال له الجارود: هو البراقُ يا أبا حمزة؟ قال أنس: نعم.

«يضع خطوَهُ عند أقصى طرْفه، فحُملت عليه، فانطلق بي جبريلُ حتى أتى السماءَ

الدنيا فاستفتح، فقيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: **وقد أُرسل إليه؟** قال: نعم، قيل: مرحباً به، فنعم المجيء جاء، ففتح.

فلما خلصت، فإذا فيها آدم فقال: هذا أبوك آدم فسلِّمْ عليه، فسلّمتُ عليه، فردَّ السلامَ، ثم قال: مرحباً بالابن الصالح والنبي الصالح، ثم صعد حتى أتى السماء الثانية، فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: **وقد أُرسل إليه؟** قال: نعم، قيل: مرحباً به، فنعم المجيء جاء، ففُتح.

فلما خلصت إذا يحيى وعيسى ـ وهما ابنا الخالة ـ قال: هذا يحيى وعيسى، فسلِّمْ عليهما، فسلّمت، فردا، ثم قالا: مرحباً بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي إلى السماء الثالثة فاستفتح قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مرحباً به، فنعم المجيء جاء، ففتح.

فلما خلصت إذا يوسفُ، قال: هذا يوسف، فسلِّمْ عليه فسلّمتُ عليه فرد ثم قال: مرحباً بالأخ الصالح والنبي الصالح ثم صعد بي حتى أتى السماء الرابعة فاستفتح قيل: من هذا؟ قال: جبريل قيل: ومن معك؟ قال: محمد قيل: أو قد أرسل إليه قال: نعم قيل: مرحباً به، فنعم المجيء جاء، ففتح.

فلما خلصت إلى إدريس، قال: هذا إدريس، فسلِّمْ عليه، فسلّمتُ عليه، فرد، ثم قال: مرحباً بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي حتى أتى السماء الخامسة، فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد ﷺ، قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نعم، قيل: مرحباً به، فنعم المجيء جاء.

فلما خلصت فإذا هارون، قال: هذا هارون، فسلِّمْ عليه، فسلّمتُ عليه، فرد، ثم قال: مرحباً بالأخ الصالح والنبي الصالح، ثم صعد بي حتى أتى السماء السادسة، فاستفتح، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: من معك؟ قال: محمد، قيل: وقد أُرسل إليه؟ قال: نعم، قال: مرحباً به، فنعم المجيء جاء.

فلما خلصت، فإذا موسى قال: هذا موسى، فسلِّمْ عليه، فسلّمتُ عليه، فرد، ثم قال: مرحباً بالأخ الصالح والنبي الصالح، فلما تجاوزت بكى، قيل: له ما يبكيك؟ قال: أبكي لأنّ غلاماً بُعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر ممن يدخلها من أمتي.

ثم صعد بي إلى السماء السابعة، فاستفتح جبريل، قيل: من هذا؟ قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد، قيل: وقد بعث إليه، قال: نعم، قال: مرحباً به، فنعم المجيء جاء.

فلما خلصت، فإذا إبراهيم، قال: هذا أبوك، فسلِّمْ عليه، قال: فسلّمتُ عليه، فردَّ السلامَ، قال: مرحباً بالابن الصالح والنبي الصالح.

ثم رفعت لي سدرة المنتهى، فإذا نبقها مثل قلال هجر، وإذا ورقها مثل آذان الفيلة، قال: هذه سدرة المنتهى، وإذا أربعة أنهار: نهران باطنان، ونهران ظاهران، فقلت: ما هذان يا جبريل؟ قال: أما الباطنان فنهران في الجنة، وأما الظاهران فالنيل والفرات.

ثم رفع لي البيت المعمور يدخله كل يوم سبعون ألف ملك، ثم أُتيت بإناء من خمر وإناء من لبن وإناء من عسل، فأخذت اللبن فقال: هي الفطرة، أنت عليها وأمتك.

ثم فُرضت عليَّ الصلواتُ خمسين صلاة كل يوم، فرجعت فمررت على موسى، فقال: بمَ أُمرت قال: أُمرت بخمسين صلاة كل يوم، قال: أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم، وإني والله قد جربت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشدَّ المعالجة، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، فرجعت، فوضع عني عشراً، فرجعت إلى موسى، فقال مثله، فرجعت، فوضع عني عشراً، فرجعت إلى موسى، فقال مثله، فرجعتُ، فوضع عني عشراً، فرجعت إلى موسى، فقال مثله، فرجعت، فأُمرت بعشر صلوات كل يوم، فرجعت، فقال مثله، فرجعت، فأمرت بخمس صلوات كل يوم، فرجعت إلى موسى، فقال: بما أُمرتَ؟ قلتُ: أُمرتُ بخمس صلوات كل يوم، قال:

إن أمتك لا تستطيع خمس صلوات كل يوم، وإني قد جربت الناس قبلك، وعالجت بني إسرائيل أشد المعالجة، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف لأمتك، قال: سألتُ ربي حتى استحييتُ، ولكن أرضى وأسلّم، قال: فلما جاوزتُ نادى منادٍ: **أمضيت فريضتي، وخففت عن عبادي**»[١].

وله في رواية عن سليمان عن شريك بن عبد الله أنه قال: سمعتُ أنس بن مالك يقول ليلة أسري برسول الله ﷺ من مسجد الكعبة: أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يُوحى إليه وهو نائمٌ في المسجد الحرام، فقال أولهم: أيهم هو؟ فقال أوسطهم: هو خيرهم، فقال آخرهم: خذوا خيرهم، فكانت تلك الليلة، فلم يرهم حتى أتوه ليلة أخرى، فيما يرى قلبه وتنام عينه ولا ينام قلبه ـ وكذلك الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم ـ فلم يكلموه حتى احتملوه، فوضعوه عند بئر زمزم، فتولاه منهم جبريل، فشقّ جبريل ما بين نحره إلى لبته حتى فرغ من صدره وجوفه، فغسله من ماء زمزم بيده حتى أنقى جوفه، ثم أتى بطست من ذهب فيه تور من ذهب محشوّاً إيماناً وحكمة، فحشي به صدره ولغاديده ـ يعني: عروق حلقه ـ ثم أطبقه.

ثم عرج به إلى السماء الدنيا، فضرب باباً من أبوابها، فناداه أهل السماء: من هذا؟ فقال: جبريل، قالوا: ومن معك؟ قال: معي محمد، قال: وقد بعث، قال: نعم، قالوا: فمرحباً به وأهلاً، فيستبشر به أهل السماء لا يعلم أهل السماء بما يريد الله به في الأرض حتى يُعلمهم، فوجد في السماء الدنيا آدمَ، فقال له جبريل: هذا أبوك، فسلِّمْ عليه، فسلِّمْ عليه، ورد عليه آدم، وقال: مرحباً وأهلاً بابني، نعم الابن أنت، فإذا هو في السماء الدنيا بنهرين **يَطَّرِدَان**[٢]، فقال: ما هذان النهران يا جبريل؟ قال: هذا النيل والفرات عنصرهما.

---

(١) كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، (٣٨٨٧).

(٢) أي: يجريان. من «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير.

ثم مضى به في السماء، فإذا هو بنهر آخر عليه قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب يده فإذا هو مسك أَذْفَر[1]، قال: ما هذا يا جبريل؟ قال: هذا الكوثر الذي خبأ لك ربك، ثم عرج به إلى السماء الثانية، فقالت الملائكة له مثل ما قالت له الأولى: من هذا؟ قال: جبريل، قالوا: ومن معك؟ قال: محمد ﷺ، قالوا: وقد بُعث إليه؟ قال: نعم، قالوا: مرحباً به وأهلاً.

ثم عرج به إلى السماء الثالثة، وقالوا له مثل ما قالت الأولى والثانية، ثم عرج به إلى الرابعة، فقالوا له مثل ذلك، ثم عرج به إلى السماء الخامسة، فقالوا مثل ذلك، ثم عرج به إلى السماء السادسة، فقالوا له مثل ذلك، ثم عرج به إلى السماء السابعة، فقالوا له مثل ذلك، كل سماء فيها أنبياءُ قد سماهم، فوعيت منهم إدريس في الثانية، وهارون في الرابعة، وآخر في الخامسة لم أحفظ اسمه، وإبراهيم في السادسة، وموسى في السابعة بتفضيل كلام الله، فقال موسى: ربّ لم أظنّ أن ترفع عليَّ أحداً!

ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله، حتى جاء سدرة المنتهى، **ودنا الجبار ربُّ العزّة فتدلى**، حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله فيما أوحى إليه خمسين صلاة على أمتك كل يوم وليلة، ثم هبط حتى بلغ موسى، فاحتبسه موسى فقال: يا محمد، ماذا عهد إليك ربك؟ قال: عهد إلي خمسين صلاة كل يوم وليلة، قال: إن أمتك لا تستطيع ذلك، فارجع، فليخفِّفْ عنك ربك وعنهم، فالتفت النبي ﷺ إلى جبريل كأنه يستشيره في ذلك؟ فأشار إليه جبريل: أن نعم إن شئتَ.

فعلا به إلى الجبار، فقال وهو مكانه: يا رب خفّف عنا؛ فإن أمتي لا تستطيع هذا، فوضع عنه عشر صلوات، ثم رجع إلى موسى، فاحتبسه، فلم يزل يردّده موسى إلى ربه، حتى صارت إلى خمس صلوات، ثم احتبسه موسى عند الخمس، فقال: يا محمد، والله

---

(١) أي: طيب الريح.

لقد راودتُ بني إسرائيل قومي على أدنى من هذا فضعفوا، فتركوه، فأمتك أضعف أجساداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً، فارجع، فليخفِّف عنك ربك. كل ذلك يلتفت النبي ﷺ إلى جبريل ليشير عليه ولا يكره ذلك جبريل، فرفعه عند الخامسة، فقال: يا رب إن أمتي ضعفاءُ أجسادُهم وقلوبُهم وأسماعُهم وأبدانُهم، فخفِّف عنا، فقال الجبار: يا محمد، قال: لبيك وسعديك، قال: إنه لا يبدل القول لدي كما فرضتُ عليك في أم الكتاب، قال: فكل حسنة بعشر أمثالها، فهي خمسون في أم الكتاب، وهي خمسٌ عليك.

فرجع إلى موسى، فقال: كيف فعلت؟ فقال: خفَّف عنا: أعطانا بكل حسنة عشر أمثالها، قال موسى: قد ـ والله ـ راودتُ بني إسرائيل على أدنى من ذلك، فتركوه، ارجع إلى ربك، فليخفف عنك أيضاً، قال رسول الله ﷺ: «يا موسى، قد ـ والله ـ استحييتُ من ربي مما اختلفتُ إليه»، قال: فاهبط باسم الله، قال: واستيقظ وهو في مسجد الحرام[1].

ولنا ملاحظاتٌ ومناقشاتٌ تدور حول أحاديث الإسراء، نُوجز بعضها فيما يأتي:

أولاً: اعترض بعضٌ على قولهم: «وقد أرسل إليه»، بأنه يدلُّ على أنهم لم يكونوا يعلمون بأنه صار نبيّاً، وهذا لا يجوز في حقّ الملائكة، يريد أن يقول: إن الحديث يضعّف بذلك!؟

والجواب: قال ابن حجر في «الفتح»:

«قوله: «فاستفتح»، تقدم القول فيه في أول الصلاة، وأن قولهم: «أرسل إليه» أي: للعروج، وليس المراد أصل البعث؛ لأن ذلك كان قد اشتُهر في الملكوت الأعلى. وقيل: سألوه تعجُّباً من نعمة الله عليه بذلك، أو استبشاراً به، وقد علموا أن بشراً لا يترقى هذا الترقّيَ إلا بإذن الله تعالى، وأن جبريل لا يصعد بمن لم يُرسل إليه. وقيل: الحكمة في سؤال الملائكة: «وقد بعث إليه»: أن الله أراد إطلاع نبيه على أنه معروف عند الملأ

---

(١) كتاب التوحيد، باب قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، (٧٥١٧).

الأعلى، لأنهم، قالوا: أَوَبُعِثَ إليه؟ فدل على أنهم كانوا يعرفون أن ذلك سيقع له، وإلا لكانوا يقولون: ومن محمد، مثلاً». اهـ[١].

ثانياً: قول سيدنا موسى عليه السلام: «**غلاماً بُعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر ممن يدخلها من أمتي**»، كيف يصدُر مثل هذا القول من نبيٍّ وهو يدلُّ على الحسد؟ وكيف يُطلق على سيدِنا محمد عليه السلام اسمَ الغلام، وهو أفضل الخلق أجمعين؟!

الجواب: قال ابن حجر في «الفتح»:

«وفي رواية شريك عن أنس: «لم أظنَّ أحداً يُرفَـعُ عليَّ»، وفي حديث أبي سعيد: «قال موسى: يزعم بنو إسرائيل أني أكرم على الله وهذا أكرم على الله مني»، زاد الأموي في روايته: «ولو كان هذا وحده هان عليَّ، ولكن معه أمته، وهم أفضل الأمم عند الله»، وفي رواية أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه: «أنه مرَّ بموسى عليه السلام وهو يرفع صوته فيقول:أكرمتَه وفضّلتَه، فقال جبريل: هذا موسى، قلت: ومن يعاتب؟ قال: يعاتب ربه فيك، قلت: ويرفع صوته على ربه؟ قال: إن الله قد عرف له حدّته»، وفي حديث ابن مسعود عند الحارث وأبي يعلى والبزار: «وسمعت صوتاً وتذمُّراً، فسألت جبريل، فقال: هذا موسى، قلت: على مَن تذمُّره؟ قال: على ربه، قلت: على ربه؟! قال: إنه يعرف ذلك منه».

قال العلمـاء: لم يكن بكاء موسى حسـداً، معاذ الله، فإن الحسد في ذلك لعالم منزوع عن آحاد المؤمنين فكيف بمن اصطفاه الله تعالى، بل كان أسفاً على ما فاته من الأجر الذي يترتب عليه رفع الدرجة؛ بسبب ما وقع من أمته من كثرة المخالفة المقتضية لتنقيص أجورهم المستلزم لتنقيص أجره؛ لأن لكلّ نبيٍّ مثل أجر كل من اتبعه، ولهذا كان من اتبعه من أمته في العدد دون من اتبع نبينا ﷺ مع طول مدتهم بالنسبة لهذه الأمة.

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٢٠٩).

وأما قوله: «غلام» فليس على سبيل النقص، بل على سبيل التنويه بقدرة الله وعظيم كرمه؛ إذ أعطى لمن كان في ذلك السنّ ما لم يُعطه أحداً قبله ممن هو أسن منه».

ونقل عن العارف بالله تعالى ابن أبي جمرة قوله: «وأما قوله: «هذا الغلام»، فأشار إلى صغر سنه بالنسبة إليه»(١).

ثالثاً: قيل: تخصيص موسى عليه السلام بالاستدراك، ومراجعة النبي ﷺ يدلُّ على أن هذا الحديث من الإسرائيليات.

الجواب: هذا باطل، فإن الحكمة في ذلك ـ كما نقله ابن حجر عن القرطبي ـ لعلها لكون أمة موسى كُلّفت من الصلوات بما لم تكلّف به غيرُها من الأمم، فثقلت عليهم، فأشفق موسى على أمة محمد من مثل ذلك، ويشير إلى ذلك قوله: «إني قد جربت الناس قبلك» انتهى.

وقال غيره: لعلها من جهة أنه ليس في الأنبياء مَن له أتباعٌ أكثر من موسى، ولا من له كتاب أكبرُ ولا أجمعُ للأحكام من هذه الجهة مضاهياً للنبي ﷺ، فناسب أن يتمنى أن يكون له مثل ما أنعم عليه من غير زواله عنه، وناسب أن يُطلعه على ما وقع له وينصحَه فيما يتعلّق به. اهـ(٢).

وأما بكاؤه فلِما أن الله تعالى جعل الرحمة في قلوب الأنبياء أكثرَ ما جعل في قلوب غيرهم.

رابعاً: قال بعضهم: إننا لا نفهم معنى للأنهار الأربعة، ووصف اثنين منها بالباطنين، واثنين بالظاهرين، فذلك يدل على أن الحديث ليس بصحيح، أو فيه شك.

الجواب: أما الأنهار الأربعة، فلو افترضنا أننا لا نعرف معناهما، فلا يستلزم

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٢١١).

(٢) المصدر السابق (٧: ٢١٢).

ذلك بطلان الحديث! ولعل المعنى: أنهما باطنان، أي: يمران من تحت سطح الأرض، والظاهران خلافهما.

أو يكون الباطنان دلالةً على أن الجنة فيها أفضلُ مما في الحياة الدنيا لعزّة الباطن، وكشف الظاهر.

وقد يُجاب أيضاً بأن هذين النهرين ـ أي: الفرات والنيل ـ من أنهار الجنة، وحكمهما ليس نفس حكم أنهار الدنيا؛ فإن الفرات والنيل وإن كانا ينبعان من منطقة معيّنة من الأرض في الدنيا، فإن الواردين في الحديث ليسا هما عين ما نجدهما في الدنيا، بل سُمّيا بأسمائهما.

فإن قيل: فكيف يُطلِقُ على نهر من أنهار الآخرة اسماً لنهرٍ في الدنيا؟

والجواب: إن ذلك غير مستنكَر؛ فإن الفاكهة في الآخرة لها أسماءٌ هي عينُ الأسماء التي في الدنيا؛ كالعنب والتين، وحتى الحنظل، وإن كان مراً في الدنيا، فالتشابه إنما هو في الأسماء فقط.

وقد ورد في حديث البخاري عن أبي هريرة: «فإذا سألتُم الله فاسألوه الفردوس؛ فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة، أراه فوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة»، قال محمد بن فليح عن أبيه: «وفوقه عرش الرحمن»[1]. فهذا دليل على أن منبع الأنهار في الآخرة هو العرش.

خامساً: اعترض على ما ورد في بعض الروايات من ألفاظ التدلّي والدنوّ والمكان.

والجواب: قال الإمام البيهقي في «الأسماء والصفات» بعدما أورد حديث الإسراء

---

(١) كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، يقال: هذه سبيلي وهذا سبيلي، (٢٧٩٠).

والمعراج: «رواه البخاري في «الصحيح»: عن عبد العزيز بن عبد الله: عن سليمان بن بلال، ورواه مسلم: عن هارون بن سعيد الأيلي: عن ابن وهب، ولم يسُق متنه وأحالَ به على رواية ثابت عن أنس رضي الله عنه، وليس في رواية ثابتٍ عن أنس لفظُ الدنو والتدلّي ولا لفظ المكان.

وروى حديث المعراج ابنُ شهاب الزهري: عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وقتادة: عن أنس بن مالك: عن مالك بن صعصعة، ليس في حديث واحد منهما شيء من ذلك.

وقد ذكر شريك بن عبد الله بن أبي نمر في روايته هذه ما يستدلّ على أنه لم يحفظ الحديثَ كما ينبغي له من نسيانه ما حفِظَه غيره، ومن مخالفته في مقامات الأنبياء الذين رآهم في السماء مَن هو أحفظ منه»[1]. اهـ.

وقد علم أن التدلي لا يجوز نسبته إلى الله تعالى، لأنه من صفات المخلوقين كجبريل عليه السلام كما مضى. وقد جزم ابن أبي العز بأن الدنو والتدلي الواردين هما دنو الرب وتدليه! فقال: «وأما الدنو والتدلي الذي في حديث الإسراء، فذلك صريح في أنه دنو الرب تعالى وتدليه[2]». اهـ.

واعترض عليه الألباني في تعليقاته عليه في الصفحة نفسها، فقال: «قلت: لكن في ثبوته نظر كما تقدم آنفاً». اهـ.

---

(١) باب ما ذكر في الساق، (٩٣٠)، (٢: ٣٥٥).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص٢٤٩، المكتب الإسلامي، خرج أحاديثها الألباني. والذي يشير إليه ما قاله في الصفحة السابقة: «حديث الإسراء صحيح، وهو ملتقط من أحاديث متفرقة، غير أن الدنو المذكور في هذا السياق، وهو من رواية شريك بن عبد الله بن أبي نمر، الذي غلطه الحفاظ في ألفاظ من حديث الإسراء كما ذكر المؤلف آنفاً، ومن ذلك هذا اللفظ كما بينه الحافظ ابن كثير في تفسير الإسراء، ومن قبله البيهقي في «الأسماء والصفات» ص٤٤٠-٤٤٢». اهـ.

وأما ما قد يرد نحو «دار الله» فهو بمعنى الدار التي دورها لأوليائه وهي الجنة. وكما يقال: «بيت الله» و«حرم الله».

وأما ما ورد من المكان، فقال الخطابي كما نقله عنه البيهقي في «الأسماء والصفات»:

«وفي الحديث لفظة أخرى تـفرّد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره، وهي قوله: «وهو مكانه»، والمكان لا يُضاف إلى الله سبحانه، إنما هو مكانُ النبي ﷺ، ومقامُه الأول الذي أُقيم فيه»[١].

فالروايات الأخرى التي وردت في حديث الإسراء ورد فيها نسبةُ التدلّي والدنوّ والمكان في ظاهر الروايات إلى الله سبحانه وتعالى، هذه الرواياتُ نصّ علماء الحديث على أنها رواياتٌ شاذّة، بمعنى: أن نفس الحديث رُوي عن نفس الصحابي من طُرق أخرى أرجحَ منها، ولم تُذكر فيه هذه الألفاظ، فدلّ ذلك على أن هذه الألفاظ مُدرَجة من قِبلِ أحدِ الرواة، أو أنه عبَّر عنها بما فهِمَه.

روى البيهقيُّ عدّةَ أحاديثَ ليس في حديثٍ واحدٍ منها شيء من تلك الروايات التي فيها ألفاظٌ لا تجوز نسبتها إلى الله، فهي روايات شاذة، وألفاظ مدرجة من أحد الرواة؛ بدليل أن العلماء درسوا المتونَ الواردة عن هذا الصحابي من عدة طرق فوجدوها جميعَها خاليةً من هذه الألفاظ إلا طريقاً واحدة فيها راوٍ حفظُه ضعيفٌ وفيه اضطراب، فدلّ ذلك على أن هذه الرواية فيها إدراجٌ من نفس هذا الراوي، وهذه الروايةُ فيها اضطراب في أماكن الأنبياء، فقال الإمام البيهقي: «متنُ الحديث فيه ألفاظٌ مدرجة»[٢].

فدلّ هذا على أنا لا يصحُّ الاعتماد على مجرد هذه الرواية التي فيها نسبة المكان والتدلّي إلى الله تعالى وتركِ ما هو أثبتُ منها مما ليس فيه ذلك.

---

(١) باب ما ذكر في الساق، (٩٣١)، (٢: ٣٥٩).

(٢) لم أجدها في كتابه «الأسماء والصفات».

ومع ما ذكرناه من الملاحظات مما هو معلوم عند المطلعين، إلا أن ابن أبي العز الحنفي في «شرحه»، لم يُشِر مطلقاً إلى اختلاف الروايات في المواضع الدالة على التجسيم، والتي فيها نسبة ألفاظٍ لا تليق بالله تعالى، بل اقتصر على ذكر أن هذه الألفاظ ثابتة، وزعم كما قال: «وفي حديث المعراج دليلٌ على ثبوت صفة العلوّ لله تعالى من وجوه». اهـ[1].

ومن زعم أن نسبة المكان ثابتة إلى الله تعالى! فقد استدل بتلك المواضع الشاذة روايةً ودرايةً كما نبهنا عليه، وهذه هي حال هؤلاء المجسّمة، يتعلّقون بالشاذّ والمعلّل ويتركون الصحيح الموزون.

قال الطحاوي: (والحوض الذي أكرمه الله تعالى به ـ غياثاً لأمته ـ حقٌّ)

هذه المسألة من مسائل السمعيات، أي: المسائل التي تتلو الإلهيات والنبوات في ترتيب كتب العقائد، وسميت سمعيات؛ لأننا لا يمكننا معرفتها إلا بواسطة النقل المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهذه المسائل جزءٌ منها يتعلق بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وجزء منها يتعلق باليوم الآخر؛ كما أَخْبَرَنا الله به ونبيُّهُ عليه الصلاة والسلام، ومن ذلك الحوض الذي أكرمه الله به، ليغيث أمته في الموقف وذلك في أرض المحشر، ويعضها يتعلق بأمور أخرى.

قال الإمام النووي في «شرحه» على «صحيح مسلم»:

«قال القاضي عياض رحمه الله: أحاديث الحوض صحيحة، والايمان به فرض، والتصديق به من الإيمان، وهو على ظاهره عند أهل السنة والجماعة، لا يُتأوّل ولا يُختلف فيه.

(١) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٤٩.

قال القاضي: وحديثه متواترُ النقل، رواه خلائقٌ من الصحابة». اهـ[١].

روى الإمام البخاري: عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: عن النبي ﷺ قال: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي»[٢].

وروى أيضاً عن عقبة بن عامر: أن النبي ﷺ خرج يوماً فصلى على أهل أُحُد صلاته على الميت، ثم انصرف إلى المنبر، فقال: «إني فَرَطُكُمْ، وأنا شهيد عليكم، إني ـ والله ـ لأنظر إلى حوضي الآن، وإني قد أُعطيتُ خزائن مفاتيح الأرض، وإني ـ والله ـ ما أخاف بعدي أن تشركوا، ولكن أخاف أن تنافسوا فيها»[٣].

ورواه الإمام البيهقي في «سننه الكبرى» وقال: «رواه البخاري في «الصحيح»: عن سعيد بن شرحبيل وغيره، ورواه مسلم: عن قتيبة: عن الليث»[٤].

قال في «الصحاح»: «والفَرَطُ ـ بالتحريك ـ: الذي يتقدم الواردةَ فيهيّئُ لهم الأرسان والدِّلاءَ، ويَدُرُ لهم الحياضَ، ويستقي لهم. وهو «فَعَلٌ» بمعنى «فاعل»، مثل تَبَعٍ بمعنى تابع، يقال: رجل فَرَطٌ، وقوم فَرَطٌ». اهـ.

وروى البيهقي في «سننه الكبرى» عن كعب بن عجرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنه سيكون أمراءُ، فمن صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني، ولست منه، ولا يرد على حوضي، ومن لم يصدقهم على كذبهم، ولم يعنهم على ظلمهم، فهو مني، وأنا منه، ويرد على حوضي»[٥].

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (١٥: ٥٣).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل ما بين القبر والمنبر، (١١٩٦).

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (٣٥٩٦).

(٤) كتاب الجنائز، باب ذكر رواية من روى أنه صلى عليهم بعد ثمان سنين توديعاً لهم، (٧٠٧٥).

(٥) كتاب قتال أهل البغي، باب ما على الرجل من حفظ اللسان عن السلطان وغيره، (١٧١١١).

روى الإمام البخاري عن عبد الله بن عمرو: قال النبي ﷺ: «حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منها فلا يظمأ أبداً»(١).

وروى عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «إن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء»(٢).

وروى مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «إن حوضي أبعد من آيلة من عدن، لهو أشد بياضاً من الثلج، وأحلى من العسل باللبن، ولآنيته أكثر من عدد النجوم، وإني لأصدُّ الناس عنه كما يصدُّ الرجلُ إبل الناس عن حوضه» قالوا: يا رسول الله أتعرفنا يومئذ؟ قال: «نعم! لكم سيما ليست لأحد من الأمم، تَرِدونَ عليّ غرّاً محجّلين من أثر الوضوء»(٣).

وأخرج مسلم عن حذيفة بمعنى الحديث السابق(٤).

قال الإمام السعد في «شرح النسفية»:

«والحوض حقٌّ؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١]، ولقوله عليه السلام: حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه أبيض من اللبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه أكثر من نجوم السماء من يشرب منها فلا يظمأ أبداً، والأحاديث فيه كثيرة(٥)»، وعارضه المحشيّ العلامة الخيالي فقال: «يشير إلى أن الكوثر هو الحوض،

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب في الحوض، (٦٥٧٩).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب في الحوض، (٦٥٨٠).

(٣) كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، (٢٤٧).

(٤) كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، (٢٤٨).

(٥) «شرح العقائد النسفية» للإمام المحقق سعد الملة والدين التفتازاني، مع مجموعة الحواشي البهية، طبعة عثمانية قديمة. ص١٦٦.

والأصحُّ: أنه غيره؛ فإنه نهر في الجنة، والحوض في الموقف». اهـ[١].

وربما يؤيد ما قاله الخيالي حديث الرسول عليه السلام الذي أخرجه الترمذي عن سمُرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «إن لكل نبي حوضاً، وإنهم ليتباهَون أيهم أكثرُ وارداً، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم واردةً». اهـ[٢].

وربما يكون الأقرب: أن الحوض في الموقف، وهو مصبُّ النهر الذي في الجنة، خاصة أنه قد ورد في الكوثر أنه نهرٌ يجري، وهو خلافُ مفهوم الحوض، ومن ذلك ما رواه الحاكم في «المستدرك»:عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ «دخلتُ الجنةَ، فإذا أنا بنهر يجري، حافتاه خيام اللؤلؤ، فضربت بيدي إلى مجرى الماء، فإذا مسك أذفر، فقلت لجبرائيل: ما هذا؟ قال: هذا الكوثر الذي أعطاكَه ربُّك عز وجل»[٣].

قال السيوطي في «البدور السافرة في أمور الآخرة»:

«قال الدارقطني: قال علماؤنا: كل من ارتد عن دين الله، أو أحدث فيه ما لا يرضاه الله تعالى، ولم يأذن به، فهو من المطرودين عن الحوض، وأشدهم طرداً من خالف جماعة المسلمين، كالخوارج والروافض والمعتزلة ـ على اختلاف فرقهم ـ فهؤلاء كلهم مبدّلون، وكذلك الظلَمة المسرفون في الجور والظلم وطمس الحقّ وإذلال أهله، والمعلنون للكبائر، المستخفّون بالمعاصي، وجماعة أهل الزيغ والبدع، ثم الطردُ قد يكون في حال، ويقربون بعد المغفرة إن كان التبديل في الأعمال، ولم يكن في العقائد، وقد يقال: إن أهل الكبائر يَرِدون ويشربون، وإذا دخلوا النار بعد ذلك لم يُعذّبوا بالعطش.

---

(١) «شرح العقائد النسفية» للإمام المحقق سعد الملة والدين التفتازاني، ص١٦٦.

(٢) أخرجه في «سننه»، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في صفة الحوض، (٢٤٤٣).

(٣) كتاب الإيمان، (١٠٧٥). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذا اللفظ. وقال الذهبي: على شرطهما.

وهذا على ما اختاره من قال: إن الحوض قبلَ الصراط، والذي رجّحه القاضي عياض: أن الحوض بجانب الجنة ينصب فيه الماء من النهر الذي داخلها، فلو كان قبلَ الصراط لخالف النارُ بينه وبين الماء الذي يصبُّ من الكوثر، قال: وأما ما أورد عليه من حديث أن جماعة يُدفعون عن الحوض بعد أن يَرِدوه، ويُذهب بهم إلى النار فجوابُه: أنهم يقرُبون من الحوض بحيث يرَونه ويُرَون فيُدفعون في النار، قبل أن يخلصوا من بقية الصراط». اهـ[1].

وقد ورد في كثير من الروايات أن لكل نبي حوضاً، والحوض الذي أكرم الله سيدنا محمداً به قال بعض العلماء: إنه هو الكوثر: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾، لكن الأصح ـ والله أعلم ـ: أن الكوثر نهر في الجنة، والحوضُ ليس في الجنة، بل في الموقف.

وقال بعض العلماء ـ منهم القاضي عياض اعتماداً على بعض الروايات ـ: إنَّ الكوثر نهر في الجنة، وإن هذا النهر يصبُّ في الحوض الذي في الموقف، ومما يؤيد ذلك ما ورد في حديث عن ابن مسعود وفيه: «ويُشَقُّ لي نهر من الكوثر إلى حوضي»[2]، وإن كان هذا الحديث ضعيفاً.

هذه بعضُ الروايات الواردة في إثبات الحوض، وإثباتُه لا خلاف فيه بين المسلمين.

مسألة الذود عن الحوض

ورد في بعض الروايات أن النبي عليه السلام يَذودُ ـ أي: يُبعد ـ بعضَ الناس عن حوضه يوم القيامة، ومعنى أنه يبعدهم: أي أنهم يكونون من ضمن أمته؛ لأن غيرَ أمته

---

(١) «البدور السافرة في أمور الآخرة» ص٢٣٩.

(٢) أخرجه الحاكم في «مستدركه»، كتاب التفسير، باب تفسير سورة بني إسرائيل، (٣٣٨٥). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وعثمان بن عمير هو ابن اليقظان. وقال الذهبي: لا والله، فعثمان ضعفه الدراقطني والباقون ثقات.

لا يَردون الحوض، ولا يطمَعون في الشرب منه، وسوف أُورد ما قيل في هذه المسألة؛ ليتبيّن سبب الذود، وبعض ما يعلق بذلك.

روى البخاري: عن أبي هريرة رضي الله عنه: عن النبي ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، لأذودنّ رجالاً عن حوضي كما تُذاد الغريبة من الإبل عن الحوض»[١].

وروى البخاري عن عقبة بن عامر: أن رسول الله ﷺ خرج يوماً فصلى على أهل أحد صلاته على الميت، ثم انصرف إلى المنبر، فقال: «إني فرطكم، وأنا شهيد عليكم، وإني ـ والله ـ لأنظر إلى حوضي الآن، وإني قد أُعطيت مفاتيح خزائـن الأرض» ـ أو «مفاتيح الأرض» ـ «وإني ـ والله ـ ما أخاف عليكم أن تُشركوا بعدي، ولكني أخاف عليكم أن تنافسوا فيها»[٢].

هذا الحديث فيه إشارةٌ إلى أن الذود والإبعاد عن الحوض إنما هو بسبب التنافس في الدنيا، وهذا ما يستفاد من قوله عليه السلام: «ولكني أخاف أن تنافسوا فيها»، وقد ورد ما يؤيد هذا المعنى كما سنذكره.

وما رواه البخاري عن ابن أبي مليكة قال: قالت أسماء: عن النبي ﷺ قال: «أنا على حوضي أنتظر من يرِد عليّ، فيُؤخذ بناس من دوني، فأقول: أمتي، فيقول: لا تدري، مشَوا على القهقرى» قال ابن أبي مليكة: اللهم إنا نعوذ بك أن نرجع على أعقابنا، أو نفتن[٣].

يفيد أن المبعدين من أمة النبي عليه السلام، وأنهم مشَوُا القهقرى وفُتنوا، وأن الذي يذودهم عن الحوض ليس النبي عليه السلام، والغالبُ أنهم الملائكة.

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب المساقاة، باب من رأى أن صاحب الحوض والقربة أحق بمـائه، (٢٣٦٧).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، (٦٤٢٦).

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الفتن، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً ﴾ [الأنفال: ٢٥] وما كان النبي ﷺ يحذر من الفتن، (٧٠٨٤).

وهذا لا يخالف ما رواه ابن حبان في «صحيحه»: عن ثوبان: أن نبي الله ﷺ قال: «أنا عند عقر حوضي أذود عنه الناس، إني لأضربهم بعصاي حتى يرفض»(١). ففيه نسبة الذود للنبي، فلا يبعد أنه يشترك مع الملائكة في ذلك.

وقد ورد أنه عليه السلام يعرف أمته من علامةٍ مذكورة في حديث حذيفة الذي رواه مسلم: قالوا: يا رسول الله وتعرفنا؟ قال: «نعم ترِدون علي غرّاً محجّلين من آثار الوضوء، ليست لأحد غيركم»(٢).

فهذه العلامة ليست لأحدٍ غيرِ أمته عليه السلام، وقد يقال: إن النبي عليه السلام يعرف صحابته الذين كانوا في زمانه، فلا يحتاج إلى علاماتٍ لمعرفتهم.

وأما هذه العلامة، فإنما هي لِـمن يؤمن به ممن يأتي بعده، وهم الذين سماهم إخوانه؛ كما ورد في حديث مسلم: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ أتى المقبرة فقال: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، وددتُ أنا قد رأينا إخواننا، قالوا: أوَلسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: «أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد» فقالوا: كيف تعرف من لم يأتِ بعدُ من أمتك يا رسول الله؟ فقال: «أرأيتَ لو أن رجلاً له خيلٌ غُرٌّ محجَّلة بين ظهري خيلٍ دُهمٍ بُهمٍ، ألا يعرف خيله؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «فإنهم يأتون غرّاً محجَّلين من الوضوء، وأنا فرَطهم على الحوض، ألا ليُذادَنّ رجالٌ عن حوضي كما يُذاد البعير الضالُّ، أناديهم: ألا هلُمّ! فيُقال: إنهم قد بدّلوا بعدك، فأقول: سُحقاً سحقاً»(٣).

---

(١) كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة، (٦٤٥٥).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، (٢٤٨).

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، (٢٤٩).

رواه ابن خزيمة في «صحيحه»[١].

ومما يبين جهة التغيير التي غيرها هؤلاء الرجال الذين يذادون عن حوض النبي عليه السلام، ما رواه ابن حبان في «صحيحه»: عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال لكعب بن عجرة: «يا كعب بن عجرة، أعاذنا الله من أمارة السفهاء»، قالوا: يا رسول الله، وما إمارة السفهاء؟ قال: «أمراءُ يكونون بعدي، لا يهتدون بهديي، ولا يستنون بسنتي، فمن صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فأولئك ليسوا مني ولست منهم، ولا يردوا عليّ حوضي، ومن لم يصدّقهم بكذبهم، ولم يُعنهم على ظلمهم، فهم مني وأنا منهم، وسيردون علي حوضي، يا كعب بن عجرة، الصوم جُنّة، والصدقة تطفئُ الخطيئة، والصلاة برهان» ـ أو قال: «قربان» ـ «يا كعب بن عجرة، الناس غاديان: فمبتاع نفسه فمُعتقها، وبائع نفسه فمُوبقها»[٢].

فأحد الأسباب التي من أجلها يذادون عن الحوض: هو ما سماه النبي عليه السلام بأمارة السفهاء، وهي التي ليست على منهاج النبي عليه السلام، وهؤلاء يُذادون عن الحوض هم وأتباعُهم، ومما مضى نعرف من صفة من يُذاد أنهم رجالٌ من أمة النبي عليه السلام، ويحتمل كونهم من الصحابة ومن غيرهم.

وقد ورد في «مسند أبي يعلى»: عن أنس: أظنه عن النبي ﷺ قال: «سيرد على حوضي أقوامٌ يُختلجون دوني، فأقول: يا رب أصحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[٣].

---

(١) كتاب الوضوء، باب ذكر حط الخطايا ورفع الدرجات في الجنة بإسباغ الوضوء على المكاره وإعطاء منتظر الصلاة بعد الصلاة أجر المرابط في سبيل الله، (٦).

(٢) كتاب السير، باب ذكر تعوذ المصطفى ﷺ من إمارة السفهاء، (٤٥١٤).

(٣) (٣٩٤٢)، (٧: ٣٤).

وهذا الحديث ضعيفٌ لنفسه، يتقوى بغيره مما روي في الصحاح كالحديث الذي رواه البخاري عن سَعِيدِ بن جُبَيْرٍ عن بن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قال خَطَبَ النبي ﷺ فقال: «إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ إلى الله حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] ثُمَّ إِنَّ أَوَّلَ من يُكْسَى يوم الْقِيَامَةِ إِبْرَاهِيمُ ألا إنه يُـجَاءُ بِرِجَالٍ من أُمَّتِي فَيُؤْخَذُ بِهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ فأَقُولُ يا رَبِّ أَصْحَابِي فيُقَالُ لَا تَدْرِي ما أَحْدَثُوا بَعْدَكَ فأَقُولُ كما قال الْعَبْدُ الصَّالِحُ ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ﴾ [المائدة: ١١٧] إلى قَوْلِهِ ﴿شَهِيدٌ﴾ فيُقَالُ إِنَّ هَؤُلَاءِ لم يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ على أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ[١]».

وفيه ذكرُ أن الذين يذادون عن الحوض من الصحابة، ولكن ورد في أحاديثَ صحيحةٍ أخرى ذكرُ أنهم من الصحابة، وربما يكون في لفظ «أصيحابي» إشارة إلى أنهم ليسوا من كبار الصحابة ولا من خواصّهم. وقد يقال لم لا يكونون من الذين لهم صحبة ظاهرة وارتدوا بعد النبي عليه الصلاة والسلام، ويرد على ذلك إشكال جواز تخطي هؤلاء الصراطَ إلى الحوض حتى يطردوا عنه! والله أعلم.

وأخرج الطبراني في «مسند الشاميـين» عن أبي هريرة: عن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، ليردنّ على حوضي رجال، حتى إذا رُفعوا إليّ وعرفتُهم حُجبوا دوني، فأقول: أصحابي أصحابي! فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[٢].

وقد ورد اسم الصحابة في هذا الموضع عند البخاري: فيما رواه عن عبد الله عن النبي ﷺ: «أنا فرطكم على الحوض»: وحدثني عمرو بن علي: حدثنا محمد بن جعفر: حدثنا شعبة: عن المغيرة قال: سمعتُ أبا وائل: عن عبد الله رضي الله عنه: عن النبي الله

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧]، (٤٦٢٥).

(٢) (٢٣٥٩)، (٣: ٣١٠).

ﷺ قال: «أنا فرطكم على الحوض، وليُرفعَنّ رجال منكم، ثم ليُختلجُنّ دوني، فأقول: يا رب أصحابي! فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»(١).

وفي رواية سهل بن سعد: «ليردن عليّ أقوامٌ أعرفهم ويعرفونـني، ثم يُحال بيني وبينهم»(٢).

وأخرج البخاري عن عبد الله: قال النبي ﷺ: «أنا فرَطكم على الحوض، فليُرفعن إليَّ رجال منكم، حتى إذا أهويتُ لأناولهم اختُلجوا دوني، فأقول: أيْ ربِّ أصحابي! يقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك»(٣).

وقال الإمام ابن حجر في «فتح الباري»:

«قوله: «وإنه سيُجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمـال»: أي: إلى جهة النار، ووقع ذلك صريحاً في حديث أبي هريرة في آخرِ باب صفة النار من طريق عطاء ابن يسار عنه، ولفظه: «فإذا زمرة حتى إذا عرفتُهم خرج رجلٌ من بيني وبينهم، فقال: هلمّ، فقلت: إلى أين؟ قال: إلى النار» الحديثَ، وبين في حديث أنس الموضع ولفظه: «ليردن علي ناس من أصحابي الحوض حتى إذا عرفتُهم اختلجوا دوني» الحديثَ، وفي حديث سهل: «ليرِدنّ علي أقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم»، وفي حديث أبي هريرة عند مسلم: «ليُذادنّ رجال عن حوضي كما يُذاد البعير الضال أناديهم: ألا هلمّ».

قوله: «فأقول: يا رب أصحابي»: في رواية أحمد: «فلأقولن»، وفي رواية أحاديث

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب في الحوض، (٦٥٧٥).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب في الحوض، (٦٥٨٣).

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الفتن، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿ وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً ﴾ [الأنفال: ٢٥]. وما كان النبي ﷺ يحذر من الفتن، (٦٦٤٢).

الأنبياء: «أصيحابي» بالتصغير، وكذا هو في حديث أنس، وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره «هؤلاء».

قوله: «فيقول الله: إنك لا تدري ما أحدَثوا بعدك»: في حديث أبي هريرة المذكور: «إنهم ارتدوا على أدبارهم القهقرى»، وزاد في رواية سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أيضاً: «فيقول: إنك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، فيقال: إنهم قد بدّلوا بعدك، فأقول: سُحقاً سحقاً» أي، بُعداً بعداً، والتأكيد للمبالغة، وفي حديث أبي سعيد في باب صفة النار أيضاً: «فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سُحقاً سحقاً لمن غير بعدي»، وزاد في رواية عطاء بن يسار: «فلا أراه يخلُص منهم إلا مثل همل النعم»، ولأحمد والطبراني من حديث أبي بكرة رفعه: «ليردن علي الحوض رجال ممن صحبني ورآني»، وسنده حسن، وللطبراني من حديث أبي الدرداء نحوه، وزاد: فقلتُ: يا رسول الله ادعُ اللهَ أن لا يجعلني منهم، قال: «لست منهم»، وسنده حسن.

قوله: «فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا﴾ إلى قوله: ﴿ٱلۡحَكِيمُ﴾»[1]: كذا لأبي ذر، وفي رواية غيره زيادة ﴿مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡ﴾، والباقي سواء.

قوله: «قال: فيقال: إنهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم»: وقع في رواية الكشميهني: «لن يزالوا» ووقع في ترجمة مريم من أحاديث الأنبياء، قال الفربري: ذكر عن أبي عبد الله

---

(١) قال تعالى في سورة المائدة: ﴿وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ * مَا قُلۡتُ لَهُمۡ إِلَّا مَآ أَمَرۡتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمۡۚ وَكُنتُ عَلَيۡهِمۡ شَهِيدٗا مَّا دُمۡتُ فِيهِمۡۖ فَلَمَّا تَوَفَّيۡتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ * إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ * قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [المائدة: ١١٦-١١٩].

البخاري عن قبيصة قال: هم الذين ارتدوا على عهد أبي بكر، فقاتلهم أبو بكر، يعني: حتى قُتلوا وماتوا على الكفر، وقد وصله الإسمـاعيلي من وجه آخر عن قبيصة، وقال الخطابي: لم يرتد من الصحابة أحد، وإنما ارتدّ قومٌ من جُفاة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين، وذلك لا يوجب قدحاً في الصحابة المشهورين، ويدل قوله: «أصيحابي» بالتصغير على قلّة عددهم، وقال غيره: قيل: هو على ظاهره من الكفر، والمراد بـ«أمتي»: أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ورجح بقوله في حديث أبي هريرة: «فأقول بعداً لهم وسحقاً»، ويؤيده كونُهم خَفِيَ عليه حالُهم، ولو كانوا من أمة الإجابة لعرف حالهم بكون أعمالهم تُعرَضُ عليه، وهذا يردُّه قوله في حديث أنس: «حتى إذا عرفـتُهم»، وكذا في حديث أبي هريرة.

وقال ابن التين: يحتمل أن يكونوا منافقين، أو من مرتكبي الكبائر، وقيل: هم قومٌ من جفاة الاعراب دخلوا في الإسلام رغبة ورهبة.

وقال الداودي: لا يمتنع دخولُ أصحاب الكبائر والبدع في ذلك.

وقال النووي: قيل: هم المنافقون والمرتدون، فيجوز أن يُحشروا بالغرّة والتحجيل؛ لكونهم من جملة الأمة، فيناديهم من أجل السيما التي عليهم، فيقال: إنهم بدّلوا بعدك. أي: لم يموتوا على ظاهر ما فارقتَهم عليه.

قال عياض وغيرُه: وعلى هذا فيذهبُ عنهم الغرّة والتحجيل ويُطفأ نورهم.

وقيل: لا يلزم أن تكون عليهم السيما، بل يناديهم لِـما كان يعرف من إسلامهم، وقيل: هم أصحاب الكبائر والبدع الذين ماتوا على الإسلام، وعلى هذا فلا يقطع بدخول هؤلاء النار؛ لجواز أن يُذادوا عن الحوض أولاً عقوبة لهم، ثم يُرحموا، ولا يمتنع أن يكون لهم غرّةٌ وتحجيل، فعرفهم بالسيما سواء كانوا في زمنه أو بعده.

ورجّح عياض والباجي وغيرهما ما قال قبيصةُ راوي الخبر: إنهم مَن ارتدّ بعده ﷺ، ولا يلزم من معرفته لهم أن يكون عليهم السيما؛ لأنها كرامةٌ يظهر بها عمل المسلم، والمرتدّ قد حبط عمله، فقد يكون عرفهم بأعيانهم لا بصفتهم، باعتبار ما كانوا عليه قبل ارتدادهم، ولا يبعد أن يدخل في ذلك أيضاً من كان في زمنه من المنافقين، وسيأتي في حديث الشفاعة: «وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها»، فدلَّ على أنهم يُحشَرون مع المؤمنين، فيعرف أعيانهم، ولو لم يكن لهم تلك السيما، فمن عرف صورتَه ناداه مستصحباً لحاله التي فارقه عليها في الدنيا.

وأما دخولُ أصحاب البدع في ذلك، فاستُبعد لتعبيره في الخبر بقوله: «أصحابي»، وأصحاب البدع إنما حدثوا بعده، وأُجيب بحمل الصحبة على المعنى الأعمّ، واستُبعد أيضاً أنه لا يقال للمسلم ولو كان مبتدعاً: سحقاً، وأجيب: بأنه لا يمتنع أن يقال ذلك لمن علم أنه قضي عليه بالتعذيب على معصية، ثم ينجو بالشفاعة، فيكون قوله: «سحقاً» تسليماً لأمر الله مع بقاء الرجاء، وكذا القول في أصحاب الكبائر.

وقال البيضاوي: ليس قوله: «مرتدين» نصّاً في كونهم ارتدوا عن الإسلام، بل يحتمل ذلك، ويحتمل أن يراد: أنهم عصاة المؤمنين المرتدّون عن الاستقامة، يبدّلون الأعمال الصالحة بالسيئة انتهى.

وقد أخرج أبو يعلى بسند حسن عن أبي سعيد: سمعتُ رسولَ الله ﷺ فذكر حديثاً، فقال: «يا أيها الناس، إني فرطكم على الحوض، فإذا جئتُم قال رجل: يا رسول الله أنا فلان بن فلان، وقال آخر: أنا فلان بن فلان، فأقول: أما النسب فقد عرفته، ولعلّكم أحدثتُم بعدي وارتددتُم»، ولأحمد والبزار نحوه من حديث جابر». اهـ[1].

---

(١) «فتح الباري» (١١: ٣٨٥).

وذكر في «الفتح» أيضاً: أن الإمام مسلم قد روى عن أبي هريرة رفعه: «إني لأذود عن حوضي رجالاً كما تُذاد الغريبة عن الإبل»، وأخرجه من وجه آخر عن أبي هريرة في أثناء حديث، وهذا المعنى لم يُخرجه البخاري مع كثرة ما أخرج من الأحاديث في ذكر الحوض، والحكمة في الذود المذكور: أنه ﷺ يريد أن يرشد كلَّ أحد إلى حوض نبيه ـ على ما تقدّم أن لكل نبي حوضاً ـ وأنهم يتباهَون بكثرة من يتبعهم، فيكون ذلك من جملة إنصافه ورعاية إخوانه من النبيين، لا أنه يطرُدهم بُخلاً عليهم بالماء، ويحتمل: أنه يطرد من لا يستحق الشرب من الحوض، والعلم عند الله تعالى»[1].

ومما يؤيد هذا الاحتمال الذي ذكره ابنُ حجر ما أشار إليه الإمام النووي في «شرح مسلم»:

«قوله ﷺ: «إني لَبِعُقْر حوضي»: هو بضم العين وإسكان القاف، وهو موقف الإبل من الحوض إذا وردته، وقيل: مؤخره.

قوله ﷺ: «أذود الناس لأهل اليمن»: أضرب بعصاي حتى يرفضّ عليهم، معناه: أطرد الناس عنه غير أهل اليمن؛ ليرفضّ على أهل اليمن، وهذه كرامة لأهل اليمن في تقديمهم في الشرب منه؛ مجازاةً لهم بحسن صنيعهم، وتقدُّمهم في الإسلام، والأنصارُ من اليمن، فيدفع غيرهم حتى يشربوا؛ كما دَفعوا في الدنيا عن النبي ﷺ أعداءه والمكروهات، ومعنى «يرفضّ عليهم» أي: يسيل عليهم»[2].

وروى البخاري في «صحيحه»: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: خطب رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس، إنكم محشورون إلى الله حفاةً عراةً غُرْلاً» ثم قال: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] إلى آخر

---

(١) «فتح الباري» (١١: ٤٧٤).

(٢) «شرح صحيح مسلم» (١٥: ٦٢).

الآية، ثم قال: «ألا وإن أول الخلائق يُكسى يوم القيامة إبراهيمُ، ألا وإنه يُجاء برجال من أمتي، فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب أصيحابي! فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، فيقال: إن هؤلاء لم يزالوا مرتدّين على أعقابهم منذ فارقتهم»[1].

وروى عن أنس: عن النبي ﷺ قال: «ليرِدنّ علي ناسٌ من أصحابي الحوضَ، حتى عرفتُهم اختُلجوا دوني، فأقول: أصيحابي! فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك»[2].

وروى مسلم في «صحيحه» عن أنس بن مالك: أن النبي ﷺ قال: «ليردن علي الحوض رجالٌ ممن صاحبني، حتى إذا رأيتُهم ورُفعوا إليّ اختُلجوا دوني، فلأقولن: أيْ ربّ، أصيحابي أصيحابي! فليُقالنّ لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[3].

قال النووي في «شرحه على صحيح مسلم»:

«قوله ﷺ: «ليردن على الحوض رجالٌ ممن صاحبني، حتى اذا رأيتهم ورفعوا إلي اختُلجوا دوني فلأقولن: ربّ أصيحابي أصيحابي! فليقالن لي: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»: أما «اختُلجوا» فمعناه: اقتُطعوا، وأما «أصيحابي» فوقع في الروايات مصغَّراً مكرّراً، وفي بعض النسخ «أصحابي أصحابي» مكبَّرا مكرراً، قال القاضي: هذا دليل لصحة تأويل من تأول أنهم أهل الردة، ولهذا قال فيهم: «سحقاً سحقاً» ولا يقول ذلك في مذنبي الأمة، بل يشفع لهم ويهتمّ لأمرهم.

---

(١) كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧]، (٤٦٢٥).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب في الحوض، (٦٥٨٢).

(٣) كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، (٤٠).

قال: وقيل: هؤلاء صنفان:

أحدهما: عصاةٌ مرتدّون عن الاستقامة لا عن الإسلام، وهؤلاء مبدّلون للأعمال الصالحة بالسيئة.

والثاني: مرتدّون إلى الكفر حقيقةً، ناكصون على أعقابهم، واسم التبديل يشمل الصنفَين». اهـ[١].

قال الطحاوي: (والشفاعة التي ادخرها لهم حق، كما روي في الأخبار)

«الشفاعة»: من شفَعَ يَشفَعُ، والشفع ـ في اللغة ـ: مقابل الوَتْر، والشفع: ضم الشيء إلى الشيء، وأصل الشفاعة ـ في اللغة كما قال الجوهري ـ من «الشّفع، وهو خلاف الوَتْرِ، وهو الزوج، وقال: واستشفعتُه إلى فلان، أي: سألته أن يشفع لي إليه، وتشفّعت إليه في فلان فشفَّعني فيه تشفيعاً». اهـ.

وأما الفيومي فقد زاد تدقيقاً في معناها، فقال في «مصباحه»: «شفعتُ الشيء ـ من باب نفع ـ ضممتُه إلى الفرد، وشفعت في الأمر شفعاً وشفاعة: طالبتُ بوسيلة أو ذمام، واسمُ الفاعل: شفيع، والجمع: شفعاء، مثل كريم وكرماء، وشافع أيضاً». اهـ.

ومن هنا فإننا يمكن أن نُرجع المعنى الشرعيَّ للشفاعة إلى الأصل اللغوي، ولا يكون من باب النقل عن المعنى، بل هو استعمالٌ في أصل المورد، فإن الشفاعة ـ في العرف كما قال البيجوري: «سؤالُ الخير من الغير للغير، وشفاعةُ المولى عبارةٌ عن عفوه». اهـ[٢].

فالشفاعة يصبح معناها: أنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام يضمُّ نفسَه إلى أمته، أو يضم نفسَه إلى أمته، فيعلّق رحمة الله لأمته برحمته له، فلا شكّ أن الله رحيمٌ بالأمة التي فيها سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وقد انضم إليها.

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (١٥ : ٦٤).

(٢) «شرح الجوهر» للبيجوري، ص١٨٦.

ومما استدلّ به العلمـاء على أصل الشفاعة قوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ۞ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤].

قال الطبري في «تفسيره»:

«يقول تعالى ذكرُه: أم اتخذ هؤلاء المشركون بالله من دونه آلهتهم التي يعبدونها شفعاءَ تشفع لهم عند الله في حاجاتهم. وقوله: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: قل ـ يا محمدُ ـ لهم: أتتخذون هذه الآلهة شفعاءَ كما تزعمون، ولو كانوا لا يملكون لكم نفعاً ولا ضراً، ولا يعقلون شيئاً، قل لهم: إن تكونوا تعبدونها لذلك، وتشفعُ لكم عند الله، فأخلِصوا عبادتكم لله، وأفرِدوه بالألوهية، فإن الشفاعة جميعاً له، لا يشفع عنده إلا من أذِن له، ورضي له قولاً، وأنتم متى أخلصتُم له العبادة، فدعوتُموه، وشفّعكم.

﴿لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾، يقول: له سلطان السماوات والأرض ومُلكها، وما تعبدون ـ أيها المشركون ـ من دونه ملكٌ له. يقول: فاعبُدوا المَلِكَ لا المملوكَ الذي لا يملك شيئاً. ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ يقول: ثم إلى الله مصيركم، وهو معاقبكم على إشراككم به، إن متم على شرككم.

ومعنى الكلام: لله الشفاعة جميعاً، له مُلك السماوات والأرض، فاعبدوا المالك الذي له مُلك السماوات والأرض، الذي يقدر على نفعكم في الدنيا، وعلى ضرّكم فيها، وعند مرجعكم إليه بعد مماتكم، فإنكم إليه ترجعون، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهلُ التأويل». اهـ[١].

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، اسم المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر الوفاة: ٣١٠، دار النشر: دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٥.

وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: يعلم ما بين أيدي ملائكته ما لم يبلغوه ما هو؟ وما هم فيه قائلون وعاملون؟ ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ يقول: وما مضى من قبل اليوم مما خلّفوه وراءهم من الأزمان والدهور ما عملوا فيه، قالوا: ذلك كله مُحصىً لهم وعليهم، لا يخفى عليه من ذلك شيء». اهـ(١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَـٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾ [سبأ: ٢٣].

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: ولا تنفعُ شفاعةُ شافع كائناً من كان الشافعُ لِـمن شَفَع له، إلا أن يشفع لمن أذن الله فـي الشفاعة.

يقول تعالى: فإذا كانت الشفاعات لا تنفع عند الله أحداً إلا لمن أذِن الله في الشفاعة له، والله لا يأذن لأحدٍ من أوليائه في الشفاعة لأحدٍ من الكفرة به، وأنتم أهلُ كفر به ـ أيها المشركون ـ فكيف تعبدون من تعبدونه من دون الله زعماً منكم أنكم تعبدونه، ليقرّبكم إلى الله زُلْفَى، وليشفع لكم عند ربكم، فـ«من» إذ كان هذا معنى الكلام التي في قوله: ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾: المشفوع له». اهـ(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ١٢٣].

قال الطبري: «وهذه الآية ترهيبٌ من الله ـ جل ثناؤه ـ للذين سلفت عِظَتُه إياهم

(١) «تفسير الطبري» (١٧: ١٦).

(٢) المصدر السابق (٢٢: ٨٩).

بما وعظهم به في الآية قبلها. يقولُ الله لهم: واتقوا ـ يا معشر بني إسرائيل المبدِّلين كتابي وتنزيلي، المحرّفين تأويلَه عن وجهه، المكذّبين برسولي محمد ﷺ ـ عذابَ يومٍ لا تقضي فيه نفسٌ عن نفس شيئاً، ولا تُغني عنها غَناءً، أن تهلكوا على ما أنتم عليه من كفركم بي، وتكذيبكم رسولي، فتموتوا عليه فإنه يوم لا يقبل من نفس فيها لزمها فدية، ولا يشفع فيها وجب عليها من حقّ لها شافع، ولا هم ينصرهم ناصر من الله إذا انتقم منها بمعصيتها إياه». اهـ[1].

وبقوله تعالى في سورة يونس: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [٣].

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: إن ربكم الذي له عبادة كلّ شيء، ولا تنبغي العبادة إلا له، هو الذي خلق السماواتِ السبعَ والأرضين السبع في ستة أيام، وانفرد بخلقِها بغير شريك ولا ظهير، ثم استوى على عرشه مدبراً للأمور، وقاضياً في خلقه ما أحبّ، لا يضادُّه في قضائه أحد، ولا يتعقّب تدبيره متعقّب، ولا يدخل أموره خلل.

﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾ يقول: لا يشفع عنده شافع يوم القيامة في أحد إلا من بعد أن يأذن في الشفاعة.

﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ يقول جلّ جلاله: هذا الذي هذه صفتُه سيدُكم ومولاكم، لا من لا يسمع، ولا يبصر، ولا يدبر، ولا يقضي من الآلهة والأوثان.

﴿فَٱعْبُدُوهُ﴾ يقول: فاعبدوا ربكم الذي هذه صفته، وأخلصوا له العبادة، وأفردوا له الألوهة والربوبية بالذلّة منكم له دون أوثانكم وسائر ما تشركون معه في العبادة.

---

(١) «تفسير الطبري» (٢: ٥٧٤).

﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ يقول: أفلا تتعظون وتعتبرون بهذه الآيات والحجج، فتنيبون إلى الإذعان بتوحيد ربكم وإفراده بالعبادة، وتجمعون الأنداد وتبرؤون منها». اهـ[١].

وبقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ۞ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١٠٩-١١٠].

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ﴾ إلّا شفاعة ﴿مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ أن يشفع ﴿وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾». اهـ.

وقال الغنيمي في «شرحه»:

«قال ابن قاضي عجلون في «شرح الشيبانية»: إن مما خصّ الله تعالى به نبينا محمداً ﷺ الشفاعةُ في الحشر؛ كما روي في «الصحيحين» من طرق: «أنا أول شافع، وأول مشفَّع»، وهذه الشفاعة لأهل الجمع في تعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف والغمّ، وهي الشفاعة العظمى في فصل القضاء يوم القيامة، وهي مختصّة بنبينا محمد ﷺ، ولم يُنكرها أحد[٢]، وهي المقامُ المحمود في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، وهي المقام الذي يحمَده فيه الأولون والآخرون، وقد ورد في الحديث الصحيح الأمرُ بأن ندعوَ بذلك عقيبَ الأذان، والحكمة في سؤال ذلك له ﷺ ـ مع كونه واجب الوقوع بوعد الله تعالى ـ: بإظهار شرفه ﷺ وعظيم منزلته.

وفي «شرح الجزائرية» للسنوسي رحمه الله: لا شك أنّ مما يجب الإيمان به ـ لتواتره ووقوع الإجماع عليه ـ ثبوتَ الشفاعة لسيدنا محمد ﷺ في إراحة الناس من الموقف، واختصاصُها به ﷺ أمرٌ مستفيضٌ مشهور في الصحاح»[٣].

---

(١) «تفسير الطبري» (١١: ٨٣).

(٢) من أهل السنة والجماعة.

(٣) «شرح الغنيمي على الطحاوية» ص٧٨.

وهذا إشارةٌ إلى ما روي عن النبي ﷺ في ذلك، ومنه ما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لكلّ نبي دعوةٌ مستجابة يدعو بها، وأريد أن أختبئ دعوتي شفاعةً لأمتي في الآخرة»[١].

وعن أنس عن النبي ﷺ قال: «كلُّ نبيٍّ سأل سُؤلاً» أو قال: «لكلّ نبي دعوةٌ قد دعا بها، فاستجيب، فجعلتُ دعوتي شفاعةً لأمتي يوم القيامة»[٢].

وفي «سنن الترمذي» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل نبي دعوة مستجابة، وإني اختبأت دعوتي شفاعةً لأمتي، وهي نائلة ـ إن شاء الله ـ من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً». قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح[٣].

ولفظُه عند الحاكم في «المستدرك» عن أبي ذرّ رضي الله تعالى عنه قال: طلبتُ رسول الله ﷺ ليلةً، فوجدته قائماً يصلي، فأطال الصلاة، ثم قال: «أوتيتُ الليلة خمساً لم يؤتها نبيٌّ قبلي: أُرسلتُ إلى الأحمر والأسود» قال مجاهد: «الإنس والجن» «ونُصرتُ بالرعب، فيُرعب العدوُّ وهو على مسيرة شهر، وجُعلتِ لي الأرضُ مسجداً وطهوراً، وأُحلَّت لي الغنائم ولم تحلَّ لأحد قبلي، وقيل: لي سل تُعطَه، فاختبأتُها شفاعةً لأمتي، فهي نائلةٌ من لم يشرك بالله شيئاً». هذا حديثٌ صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهذه السياقة إنما أخرجا ألفاظاً من الحديث متفرقة[٤].

وهذا الحديث أخرجه الكثير من الحفاظ كالبيهقي والطبراني وابن ماجه وغيرهم[٥].

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، (٦٣٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، (٦٣٠٥).

(٣) أبواب الدعوات، باب ما جاء إن لله ملائكة سياحين في الأرض، (٣٦٠٢).

(٤) كتاب التفسير، تفسير سورة سبأ، (٣٥٨٧). وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم، وخرجا منه.

(٥) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» من حديث جابر رضي الله عنه، كتاب الطهارة، باب التيمم =

وأصل الشفاعة ثابتٌ في الشرع، وقد نص الإمام التـفتازاني في «شرح العقائد النسفية» على أن أصل العفو والشـفاعة ثابتٌ بالأدلة القطعية من الكـتاب والسنة والإجماع[1].

وقال الإمام السيوطي في «البدور السافرة في أمور الآخرة»:

«أخرج الشيخان عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أنه خطب فقال: إنه سيكون في هذه الأمة قوم يكذّبون بالرجم وبالدجال، ويكذّبون بطلوع الشمس من مغربها، ويكذّبون عذاب القبر، ويكذبّون الشفاعة، ويكذّبون بقوم يخرجون من النار بعدما امتُحشوا». اهـ[2].

وهي على أقسام كما قال الشيخ أحمد الدردير في «شرحه» على «خريدته» ص٧٠ على أنواع:

الأول: شفاعته ﷺ في فصل القضاء لإراحة الخلق من طول الوقوف ومشقته، وهي مختصة به ﷺ.

الثاني: شفاعته ﷺ في إدخال قوم الجنة بغير حساب. قال النووي: وهي مختصة به.

= بالصعيد الطيب، (١٠٥٧). وكتاب الصلاة، باب الصلاة في الكعبة، (٣٩٥٨). باب أينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد، (٤٤٣٧). وكتاب قسم الفيء والغنيمة، باب بيان مصرف الغنيمة في الأمم الخالية إلى ان أحلها الله تعالى لمحمد ﷺ ولأمته، (١٣٠٨٥). وكتاب السير، باب مبتدأ الخلق، (١٨١٧٠).

والطبراني في «المعجم الكبير» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، (١١٠٤٧)، (١١: ٦١). و(١١٠٨٥)، (١١: ٧٣).

وابن ماجه في «سنـنه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، (٤٣٠٧).

(١) «شرح العقائد النسفية» ص١٧٥ .

(٢) «البدور السافرة في أمور الآخرة» ص٣٤٣.

الثالث: الشفاعة فيمن يستحق دخول النار أن لا يدخلها، قال عياض: وليست مختصة به، وتردد النووي، أي: لأنه لم يرد تصريح بذلك.

الرابع: الشفاعة في إخراج قوم من النار، ويشاركه فيها الأنبياء والملائكة وصالحو المؤمنين.

الخامس: الشفاعة في زيادة الدرجات، وجوّز النووي اختصاصَها به عليه الصلاة والسلام.

السادس: الشفاعةُ في تخفيف العذاب عمّن استحقّ الخلودَ في النار كما في حق أبي طالب، ففي الصحيح «أنا أول شافع وأول مشفع»[1]، وإنه ذُكر عنده عمُّه أبو طالب، فقال: «لعله تنفعه شفاعتي، فيُجعل في ضحضاح من نار». اهـ[2].

قلت: وحديث شفاعته في أبي طالب رواه الإمام البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه[3].

وأصل ثبوت الشفاعة متواترٌ كما في الأحاديث، ولكنّ تفصيلات الشفاعة فيها بعضُ خلاف، والشفاعةُ: دعاء النبي لله بالمغفرة للناس، ودرجات المغفرة تختلف، لكن أصل المغفرة ثابت.

وأخرج البخاري عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «أُعطيت خمساً لم يُعطهنَّ أحدٌ من الأنبياء قبلي: نُصرت بالرعب مسيرة شهر، وجُعلت لي الأرض مسجداً

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، (٢٢٧٨).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث العباس رضي الله عنه، كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب، (٣٨٨٣). وكتاب الأدب، باب كنية المشرك، (٦٢٠٨). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، (٢٠٩).

(٣) كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب، (٣٨٨٥).

وطهوراً، وأيّما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلّ، وأُحلّت لي الغنائم، وكان النبيُّ يُبعَث إلى قومه خاصةً، وبُعثت إلى الناس كافةً، وأعطيت الشفاعة»(١).

ودليل النوع الأول من الشفاعة: ما رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: كنا مع النبي ﷺ في دعوة، فرُفع إليه الذراع ـ وكانت تُعجبه ـ فنهس منها نهسة، وقال: «أنا سيد القوم يوم القيامة، هل تدرون بم؟ يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، فيُبصرهم الناظر، ويسمعهم الداعي، وتدنو منهم الشمس، فيقول بعض الناس: ألا ترون إلى ما أنتم فيه؟ إلى ما بلغكم؟ ألا تنظرون إلى من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس: أبوكم آدم، فيأتونه، فيقولون: يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، وأسكنك الجنة، ألا تشفع لنا إلى ربك؟ ألا ترى ما نحن فيه وما بلغنا؟ فيقول: ربي غضب غضباً لم يغضب قبله مثله، ولا يغضب بعده مثله، ونهاني عن الشجرة فعصيته، نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى نوح.

فيأتون نوحاً، فيقولون: يا نوح، أنت أول الرسل إلى أهل الأرض، وسماك الله ﴿عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، أما ترى إلى ما نحن فيه؟ ألا ترى إلى ما بلغنا؟ ألا تشفع لنا إلى ربك؟ فيقول: ربي غضب غضباً لم يغضب قبله مثله، ولا يغضب بعده مثله، نفسي نفسي، ائتوا النبي ﷺ، فيأتوني فأسجد تحتَ العرش، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، واشفع تُشفَّع، وسَلْ تُعطَه» قال محمد بن عبيد: لا أحفظ سائره(٢).

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب التيمم، (٣٣٥). وكتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، (٤٣٨).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: ١] ـ إلى آخر السورة ـ (٣٣٤٠).

قلت: وتكملةُ الحديث ـ كما في رواية أخرى للبخاري عن أبي هريرة ـ: «فأرفع رأسي، فأقول: أمتي يا رب، أمتي يا رب! فيقال: يا محمد، أدخِلْ من أمتك من لا حسابَ عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب»، ثم قال: «والذي نفسي بيده، إن ما بين المصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وحِمير، أو كما بين مكة وبصرى»[1].

قال الإمام البخاري في «صحيحه»: حدثنا سليمان بن حرب: حدثنا حماد بن زيد: حدثنا معبد بن هلال العنزي: قال: اجتمعنا ناسٌ من أهل البصرة، فذهبنا إلى أنس بن مالك، وذهبنا معنا بثابت البناني إليه يسأله لنا عن حديث الشفاعة، فإذا هو في قصره، فوافقناه يصلي الضحى، فاستأذنّا، فأذن لنا، وهو قاعد على فراشه، فقلنا لثابت: لا تسأله عن شيء أول من حديث الشفاعة.

فقال: يا أبا حمزة، هؤلاء إخوانك من أهل البصرة، جاؤوك يسألونك عن حديث الشفاعة، فقال: حدثنا محمد ﷺ قال: «إذا كان يوم القيامة ماج الناسُ بعضُهم في بعض.

فيأتون آدم، فيقولون: اشفع لنا إلى ربك! فيقول: لستُ لها، ولكن عليكم بإبراهيم؛ فإنه خليل الرحمن، فيأتون إبراهيم، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بموسى؛ فإنه كليم الله، فيأتون موسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بعيسى؛ فإنه روح الله وكلمته.

فيأتون عيسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بمحمد ﷺ، فيأتونني، فأقول أنا لها! فأستأذنُ على ربي، فيُؤْذَن لي، ويُلهمني محامدَ أحمده بها لا تحضُرني الآن، فأحمده بتلك المحامد، وأخِرُّ له ساجداً، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يُسمَعْ لك، وسَل

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، (٤٧١٢).

تُعطَ، واشفَع تُشفَّعْ، فأقول: يا رب، أمتي أمتي! فيقال: انطلق فأخرِجْ منها من كان في قلبه مثقالُ شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود، فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجداً، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يُسمَعْ لك، وسَل تُعطَ، واشفَع تُشفَّعْ، فأقول: يا رب، أمتي أمتي! فيقال: انطلق فأخرِجْ منها من كان في قلبه مثقالُ ذرة أو خردلةٍ من إيمان، فأنطلق، فأفعل، ثم أعود، فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجداً فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يُسمَعْ لك، وسَل تُعطَ، واشفَع تُشفَّعْ، فأقول: يا رب، أمتي أمتي! فيقال: انطلق فأخرِجْ مَن كان في قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة خردل من إيمان، فأخرِجْه من النار، فأنطلق، فأفعل».

فلما خرجنا من عند أنس قلت لبعض أصحابنا: لو مررنا بالحسن ـ وهو مُتوارٍ في منزل أبي خليفة ـ فحدّثناه بما حدثنا أنس بن مالك، فأتيناه فسلّمنا عليه، فأذن لنا فقلنا له: يا أبا سعيد جئناك من عند أخيك أنس بن مالك، فلم نر مثل ما حدثنا في الشفاعة! فقال: هيه فحدثناه بالحديث، فانتهى إلى هذا الموضع، فقال: هيه فقلنا: لم يزد لنا على هذا فقال: لقد حدثني ـ وهو جميع ـ منذ عشرين سنة، فلا أدري أنسيَ أم كره أن تتّكلوا؟

قلنا: يا أبا سعيد فحدِّثنا، فضحك وقال: خُلق الإنسان عجولاً! ما ذكرتُه إلا وأنا أريد أن أحدّثكم! حدثني كما حدّثكم به، وقال: «ثم أعود الرابعة فأحمده بتلك المحامد ثم أخر له ساجداً.

فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، وقل يُسمَعْ لك، وسَل تُعطَ، واشفَع تُشفَّعْ، فأقول: يا رب، ائذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله! فيقول: وعزّتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجنّ منها من قال: لا إله إلا الله»[1].

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، (٧٥١٠).

وروى ابن حبان عن أبي هريرة: سألت رسول الله ﷺ قلت يا رسول الله ماذا ردّ إليك ربُّك في الشفاعة؟ قال: «والذي نفس محمد بيده، لقد ظننت أنك أول من يسألني عن ذلك من أمتي؛ لـما رأيت من حرصك على العلم! والذي نفس محمد بيـده، لَـما يهمني من انقصافهم على أبواب الجنة، أهم عندي من تمام شفاعتي لهم، وشفاعتي لمن شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً، وأن محمداً رسول الله، يصدّق لسانُه قلبَه وقلبُه لسانَه»[1].

ملاحظة: لم يرضَ ابن أبي العز من العلماء اقتصارَهم على ذكر الصحيح من حديث الشفاعة، بل إنه استغرب فقال: «والعجب كلُّ العجب من إيراد الأئمة لهذا الحديث من أكثر طرقه، لا يذكُرون أمر الشفاعة الأولى في مأتى الرب سبحانه وتعالى لفصل القضاء، كما ورد في حديث الصور...»[2]، ثم ذكر مرادهَ من هذا فروى: «ثم يجيء الربُّ سبحانه وتعالى لفصل القضاء، والكروبيون، والملائكة المقربون، يسبحون بأنواع التسبيح، قال: فيضع اللهُ كرسيه حيث شاء من أرضه ثم يقول... إلخ»[3].

هذه هي العبارة التي قصدَها هذا الشارح المائل إلى مذهب التجسيم، وكأنه يريد القول: إن من أهمَّ المهمات في حديث الشفاعة: هي أن الله تعالى يجيء ويضع كرسيّه، ليوحي ابن أبي العز للقراء أن الله تعالى يجلس! وهذا الاعتقاد مبنيٌّ على عقيدته الباطلة في الله تعالى، وإلا فإن من أخرج هذه النسخةَ من الكتاب قد حكم على الحديث الذي استند هذا الشارح إليه وقال: إن هذا الحديث ضعيف، وذكر أن قول ابن كثير في «تفسيره»[4]: إنه حديث مشهور... لا يستلزم صحتَه كما لا يخفى على أهل العلم[5].

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة، (٦٤٦٦).

(٢) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٥٥ طبعة المكتب الإسلامي.

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٥.

(٤) (١: ٢٤٨، ٤: ٦٣).

(٥) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٥٥-٢٥٦.

فتأمل في هذا الذي يقع فيه ابن أبي العز، وذلك لاندفاعه نحو نصرة مذهب التجسيم.

وأما استدلال ابن أبي العز بالحديث على ما يريد فلا نسلّم له به، فإن الحديث لم يذكر فيه أن الله تعالى يجلس على الكرسي، بل ذكر أنه يضعُ كرسيه، ووضعُ الكرسي: كناية عن الحكم بين الخلق، كما أن الاستواء على العرش: كناية عن التدبير، وقد أشرنا إلى ذلك ـ وأكثرَ منه ـ في كلامنا على العرش، فراجعه.

وكذلك إن قصد بإتيان الرب أنه تعالى يأتي متحركاً؛ كما يزعم هؤلاء المجسمة، فكلامُه باطل لا ريب، وإلا فإن إتيان الرب، معناه هنا: إتيان أمره وحكمه وموعد تجلّي أحكامه على خلقِه.

قال السيوطي في «البدور السافرة»: «وأخرج الشيخان عن جابر بن عبد الله: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله تبارك وتعالى يُـخرج قوماً من النار بالشفاعة فيدخلهم الجنة»[1].

ونص رواية البخاري عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «من قال حين يسمع النداءَ: اللهم ربَّ هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمداً الوسيلةَ والفضيلة، وابعثه مقاماً محموداً الذي وعدتَه، حلّت له شفاعتي يوم القيامة». رواه حمزة بن عبد الله: عن أبيه: عن النبي ﷺ[2].

وهذا الحديث رواه البيهقي في «سننه الكبرى» أيضاً عن جابر[3]، وروى البيهقي

---

(١) «البدور السافرة» ص ٣٤٧.

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]، (٤٧١٩).

(٣) كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا فرغ من ذلك، (٢٠٠٩).

أيضاً في «سننه الكبرى» عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا كما يقول، وصلوا عليّ؛ فإنه ليس أحد يصلي عليّ صلاةً إلا صلى الله عليه عشراً، وسلوا اللهَ ليَ الوسيلةَ؛ فإن الوسيلة منزلة في الجنة لا ينبغي أن تكون إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكونه، ومن سألها لي حلّت له شفاعتي يوم القيامة»[١].

وروى عن كعب بن علقمة، فذكره بإسناده ومعناه، وقال: «وأرجو أن أكون أنا هو فمن سأل لي الوسيلة حلت له شفاعتي. رواه مسلم عن محمد بن سلمة المرادي»[٢].

وقال السيوطي أيضاً:

«وأخرج أحمد والطبراني ـ بسند لا بأس به ـ عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: «إن الله تبارك وتعالى قال: يا محمد، إني لم أبعث نبياً ولا رسولاً إلا وقد سألني مسألة أعطيتها إياه، فسَلْ ـ يا محمد ـ تُعطَ. قلتُ: مسألتي شفاعتي لأمتي يوم القيامة»، فقال أبو بكر: يا رسول الله وما الشفاعة؟ قال: «أقول: يا رب، شفاعتي التي اختبأتُ عندك، فيقول الرب تعالى: نعم، فيُخرج ربي بقية أمتي من النار، فيدخلهم الجنة»[٣]»[٤].

وفي «الجامع الصحيح» للترمذي: عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني آتٍ من عند ربي، فخيّرني بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة؟ فاخترتُ الشفاعة، وهي لمن مات لا يشرك بالله شيئاً»[٥].

وروى الحاكم عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما: أن رسول الله ﷺ تلا

---

(١) كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا فرغ من ذلك، (٢٠٠٦).

(٢) كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا فرغ من ذلك، (٢٠٠٨).

(٣) «المسند» (٢٢٧٧٤)، والطبراني في «مسند الشاميين» (١١٠١).

(٤) «البدور السافرة» ص ٣٤٧.

(٥) كتاب صفة القيامة والرقائق، باب منه، (٢٤٤١).

قول الله عز وجل: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨] فقال ﷺ: «إن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي». هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[١].

وكلُّ نوع من أنواع الشفاعة فيها أحاديث وأدلة.

ويحقُّ لنا أن نتعجب حين ينفي بعض أهل العصر ـ تبعاً لبعض الفرق كالمعتزلة والإباضية ـ أنْ يكون قد ورد نصٌّ في مثل هذا الأمر ـ أقصد: في خروج أقوام من النار ـ مع أنه قد ورد كثير من الروايات في إثباته، فزعم أنه لم يَرِدْ نصٌّ يدلُّ على خروج بعض أهل النار بعد دخولهم فيها!

بل زعم بعض أن القول بخروج أصحاب الكبائر الذين ماتوا على الإيمان في آخرِ أمرهم من جهنم إن هو إلا من دسائسِ بني إسرائيل، أي: إنه مما دخل على المسلمين من الإسرائيليات، كما زعموا أن القول برؤية الله تعالى من الإسرائيليات كذلك![٢].

ومما يدل على بطلان هذا الزعم الذي يشاركهم فيه المعتزلة من قبله والإباضية الذين يقولون: إن فاعل الكبيرة كافر لا يخرج من النار أبداً، وغيرهم مما يشترك معهم في ذلك القول، ما أخرج أحمد والطبراني بسند لا بأس به عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال: «إن الله تبارك وتعالى قال: يا محمد، إني لم أبعث نبياً ولا رسولاً إلا وقد سألني مسألة أعطيتها إياه، فسل يا محمد تعطه، قلت: مسألتي شفاعتي لأمتي يوم القيامة»، فقال أبو بكر: وما الشفاعة؟ قال: «أقول يا رب شفاعتي التي اختبأت عندك، فيقول الرب تعالى: نعم. فيخرج ربي بقية أمتي من النار فيدخلهم الجنة»[٣].

---

(١) أخرجه في «المستدرك»، كتاب التفسير، تفسير سورة الأنبياء، (٣٤٤٢). وقال الذهبي: على شرط مسلم.

(٢) انظر مثلا «شرح حسن السقاف على الطحاوية»، في مسألة مرتكب الكبيرة، ص٥٧٨. ط٣. حيث زعم أن فكرة خروج أحد من النار بعد أن يدخلها فكرة يهودية.

(٣) «المسند» (٢٢٧٧٤)، والطبراني في «مسند الشاميين» (١١٠١).

[وورد في رواية أن كل نبي سأل مسألته في الدنيا إلا النبي محمداً ﷺ ادخر مسألته ليوم القيامة، وهذه المسألة لأمته].

وهذه الشفاعة ليس المقصود منها التي في أرض المحشر؛ لأنه قال: «لأمتي»، والتي في أرض المحشر للخلق أجمعين، بل هذه خاصة في أمة سيدنا محمد، وهي لإخراج قوم من النار إلى الجنة. قال الرسول ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[١]؛ لأن إثمهم يكون كبيراً جداً لا تغطّيه الأعمال الصالحة الأخرى.

روى هذا الحديث الصحيح ابن حبان في «صحيحه»: عن جابر: أن النبي ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[٢].

قال ابن عبد البر في «التمهيد»: «والآثار في هذا كثيرة متواترة، والجماعة أهل السنة على التصديق بها، ولا ينكرها إلا أهل البدع»[٣].

في ماذا تكون الشفاعة؟ ولمن تكون؟

قرر أهل السنة أن الشفاعة تكون في جميع الأقسام التي مرَّ ذكرها، وأما المعتزلة فنفوا الشفاعة في أهل الكبائر؛ لأنهم عندهم خالدون في النار، وحصروا الشفاعة في التائبين من المؤمنين؛ لزيادة درجات الناس في الجنة، أما إخراج الناس من النار، فمنعوها بشفاعة وبغير شفاعة. قال القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»: «فائدة الشفاعة: رفع مرتبة الشفيع، والدلالة على منزلته من المشفوع»[٤].

---

(١) أخرجه الترمذي في «سننه» من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، (٢٤٣٥). وأبو داود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الشفاعة، (٤٧٤١). وقال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(٢) كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة، (٦٤٦٧).

(٣) «التمهيد» لابن عبد البر (١٩ : ٦٩).

(٤) «شرح الأصول الخمسة» ص٦٨٩.

ثم قال: «ومتى، قالوا: إن التائب في غنىً عن الشفاعة ولا فائدة له فيها، قلنا: ليس كذلك؛ فإن ما استحق التائبُ من الثواب قد انحبط بارتكابه الكبيرة، ولا ثوابَ له إلا مقدارُ ما قد استحقّه بالتوبة، فبه حاجةٌ إلى نفع التفضل عليه، فإن قالوا: إن ذلك شيءٌ قد وعده الله به حيث يقول: ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦ﴾ [النساء: ١٧٣]، فلا يثبت للشفاعة والحال ما ذكرتموه تأثير.

قلنا: إنه تعالى لم يذكر أنه يزيدهم من فضله دونَ شفاعة النبي ﷺ، فلا يمتنع تجويز أن يكون التفضُّل هو هذا الذي قد وعد به، بل لا يمنع أن يتفضل عليهم نوعاً آخرَ من التفضُّل، ففضله أوسعُ مما يظنون». اهـ[١].

وهذا الكلام منه يؤيد ما نقلناه عن المعتزلة من مذهب، وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»:

«قال ابن بطال: سلّم بعضُ المعتزلة وقوعَ الشفاعة، لكن خصّها بصاحب الكبيرة الذي تاب منها، وبصاحب الصغيرة الذي مات مصرّاً عليها، وتُعُقِّبَ بأن من قاعدتهم: أن التائب من الذنب لا يُعذَّب، وأن اجتناب الكبائر يكفّر الصغائر، فيلزم: قائله أن يخالف أصلَه، وأجيب: بأنه لا مغايرة بين القولَين؛ إذ لا مانع من أن حصول ذلك للفريقين إنما حصل بالشفاعة، لكن يحتاج من قصَرَها على ذلك إلى دليل التخصيص، وقد تقدم في أول الدعوات الإشارة إلى حديث «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، ولم يخصّ بذلك من تاب.

وقال عياض: أثبتت المعتزلة الشفاعةَ العامة في الإراحة من كرب الموقف، وهي الخاصة بنبيّنا، والشفاعة في رفع الدرجات، وأنكرت ما عداهما. قلتُ: وفي تسليم المعتزلة الثانيةَ نظر»[٢].

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص٦٩١.

(٢) «فتح الباري» (١١: ٤٢٨).

قلتُ: ونظرُ الإمامِ ابن حجر على عياضٍ مردودٌ بما نقلناه عن عبدالجبار المعتزلي في أحدِ أهمّ كتبهم.

قال الطحاوي: (والميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق)

هذا إشـارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، هذا ما أشـار إليه الطحاوي هنا، وأصل هذا الميثاق حقٌّ ثابت كما ترى.

أما كيف أخذ الله الميثاق على بني آدم؟ فاختلف العلماءُ في هذا:

فقال بعضهم: إن الله سبحانه خلقَهُم دفعةً واحدة، مثل الذرِّ، ثم أخذ الميثاق، ثم أرجعهم إلى أصلاب بعض، فأخرجهم بعد ذلك على حسب ترتيب الأزمنة.

وقال بعض العلمـاء: إنمـا وقع على أرواح الناس، وليس على أرواح الناس وأجسامهم.

فصفةُ وتفاصيلُ حقيقةِ هذا الميثاق ليست معروفةً على وجه القطع، ولكن يكفي أن يؤمن الإنسان بأنه وقعَ؛ لإخبار الله تعالى لنا بذلك في القرآن بنصٍّ صريح.

روى الحاكم في «المستـدرك» عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] إلى قوله تعالى: ﴿أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٣].

قال: جمَعَهم له يومئـذٍ جميعاً ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، فجعلهم أرواحاً، ثم صوّرهم واستنطقهم، فتكلموا، وأخذ عليهم العهد والـميثاق، ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ * أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [الأعـراف: ١٧٢-١٧٣].

قال: فإني أُشهد عليكم السماواتِ السبعَ والأرضين السبع، وأشهد عليكم آباكم آدم، أن تقولوا يوم القيامة: لم نعلم ﴿أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾، فلا تشركوا بي شيئاً؛ فإني أُرسل إليكم رُسلي يذكرونكم عهدي وميثاقي، وأنزل عليكم كتبي، فقالوا: نشهد، إنك ربنا وإلهنا، لا رب لنا غيرك، ولا إله لنا غيرك.

ورُفع لهم أبوهم آدم، فنظر إليهم فرأى فيهم الغني والفقير وحسن الصورة وغير ذلك فقال: ربّ لو سوّيتَ بين عبادك فقال: أني أحبّ أن أُشكر، ورأى فيهم الأنبياء مثل السُّرج، وخُصُّوا بميثاق آخرَ بالرسالة والنبوة، فذلك قوله عز وجل: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمۡ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٖ﴾ [الأحزاب: ٧] الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، وذلك قوله: ﴿هَٰذَا نَذِيرٞ مِّنَ ٱلنُّذُرِ ٱلۡأُولَىٰٓ﴾ [النجم: ٥٦]، وقوله: ﴿وَمَا وَجَدۡنَا لِأَكۡثَرِهِم مِّنۡ عَهۡدٖۖ وَإِن وَجَدۡنَآ أَكۡثَرَهُمۡ لَفَٰسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢]، وهو قوله: ﴿ثُمَّ بَعَثۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِۦ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ فَجَآءُوهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤۡمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ بِهِۦ مِن قَبۡلُ﴾ [يونس: ٧٤].

كان في علمه بما أقرّوا به من يكذّب به ومن يصدّق به، فكان روح عيسى من تلك الأرواح التي أخذ عليها الميثاق في زمن آدم، فأرسل ذلك الروح إلى مريم حين ﴿ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا ۞ فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا﴾ [مريم: ١٦-١٧] إلى قوله: ﴿مَّقۡضِيّٗا﴾، فحملته، قال: حملت الذي خاطبها، وهو روح عيسى عليه السلام.

قال أبو جعفر: فحدثني الربيع بن أنس: عن أبي العالية: عن أبي بن كعب قال: دخل مِن فيها. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[١]. ورواه أحمد في «مسنده»[٢].

---

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة الأعراف، (٣٢٥٥).

(٢) (٢١٢٣٢)، (٣٥: ١٥٥).

وروى الحاكم في «المستدرك» عن عبد الرحمن بن قتادة السلمي ـ وكان من أصحاب النبي ﷺ ـ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «خلق الله آدمَ، ثم خلق الخلق من ظهره، ثم قال: هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي» قال: فقيل: يا رسول الله فعلى ماذا نعمل؟ قال: «على موافقة القدر». هذا حديث صحيح قد اتفقا على الاحتجاج برواته عن آخرهم إلى الصحابة، وعبد الرحمن بن قتادة من بني سلمة من الصحابة، وقد احتجا جميعاً بزهير بن عمرو عن رسول الله ﷺ، وليس له راوٍ غير أبي عثمان النهدي، وكذلك احتج البخاري بحديث أبي سعيد بن المعلى، وليس له راوٍ غير حفص بن عاصم، ورواه ابن حبان في «صحيحه»، والإمام أحمد في «مسنده»[١].

وروى الحاكم في «مستدركه» أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه سُئل عن هذه الآية ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾؟ فقال عمر بن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقتُ هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون»، فقال رجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ قال: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل أهل الجنة، فيدخل الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل أهل النار، فيدخل النار». هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[٢].

---

(١) الحاكم، في المستدرك، كتاب الإيمان، (٨٤).

وابن حبان، كتاب البر والإحسان، باب ذكر البيان بأن قوله ﷺ فكل ميسر أراد به ميسر لما قدر له في سابق علمه من خير أو شر، (٣٣٨).

وأحمد، (١٧٦٦٠)، (٢٩: ٢٠٦).

(٢) كتاب الإيمان، (٧٤).

وروى ابن حبان في «صحيحه» عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»(١).

قال أبو حاتم: «قوله ﷺ: «كلُّ مولود يولد على الفطرة»: أراد به: على الفطرة التي فطره الله عليها جل وعلا يوم أخرجهم من صلب آدم؛ لقوله جل وعلا: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، يقول: لا تبديل لتلك الخلقة التي خلقهم لها، إما لجنة وإما لنار، حيث أخرجهم من صلب آدم؛ فقال: هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار، ألا ترى أن غلام الخضر قال ﷺ: «طبعه الله يوم طبعه كافراً» وهو بين أبوين مؤمنين، فأعلم الله ذلك عبدَه الخضرَ، ولم يُعلم ذلك كليمه موسى ﷺ؛ على ما ذكرنا في غير موضع من كتبنا(٢).

قلت: وهذا الحديث رواه أيضاً الإمام أحمد وأبو داود وغيرهما(٣).

ونصُّه كما في «موطأ الإمام مالك» عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾؟ فقال عمر ابن الخطاب: سمعت رسول الله ﷺ يُسأل عنها، فقال رسول الله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثم مسح ظهره بيمينه، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقتُ هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون».

---

(١) كتاب الإيمان، باب الفطرة، (١٢٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أحمد في «مسنده»، (٧١٨١)، (٢: ٢٣٣). وأبو داود في «سننه»، كتاب السنة، باب في ذراري المشركين، (٤٧١٤). والترمذي في «سننه»، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، (٢١٣٨).

فقال رجل: يا رسول الله فـفيم العمل؟ قال: فقال رسول الله ﷺ: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمـال أهل الجنة، فيُدخله به الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيُدخله به النار»[١].

والمفسرون ذكروا في الآية احتمالين:

الأول: أن الله تعالى أخذ ذرية آدمَ من ظهره، وأشهدهم على نفسه، ثم أعادهم.

والثاني: أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم.

ونسب الإمام الرازي القول الأول إلى أهل السنة، واعترض ابن أبي العز على القول الأول وذلك في: «ولا ريب أن الآية لا تدلُّ على القول الأول أعني: أن الأخذ كان من ظهر آدم، وإنما فيها أن الأخذ من ظهور بني آدم، وإنما ذكر الأخذ من ظهر آدم والإشهاد عليهم هناك في بعض الأحاديث». اهـ[٢].

أقول: ولا وجه لاعتراض هذا الشارح؛ لأن الأخذ إذا حصل من ظهور بني آدم، لا يمكن إلا بالأخذ من ظهر آدم نفسه؛ لأن كل ذريته من ظهره، فإذا قلنا: إن الأخذ من ظهورهم، لزم ـ تحقيقاً ـ أن الأخذ من ظهره ابتداءً، ولكن اعتاد هؤلاء الاعتراض على الأقوال بلا تحقيق فيها، والصحيح: أنه لا مناقضة بين القول: إن الأخذ من ظهره، والقول: إن الأخذ من ظهور ذريته.

وقد صرح بذلك التوجيه الإمام الرازي نفسه، قال الإمام الرازي: «وأما المقام الثاني: وهو أن بتقدير أن يصح القول بأخذ الميثاق من الذر. فهل يمكن جعله تفسيراً لألفاظ هذه الآية؟ فنقول الوجوه الثلاثة المذكورة أولاً دافعة لذلك لأن قوله: ﴿وَإِذْ

---

(١) رواية يحيى الليثي، كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (١٥٩٣).

(٢) «شرح ابن أبي العز» ص ٢٦٩.

أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ فقد بينا أن المراد منه، وإذا أخذ ربك من ظهور بني آدم، وأيضاً لو كانت هذه الذرية مأخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته، ولم يقل من ظهورهم ذريتهم.

أجاب الناصرون لذلك القول: بأنه صحت الرواية عن رسول الله ﷺ أنه فسر هذه الآية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله غير ممكن. فنقول: ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على أنه تعالى يعلم أن الشخص الفلاني يتولد منه فلان وذلك الفلان فلان آخر فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض.

وأما أنه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم، فليس في لفظ الآية ما يدل على ثبوته وليس في الآية أيضاً ما يدل على بطلانه، إلا أن الخبر قد دل عليه، فثبت إخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن، وثبت إخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر، وعلى هذا التقدير: فلا منافاة بين الأمرين ولا مدافعة، فوجب المصير إليهما معاً. صوناً للآية. والخبر عن الطعن بقدر الإمكان، فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا المقام[1]».

قال الطحاوي: (وقد علم الله تعالى فيما لم يزَل عددَ من يدخل الجنة، وعددَ من يدخل النار جملة واحدة، فلا يزاد في ذلك العدد، ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه، وكلٌّ ميسّرٌ لِما خلق له).

لاحظ أن الإمام الطحاوي يؤصّل أصلاً، ثم يفرّع عليه، فيقرر أنَّ الله سبحانه وتعالى علم ما هم فاعلوه منذ الأزل، واستشهد على هذا بشطرٍ من حديث النبي ﷺ، هو: «كلٌّ مُيسّرٌ لِما خُلق له».

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي ت: ٦٠٤، (١٥ : ٤٣)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١.

وهذا الحديث له روايات عديدة جداً، ففي الترمذي عن عمر بن الخطاب قال: لـما نزلت هذه الآية ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥] سألتُ رسول الله ﷺ، فقلتُ: يا نبي الله فعلى ما نعمل؟ على شيء قد فُرغ منه، أو على شيء لم يُفرغ منه؟ قال: «بل على شيء قد فُرغ منه وجرت به الأقلام، يا عمر، ولكن كلٌّ مُيسّرٌ لِـما خُلق له» وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه لا نعرفه إلا من حديث عبد الله بن عمر(١).

وفي «السنن الكبرى» للبيهقي عن عمران بن حصين قال: قيل: يا رسول الله، أعلِمَ أهلَ الجنة من النار؟ قال: «نعم» قال: ففيم يعمل العاملون؟ قال: «كلٌّ مُيسّرٌ لِـما خُلق له». ورواه الإمام مسلم عن أبي هريرة بهذا اللفظ(٢).

وقد أتينا في أوائل هذا الشرح بالأدلة الكافية على هذا المطلب المهمّ، يعني: أن الله سبحانه وتعالى علمَ منذُ الأزل ما الناس إليه صائرون، ولكن هذا لا يستلزم مطلقاً عدم العمل؛ لأنه علمهم وعلم أعمالهم.

وقوله: «كلٌّ مُيسّرٌ لِـما خُلق له»، أي: عاملٌ بما من شأنه أن يؤدّي به إما إلى الجنة، أو إلى النار، ميسَّر للعمل.

وفي «المعجم الكبير» للطبراني عن طلحة بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر، عن أبيه قال: سمعت أبي قال: سمعت أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه يقول: قلت: يا رسول الله أنعمل على أمر قد فُرغ منه، أم على أمر مؤتـنف؟ قال: «بل على أمر قد فُرغ منه»، قلت: ففيم العمل يا رسول الله؟ قال: « كلٌّ مُيسّرٌ لِـما خُلق له»(٣).

---

(١) أخرجه في «سننه»، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة هود، (٣١١١).

(٢) «الاعتقاد» للبيهقي، باب القول في خلق الأفعال، ص١٤٢، ولم أجده في مسلم عن أبي هريرة، وإنمـا هو فيه، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابه رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٢٦٤٩) من حديث عمران بن حصين.

(٣) (٤٧)، (١: ٦٤).

قال الإمام ابن حجر: «وفي كتاب الاعتـصام: قوله: «قال رجل»: هو عمران ابن حصين راوي الخبر بينه عبد الوارث بن سعيد: عن يزيد الرشك: عن عمران بن حصين، قال: قلت يا رسول الله... فذكره، وسيأتي موصولاً في أواخر كتاب التوحيد، وسأل عن ذلك آخرون، وسيأتي مزيدُ بسط فيه في شرح حديث علي قريباً.

قوله: «أيعرف أهل الجنة من أهل النـار»: في رواية حماد بن زيد: عن يزيد عند مسلم بلفظ: «أعُلم»، بضم العين، والمراد بالسؤال: معرفة الملائكة، أو من أطلعه الله على ذلك، وأما معرفة العامل أو من شاهده، فإنما يُعرف بالعمل.

قوله: «فلم يعمل العاملون؟»: في رواية حماد «ففيم»، وهو استفهام، والمعنى: إذا سبق القلم بذلك فلا يحتاج العامل الى العمل؛ لأنه سيصير الى ما قدر له.

قوله: «قال: كلٌّ يعمل لِـما خُلق له أو لِـما ييسَّر له»: وفي رواية الكشميهني «يُسِّـر» ـ بضم أوله وكسر المهملة الثقيلة ـ وفي رواية حماد المشار إليها، قال: «كلٌّ مُيسّـرٌ لِـما خُلق له»، وقد جاء هذا الكلام الأخير عن جماعة من الصحابة بهذا اللفظ، يزيدون على العشرة، سأشير إليها في آخر الباب الذي يلي الذي يليه، منها حديث أبي الدرداء عند أحمد بسند حسن بلفظ «كل امرئ مهيّأٌ لِـما خُلق له»(١).

وفي الحديث إشارة إلى أن المآل محجوبٌ عن المكلَّف، فعليه أن يجتهدَ في عمل ما أُمر به، فإنّ عمله أمارةٌ إلى ما يؤول إليه أمرُه غالباً، وإن كان بعضهم قد يُختم له بغير ذلك، كما ثبت في حديث ابن مسعود وغيره، لكن لا اطّلاع له على ذلك، فعليه أن يبذُل جهدَه، ويجاهد نفسَه في عمل الطاعة، لا يترك وكولاً إلى ما يؤول إليه أمره، فيُلام على ترك المأمور، ويستحقّ العقوبة.

---

(١) «المسند» (٢٧٤٨٧).

وقد ترجم ابن حبان بحديث الباب ما يجب على المرء من التشمير في الطاعات، وإن جرى قبلها ما يكره اللهُ من المحظورات.

ولمسلم من طريق أبي الأسود: عن عمران أنه قال له: أرأيتَ ما يعمل الناس اليوم: أشيءٌ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق، أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحُجّةُ عليهم؟ فقال: «لا بل شيء قضى عليهم، ومضى فيهم»، وتصديقُ ذلك في كتاب الله عز وجل ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧-٨].

وفيه قصة لأبي الأسود الدؤلي مع عمران، وفيه قوله له: أيكون ذلك ظلماً؟ فقال: لا كل شيء خلقُ الله، وملكُ يده، فلا يسأل عما يفعل[١].

قال عياض: أورد عمران على أبي الأسود شبهةُ القدرية من تحكُّمهم على الله، ودخولهم بآرائهم في حكمه، فلما أجابه بما دلَّ على ثباته في الدين، قوّاه بذكر الآية وهي حدٌّ لأهل السنة، وقوله: «كل شيء خلق الله وملكه»: يشير إلى أن المالك الأعلى الخالق الآمر، لا يُعتَّرَض عليه إذا تصرّف في ملكه بما يشاء، وإنما يُعترَض على المخلوق المأمور»[٢].

وقال أيضاً في «الفتح»:

«قوله: «باب قول الله تعالى ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]»: قيل: المراد بالذكر: الأذكار والاتعاظ، وقيل: الحفظ، وهو مقتضى قول مجاهد.

قوله: وقال النبي ﷺ: «كلٌّ مُيسّرٌ لِـما خُلق له»: فذكره موصولاً في الباب من حديث عليّ.

---

(١) «صحيح مسلم»، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابه رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٢٦٥٠).

(٢) «فتح الباري» (١١: ٤٩٣).

قوله: «وقال مجاهد: يسّرنا القرآن بلسانك: هوّناه عليك». في رواية غير أبي ذر: «هوّنا قراءته عليك»، وهو بفتح الهاء والواو وتشديد النون من التهوين، وقد وصله الفريابي عن ورقاء: عن ابن أبي نجيع: عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ قال: هوناه.

قال ابن بطال: تيسير القرآن تسهيلُه على لسان القارئ حتى يسارع الى قراءته، فربما سبق لسانه في القراءة، فيجاوز الحرف إلى ما بعده، ويحذف الكلمة حرصاً على ما بعدها. انتهى. وفي دخول هذا في المراد نظر كبير!

قوله: «وقال مطر الورق: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ قال: هل من طالب علم فيعان عليه؟»: وقع هذا التعليق عند أبي ذر عن الكشميـهني وحده، وثبت أيضاً للجرجاني عن الفربري، ووصله الفريابي عن ضمرة بن زمعة: عن عبد الله ابن شوذب: عن مطر.

وأخرجه أبو بكر بن أبي عاصم في كتاب العلم من طريق ضمرة، ثم ذكر حديث عمران بن حصين: قلت: يا رسول الله فيما يعمل العاملون؟ قال: «كلٌّ مُيسّرٌ لِـما خُلق له»، وهو مختصر من حديثٍ سبق في كتاب القدر، فيه عن عمران قال: قال رجل: يا رسول الله، أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: «نعم» قال: فلم يعمل العاملون؟ وقد تقدّم شرحه هناك، ويزيد شيخ عبد الوارث فيه، هو المعروف بالرشك، وتقدم هناك من رواية شعبة قال: حدثنا يزيد الرشك، فذكره، وحديث علي رضي الله عنه، وفيه: «وما منكم من أحد إلا كتب مقعده من النار أومن الجنة»، وتقدم شرحه هناك أيضاً، وفيه: وفي حديث عمران الذي قبله: «كلٌّ مُيسّرٌ»، قال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة ـ في شرح حديث أبي سعيد المذكور في باب كلام الله مع أهل الجنة ـ: فيه نداء الله تعالى لأهل الجنة؛ لقرينة جوابهم بـ«لبيك وسعديك»، والمراجعة بقوله: «هل رضيتم» وقولهم: «وما لنا لا

نرضى»، وقوله: «ألا أعطيكم أفضل» وقولهم: «يا ربنا وأي شيء أفضل»، وقوله: «أحل عليكم رضواني»؛ فإن ذلك كله يدل على أنه سبحانه وتعالى هو الذي كلمهم وكلامُه قديم أزلي ميسَّر بلغة العرب، والنظرُ في كيفيته ممنوع، ولا نقول بالحلول في المحدث، وهي الحروف، ولا أنه دلّ عليه وليس بموجود، بل الإيمانُ بأنه مُنزل حقّ ميسّر باللغة العربية صدقٌ، وبالله التوفيق.

قال الكرماني: حاصل الكلام: أنهم قالوا: إذا كان الأمر مقدّراً، فلنترك المشقة في العمل الذي من أجلها سمي بالتكليف، وحاصل الجواب: أن كل من خُلق لشيء يُسّر لعمله، فلا مشقة مع التيسير.

وقال الخطابي: أرادوا أن يتخذوا ما سبق حجةً في ترك العمل، فأخبره أن هنا أمرين لا يبطل أحدهما الآخر: باطن وهو ما اقتضاه حكم الربوبية، وظاهر وهو السمة اللازمة بحق العبودية، وهو أمارة للعاقبة، فبين لهم أن العمل في العاجل يظهر أثره في الآجل، وأن الظاهر لا يُترك للباطن.

قلت: وكأن مناسبة هذا الباب لِما قبله من جهة الاشتراك في لفظ «التيسير»، والله أعلم». اهـ[1].

قال الطحاوي: (والأعمال بالخواتيم)

بعد أن ذكر أنَّ الله تعالى عَلِمَ أعمالهم، أراد أن يُوضح للناس: ما هي العبرة في الأعمال؟ هل هي في البداية أم في الوسط أم في النهاية؟ فقال: «والأعمال بالخواتيم».

و«الأعمال بالخواتيم» جزءٌ من حديث، والمقصود من ذلك: أن من كان خاتمة أعماله التوحيد ـ أي: من مات على التوحيد ـ فإنه ينتفع بأعماله التي عملها في أثناء

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٥٢٢).

حياته، وأما من كانت خاتمتُه الكفر، فلا ينفعه شيء عمله في حياته، ولذلك فإن المؤمن يسأل الله تعالى أن يُحسن له خاتمته.

وهذه العبارة وردت في بعض الأحاديث، منها ما رواه الإمام البخاري في «صحيحه» عن سهلٍ: أن رجلاً من أعظم المسلمين غناءً عن المسلمين في غزوةٍ غزاها مع النبي ﷺ، فنظر النبي ﷺ، فقال: «من أحبَّ أن ينظر إلى الرجل من أهل النار فلينظر إلى هذا»، فأتبعه رجلٌ من القوم ـ وهو على تلك الحال من أشد الناس على المشركين ـ حتى جُرح، فاستعجل الموت، فجعل ذبابة سيفه بين ثدييه حتى خرج من بين كتفيه، فأقبل الرجل إلى النبي ﷺ مسرعاً، فقال: أشهد أنك رسول الله، فقال: «وما ذاك؟» قال: قلتَ لفلان: «من أحب أن ينظر إلى رجل من أهل النار فلينظر إليه»، وكان من أعظمنا غناء عن المسلمين، فعرفت أنه لا يموت على ذلك، فلما جُرح استعجل الموت، فقتل نفسه، فقال النبي ﷺ عند ذلك: «إن العبد ليعمل عمل أهل النار، وإنه من أهل الجنة، ويعمل عمل أهل الجنة، وإنه من أهل النار، الأعمال بالخواتيم»[1].

وهو واردٌ عن سهل بن سعد أيضاً في «المعجم الكبير» للطبراني[2].

ورواه الطبراني عنه أيضاً بلفظ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الرجل ليعمل ـ فيما يرى الناس ـ بعمل أهل الجنة، وإنه من أهل النار، وإنه ليعمل ـ فيما يرى الناس ـ بعمل أهل النار، وإنه من أهل الجنة، وإنما الأعمال بالخواتيم»[3].

وفي «صحيح ابن حبان» عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «إنما الأعمال بالخواتيم»[4].

---

(١) كتاب القدر، باب العمل بالخواتيم، (٦٦٠٧).

(٢) (٥٧٨٤)، (٦: ١٤٣).

(٣) (٥٧٩٨)، (٦: ١٤٧).

(٤) كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، (٣٤٠).

قال الطحاوي: (والسعيد من سعد بقضاء الله، والشقي من شقي بقضاء الله)

روى البخاري عن أنس بن مالك: عن النبي ﷺ قال: «إن الله عز وجل وكل بالرحم ملكاً يقول: يا رب نطفة، يا رب علقة، يا رب مضغة، فإذا أراد أن يقضيَ خلقه قال: أذكر أم أنثى؟ شقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ والأجل؟ فيُكتب في بطن أمه»[١].

وله في رواية أخرى عنه: عن النبي ﷺ قال: «إن الله وكّل في الرحم ملكاً فيقول: يا رب نطفة، يا رب علقة، يا رب مضغة، فإذا أراد أن يخلقها قال: يا رب أذكر يا رب أنثى؟ يا رب شقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه»[٢].

وفي «المعجم الصغير» للطبراني عن عبد الله بن مسعود: حدثنا رسول الله ﷺ ـ وهو الصادق المصدوق ـ: «إن خلق أحدكم يُجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يأتي الملك فيكتب: شقي أو سعيد، ذكر أو أنثى» لم يروه عن بن عون إلا عبيد الله بن سفيان[٣].

وزاد في رواية أخرى عنه: «ويكتب الملك، ثم يقول: أي ربّ، شقي أو سعيد؟ فيقضي الله عز وجل، ويكتب الملك، ثم يقول: أي ربّ، أجلُه ورزقُه وأثرُه؟ فيقضي الله عز وجل، ويكتب الملك»[٤].

وفي «مسند الإمام أحمد» عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استقرت النطفة في الرحم أربعين يوماً، أو أربعين ليلة، بعث إليها ملكاً، فيقول: يا رب، ما رزقه؟ فيقال

---

(١) في «صحيحه» كتاب الحيض، باب قول الله عز وجل: ﴿مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: ٥]، (٣١٨).

(٢) في «صحيحه» كتاب أحاديث الانبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، (٣٣٣٣).

(٣) (٢٠٠)، (١: ١٣٣).

(٤) (٤٤٢)، (١: ٢٦٩).

له، فيقول: يا رب ما أجله؟ فيقال له، فيقول: يا رب، ذكر أو أنثى؟ فيعلم، فيقول: يا رب شقي أم سعيد؟ فيعلم»[1]. وفيه قريب من هذا اللفظ عن أنس أيضاً[2].

وفي «سنن أبي داود» عن عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ ـ وهو الصادق المصدوق ـ: «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث إليه ملك، فيؤمر بأربع كلمات: فيكتب رزقه، وأجله وعمله، ثم يكتب شقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، أو قيد ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، أو قيد ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها»[3].

وقضاء الله: هو علمُه أو إرادته القديمة؛ فالإمام الطحاوي قال قبل ذلك: الله سبحانه علم منذ الأزل من سيدخل الجنة ومَنْ سيدخل النار؛ إذن السعيد من كان سعيداً في علم الله، والشقي من كان شقياً في علم الله؛ كما علمه الله منذ الأزل، أي: من قضى الله عليه بناءً على علمه الأزليّ أنه من أهل النار؛ ألم يرد في بعض الأحاديث: «أن الله قبض قبضة، وقال: هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي، وقبض قبضة، وقال: هؤلاء إلى النار ولا أبالي»؟ ومعنى «أخذ قبضة» أي: حكم وقضى على هؤلاء أنهم صائرون إلى الجنة أو النار، وهذا الحكم بناءً على علمه الأزلي.

والسعادة عند الإمام الأشعري: هي الموت على الإيمان، فمن مات على الإيمان فهو السعيد، وأما السعادة عند الإمام الماتريدي: فهي الإيمان، والخلاف بينهم لفظي

---

(١) (١٥٢٩٦)، (٢٣: ٤١٣).

(٢) (١٢٥٢١)، (٣: ١٤٨).

(٣) كتاب السنة، باب في القدر، (٤٧١٠).

ـ كما هو ظاهر ـ لأن محل الكلام مختلف عندهما، والإمام الماتريدي لا شك يقول: إن من مات على الإيمان فهو سعيد، ولا يخالف الأشعري في أن من كان مؤمناً فهو في حال كونه مؤمناً فهو مطيع لله تعالى، وأما إذا كفر فهو ممن غضب الله تعالى عليه، ولكن مراد الأشعري: أن السعادة الحقيقية الدائمة التي لا تنقطع إنما يحصل عليها الإنسان بأن يموت على الإيمان.

قال الغنيمي في «شرحه»:

«واعلم أن مَبنى هذه المسألة ـ وهي مسألة السعادة والشقاوة ـ على مسألة الاستثناء في الإيمان، فمن قال بجوازه في الإيمان ـ نظراً إلى الخاتمة ـ ذهب إلى عدم التبدُّل، ومن قال بعدم جوازه ـ نظرا إلى تسمية الشرع المؤمن مؤمناً وإجراء أحكام الإيمان عليه وإن كان مآلُه الكفر، والكافر كافراً وإجراء أحكام الكفر عليه وإن كان مآله الإيمان ـ ذهب إلى حصول التبديل.

فكل من الفريقين ناظرٌ إلى طرَف، والخلافُ بينهما مرجعُه اللفظ دون المعنى، ولهذا لم يذكر المصنف رضي الله عنه مسألةَ الاستثناء في الإيمان، ولا صرّح بأن الشقيّ يصير سعيداً، وبالعكس، وإنما أتى بعبارةٍ أجمع عليها الفريقان، وهي أنّ العبرة في الخاتمة، وأنّ من له سعادة في الأزل ـ أو شقاوة ـ فلا تتبدل، بل لا بد أن تنفذ وتظهر على ذلك الشخص، فإن كان لها أمرٌ في الدنيا معيَّن لا بد أن تكون فيه، فإذا انقضى أَمَدُها تبدّلت بضدِّها، وإذا لم يكن لها أمدٌ معين بقيت إلى الآخرة، وهذا المقدار لا خلافَ فيه لأحد.

ثم قال: والحاصل: أن الخلاف لفظي؛ كما ذكرنا أن الإيمان والكفر حالتان توصف بهما العباد، فمن وُصف بالإيمان، فهو مؤمن، ومن وصف بالكفر، فهو كافر، كما أن الكِبَر والصِّغَر حالتان، فمن وُصف بالكبَر، فهو كبير، ومن وُصف بالصغَر، فهو صغير، ولو كان المعتبر في صحة الوصف الخاتمة ما كان الموصوف بالصغَر يسمى صغيراً؛ لأنه إذا كبر ومات مات كبيراً لا صغيراً، ولا نزاع في صحة تسمية من اتصف

بالصِّغَر صغيراً في تلك الحالة فكذا هذا، ومتى صحّ الاتصاف كان مقطوعاً به من غير شكّ، فمن اتصف بالإيمان فهو مؤمنٌ حقاً في تلك الحالة، ومن اتصف بالكفر فهو كافر حقاً في تلك الحالة.

وأما بقاء وصف الإيمان على المؤمن إلى الموت، وبقاء وصف الكفر على الكافر إلى الموت، فليس من الأمور التي تدخل تحت مقدور المكلف، إلا باعتبار الوقت الذي هو فيه؛ لعدم علمه بذلك؛ فإن الله تعالى هو الذي استأثر بعلمه». اهـ[1].

وهذا كلام مفيد، ومبيّن أن الخلاف في المسألة مجرد خلاف لفظي، وأن كل من الفريقين يتكلم على محلٍّ مغاير لِـما يتكلم عليه الآخر، وهذا هو ما يسمى بالخلاف اللفظي، ومعظم الخلافات بين الأشاعرة والماتريدية مجرّد خلاف لفظي، والحمد لله.

قال الطحاوي: (وأصلُ القدر سِرٌّ الله تعالى في خلقه)

شرع الإمام الطحاوي في الكلام على مسألة القدر؛ لأنَّ كل كلامه فيما سبق كان تمهيداً لهذه المسألة، وكلمة «خَلْقِهِ» هنا إما أن تحمل على المعنى المصدري، أو على المعنى الاسمي، والمعنى صحيحٌ عليهما.

قال الإمام النووي في «شرحه» على «صحيح مسلم»:

«واعلم أن مذهب أهل الحق: إثبات القدر، ومعناه: أن الله تبارك وتعالى قدَّر الأشياء في القدم، وعلم سبحانه أنها ستـقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى.

وأنكرت القدرية هذا، وزعمت أنه سبحانه وتعالى لم يقدّرها، ولم يتقدّم علمُه سبحانه وتعالى بها، وأنها مستأنَفة العلم، أي: إنما يعلمها سبحانه بعد وقوعها.

---

(١) «شرح الغنيمي» ص ٨٢.

وكذبوا على الله سبحانه وتعالى وجل عن أقوالهم الباطلة علوّاً كبيراً، وسُمّيت هذه الفرقة «قدرية»؛ لإنكارهم القدر.

قال أصحاب المقالات من المتكلمين: وقد انقرضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع الباطل، ولم يبق أحدٌ من أهل القبلة عليه، وصارت القدرية في الأزمان المتأخرة تعتقد إثبات القدر، ولكن يقولون: الخير من الله، والشر من غيره؛ تعالى الله عن قولهم.

وقد حكى أبو محمد بن قتيبة في كتابه «غريب الحديث» وأبو المعالي إمام الحرمين في كتابه «الإرشاد في أصول الدين» أن بعض القدرية قال: لسنا بقدرية، بل أنتم القدرية؛ لاعتقادكم إثبات القدر! قال ابن قتيبة والإمام: هذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهتة وتواقح؛ فإنّ أهل الحق يفوّضون أمورهم إلى الله سبحانه وتعالى، ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى، وهؤلاء الجهلة يضيفونه إلى أنفسهم، ومدعي الشيء لنفسه ومضيفه اليها أولى بأن ينسب إليه ممن يعتقده لغيره وينفيه عن نفسه.

قال الإمام: وقد قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»، شبههم بهم؛ لتقسيمهم الخير والشر في حكم الإرادة كما قسمت المجوسُ، فصرفت الخير إلى يزدان، والشر إلى أهرمن، ولا خفاء باختصاص هذا الحديث بالقدرية. هذا كلام الإمام وابن قتيبة.

وحديث القدرية «مجوس هذه الأمة» رواه أبو حازم: عن ابن عمر: عن رسول الله ﷺ، أخرجه أبو داود في «سننه»، والحاكم أبو عبد الله في «المستدرك على الصحيحين»، وقال: صحيح على شرط الشيخين إن صح سماع أبي حازم من ابن عمر.

قال الخطابي: انما جعلهم ﷺ مجوساً؛ لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس في قولهم بالأصلين (النور والظلمة) يزعمون أن الخير من فعل النور، والشر من فعل الظلمة، فصاروا ثـنَوية، وكذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله تعالى، والشر إلى غيره، والله سبحانه وتعالى خالقُ الخير والشر جميعاً، لا يكون شيء منهما إلا بمشيئته، فهما مضافان إليه سبحانه وتعالى خلقاً وإيجاداً، وإلى الفاعلين لهما من عبادة فعلاً واكتساباً، والله أعلم.

قال الخطابي: وقد يحسب كثيـر من الناس أن معنى القضاء والقدر: إجبار الله سبحانه وتعالى العبدَ وقهرُه على ما قدره وقضاه! وليس الأمر كما يتوهمونه، وإنما معناه: الإخبار عن تقدُّم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكتساب العبد، وصدورها عن تقدير منه، وخلق لها خيرها وشرها.

قال: والقدر: اسمٌ لِـما صدر مقدّراً عن فعل القادر يقال: قدَرتُ الشيء وقدّرته ـ بالتخفيف والتـثقيل ـ بمعنى واحد، والقضاء ـ في هذا ـ معناه: الخلق؛ كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]، أي: خلقهن.

قلت: وقد تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى، وقد أكثر العلماءُ من التصنيف فيه، ومن أحسن المصنفات فيه وأكثرِها فوائدَ كتابُ الحافظ الفقيه أبي بكر البيهقي رضي الله عنه.

وقد قرر أئمتـنا من الـمتكلمين ذلك أحسنَ تقرير بدلائلهم القطعية السمعية والعقلية، والله أعلم». اهـ[1].

وقوله: «القدرية مجوس هذه الأمة»، هذا حديث منقطعٌ؛ كما نبه إليه النووي.

فالقدر يتجلى بمعرفة حقيقة خلق الله تعالى للمخلوقات، ويتجلى في معرفة نفس المخلوقات، ولكن إدراك حقيقة ذلك بعيد، ولا نملك إلا التصديق به، أما معرفة حقيقته فلا، وبهذا وقع علينا التكليف والمشقة.

قال الطحاوي: (لم يطّلع على ذلك مَلَكٌ مقرَّب ولا نبي مرسل)

لا يعلم أحدٌ من الناس خاتمةَ غيره، لا ملكٌ ولا نبيٌّ، إلا من خصّه الله بإعلامه، كما أعلم نبيَّه محمداً ﷺ بالعشرة المبشرين بالجنة ونحوهم، فهؤلاء عُلمت خاتمتهم.

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (١: ١٥٤-١٥٥).

قال الطحاوي: (والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسُلَّم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذرَ ـ كلَّ الحذر ـ من ذلك نظراً وفكراً ووسوسةً؛ فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال تعالى في كتابه: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، فمن سأل: لم فعل؟ فقد ردّ حكم الكتاب، ومن ردّ حكم الكتاب كان من الكافرين)

هذا بناء على أن أفعال الله لا تعلَّل؛ لأن الله لا يفعل فعلاً لغاية، وكلُّ أفعاله صادرة بعلمه الأزلي، ليس له مذهبُ ولا غاية من وراء أفعاله تُلجئه لأن يفعلها؛ لأن من يفعل فعلاً لغاية يكون محتاجاً إلى تلك الغاية، والله سبحانه منزَّه عن أن يحتاج إلى أفعاله أو مخلوقاته، ولكن الحكمة مترتبة على أفعاله وأحكامه جل شأنه.

والأصل ـ في ذلك كله ـ آياتٌ من الكتاب، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة: ١٣].

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: ٩٩].

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

سؤال: كان الكفار يسألون أسئلة للرسول عليه الصلاة والسلام، وكانت هناك حوادثُ يعقبها نزولُ شيء من القرآن الكريم؟ ألا يكون نزولُ القرآن بهذا الشكل لغاية معينة؟

الجواب: إن القرآن وُجد دفعة واحدة في اللوح المحفوظ، ثم نزل جملة واحدة إلى

السماء الدنيا، وبعد ذلك نزل بحسب الحوادث، فالحوادث شرطٌ أو مُعِدّ وليس علة، وعين الحكمة: ترتُّب شيئاً على شيء، ولكن النقص هو إيجادُ شيء لأجل شيء، وهذا هو المنفي.

فنحن ـ إذ ننفي الغرض عن الله تعالى ـ إنما نريد بذلك نفي أن يكون هناك أمر يدفع الله تعالى إلى خلق المخلوقات، أو إلى فعل بعض الأفعال، بل أفعال الله تعالى كلها تابعةٌ لمحض إرادته، فالغرض ـ بهذا المعنى ـ منفيٌّ عن الله تعالى؛ لأنه يلزم عليه أن الله تعالى مضطرٌّ وغيرُ مريد.

وقولنا بنفي الغرض ـ بهذا المعنى ـ لا يترتب عليه نفي الحكمة، فالحكمة ثابتة مع نفي العلل الدافعة؛ لأن الحكمة: هي كون الفاعل عالـماً بما يفعل، وكون الفعل متناسقاً غير متناقض مع بعضه البعض، ولذلك يقول العلماء: الحكمة مترتبة على فعل الله تعالى، وليست هي التي تدفع الله تعالى إلى أفعاله.

وروى الترمذي في «جامعه الصحيح» عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر»[1].

وحدث الترمذي عن عبد الواحد بن سليم قال: قدمت مكة فلقيت عطاء بن رباح، فقلت له: يا أبا محمد، إن أهل البصرة يقولون في القدر قال: يا بني أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم، قال: فاقرأ الزخرف، قال: فقرأتُ ﴿حمٓ * وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ * إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ

---

(١) أبواب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، (٢١٤٥).

حدثنا محمود بن غيلان: حدثنا النضر بن شميل: عن شعبة نحوه؛ إلا أنه قال: ربعي عن رجل: عن علي.

قال أبو عيسى: حديث أبي داود: عن شعبة عندي أصحُّ من حديث النضر.

روى غير واحد عن منصور: عن ربعي: عن علي.

حدثنا الجارودي قال: سمعت وكيعاً يقول: بلغنا أن ربعياً لم يكذب في الإسلام كذبة.

﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ١-٤] فقال: أتدري ما أم الكتاب؟ قلت: الله ورسوله أعلم! قال: فإنه كتابٌ كتبه الله قبل أن يخلق السماوات وقبل أن يخلق الأرض، فيه إن فرعون من أهل النار، وفيه ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]، قال عطاء: فلقيت الوليد بن عبادة بن الصامت صاحبِ رسول الله ﷺ، فسألته ما كان وصية أبيك عند الموت؟ قال: دعاني أبي، فقال لي: يا بني اتق اللهَ، واعلم أنك لن تتقي الله حتى تؤمن بالله، وتؤمن بالقدر كله خيره وشره؛ فإن مت على غير هذا دخلت النار؛ إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم فقال: اكتب فقال: ما أكتب؟ قال: اكتب القدر ما كان وما هو كائن إلى الأبد». قال أبو عيسى: وهذا حديث غريب من هذا الوجه(١).

وروى الإمام الترمذي عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ وقف على أناس جلوس فقال: «ألا أخبركم بخيركم من شركم؟ قال: فسكتوا، فقال ذلك ثلاث مرات، فقال رجل: بلى ـ يا رسول الله ـ أخبِرْنا بخيرنا من شرنا، قال: «خيركم من يُرجى خيرُه ويُؤمَن شرُّه، وشركم من لا يرجى خيره، ولا يؤمن شره» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح(٢).

وروى الترمذي أيضاً عن يحيى بن يعمر قال: أول من تكلم في القدر معبد الجهني، قال: فخرجتُ أنا وحُميد بن عبد الرحمن الحميري حتى أتينا المدينة، فقلنا: لو لقينا رجلاً من أصحاب النبي ﷺ، فسألناه عما أحدث هؤلاء القوم، قال: فلقيناه ـ يعني: عبد الله ابن عمر ـ وهو خارجٌ من المسجد ـ قال: فاكتنفته أنا وصاحبي، قال: فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليّ، فقلت: يا أبا عبد الرحمن، إن قوماً يقرؤون القرآن، ويتقفرون العلم، ويزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُنُفٌ، قال: فإذا لقيتَ أولئك فأخبِرْهم أني منهم بريء،

---

(١) كتاب القدر، باب، (٢١٥٥).

(٢) أبواب الفتن، باب، (٢٢٦٣).

وأنهم مني بُرءاءُ، والذي يحلف به عبد الله، لو أن أحدهم أنفق مثل أحد ذهباً ما قُبل ذلك منه حتى يُؤمن بالقدر خيرِه وشرِّه، قال: ثم أنشأ يحدث فقال: قال عمر بن الخطاب: كنا عند رسول الله ﷺ، فجاء رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى أتى النبي ﷺ، فألزق ركبته بركبته، ثم قال: يا محمد، ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره»، قال: فما الإسلام؟ قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»، قال: فما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإنك إن لم تكن تراه، فإنه يراك» قال: في كل ذلك يقول له: صدقتَ! قال: فتعجّبنا منه يسأله ويُصدّقه! قال: فمتى الساعة؟ قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل» قال: فما أمارتها؟ قال: «أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة أصحاب الشاء يتطاولون في البنيان» قال عمر: فلقيني النبي ﷺ بعد ذلك بثلاث، فقال: «يا عمر هل تدري من السائل؟ ذاك جبريل أتاكم يعلمكم معالم دينكم»[1].

وروى الحاكم في «المستدرك» عن علي بن أبي طالب: عن النبي ﷺ قال: «لا يؤمن العبد حتى يؤمن بأربع: حتى يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر»[2].

وروى الحاكم أيضاً عن نافع قال: كان لابن عمر صديقٌ من أهل الشام يكاتبه، فكتب إليه عبد الله بن عمر: أنه بلغني أنك تكلّمتَ في شيء من القدر، فإياك أن تكتب

---

(١) أبواب الإيمان، باب ما جاء في وصف جبريل للنبي ﷺ الإيمان والإسلام، (٢٦١٠).
وقال: هذا حديث حسن صحيح، قد روي من غير وجه نحو هذا عن عمر وقد روي هذا الحديث عن ابن عمر عن النبي ﷺ والصحيح هو ابن عمر، عن عمر عن النبي ﷺ.

(٢) كتاب الإيمان، (٩٠). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وقد قصر بروايته بعض أصحاب الثوري وهذا عندنا مما لا يعبأ. وقال الذهبي: على شرطهما.

إليّ؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إنه سيكون في أمتي أقوام يكذبون بالقدر»[1].

وروى الطبراني في «المعجم الأوسط» عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله ﷺ: «يقول أخوف ما أخاف على أمتي: الاستسقاء بالأنواء، وحيف السلطان، وتكذيب بالقدر»[2].

وله عن عمرو بن شعيب: عن أبيه: عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «لن يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، ويعلم أن ما أصابه لن يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه»[3].

وله في «المعجم الكبير» عن خباب بن الأرت قال: بعثني رسول الله ﷺ مبعثاً فقلت: يا رسول الله، إنك تبعثني بعيداً وأنا أشفق عليك، قال: «وما بلغ من شفقتك عليّ؟» قلتُ: أصبح فلا أظنك تُمسي، وأمسي فلا أظنك تصبح! قال: «يا خباب، خمس إن فعلت بهن رأيتَني، وإن لم تفعل بهن لم ترني»، فقلت: يا رسول الله، وما هنّ؟ قال: «تعبد الله لا تشرك به شيئاً وإن قُطعت وحُرقت، وتؤمن بالقدر»، قلت: يا رسول الله، وما الإيمان بالقدر؟ قال: «تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولا تشرب الخمر؛ فإن خطيئتها تقرع الخطايا، كما أن شجرتها تعلق الشجر، وبرّ والديك، وإن أمراك أن تخرج من الدنيا، وتعتصم بحبل الجماعة؛ فإن يد الله على الجماعة، يا خباب، إنك إن رأيتني يوم القيامة لم تفارقني»[4].

---

(١) كتاب الإيمان، (٢٨٥). وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم فقد احتج بأبي صخر حميد ابن زياد ولم يخرجاه. وقال: على شرط مسلم.

(٢) (١٨٥٢)، (٢: ٢٣٨).

لم يرو هذا الحديث عن فطر إلا محمد، ولا يروى عن جابر بن سمرة إلا بهذا الإسناد.

(٣) (١٩٥٥)، (٢: ٢٧١).

لم يرو هذا الحديث عن منصور بن زيد إلا عبد الله بن جعفر.

(٤) (٣٧٠٩)، (٤: ٨١).

وله في «المعجم الكبير» عن عطاء بن أبي رباح: عن عمرو بن شعيب قال: كنت عند سعيد بن المسيب جالساً، فذكروا أن أقواماً يقولون: قدّر الله كل شيء ما خلا الأعمال، قال: فوالله ما رأيتُ سعيد بن المسيب غضب غضباً أشدَّ منه حتى همّ بالقيام، ثم سكن، فقال: تكلّموا به؟ أما والله لقد سمعتُ فيهم حديثاً كفاهم به شرّاً ـ ويحهم ـ أو يعلمون! فقلت: يرحمك الله ـ يا أبا محمد ـ وما هو؟ قال: فنظر إليّ وقد سكن بعضُ غضبه، فقال: حدثني رافع بن خديج: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «يكون قوم من أمتي يكفرون بالله وبالقرآن، وهم لا يشعرون، كما كفرت اليهود والنصارى»، قال: قلت: جعلت فداك ـ يا رسول الله ـ وكيف ذاك؟ قال: «يقرّون ببعض القدر ويكفرون ببعضه»، قال: قلت: ثم ما يقولون؟ قال: «يقولون الخير من الله والشر من إبليس، فيقرون على ذلك كتاب الله، ويكفرون بالقرآن بعد الإيمان والمعرفة، فما يلقى أمتي منهم من العداوة والبغضاء والجدال؟ أولئك زنادقة هذه الأمة، في زمانهم يكون ظلم السلطان، فينالهم من ظلم وحيف وأثرة، ثم يبعث الله عز وجل طاعوناً، فيُفني عامتهم، ثم يكون الخسف، فما أقل ما ينجو منهم المؤمن يومئذ، قليل فرحُه، شديد غمُّه، ثم يكون المسخ، فيمسخ الله عز وجل عامة أولئك قردة وخنازير، ثم يخرج الدجال على أثر ذلك قريباً»، ثم بكى رسول الله ﷺ حتى بكينا لبكائه، قلنا: ما يبكيك؟ قال: «رحمة لهم الأشقياء؛ لأن فيهم المتعبد، ومنهم المجتهد، مع أنهم ليسوا بأول من سبق إلى هذا القول، وضاق بحمله ذرعاً، إن عامة من هلك من بني إسرائيل بالتكذيب بالقدر»، قلت: جُعلت فداك ـ يا رسول الله ـ فقل لي كيف الإيمان بالقدر؟ قال: «تؤمن بالله وحده، وإنه لا يملك معه أحد ضراً ولا نفعاً، وتؤمن بالجنة والنار، وتعلم أن الله عز وجل خالقهما قبل خلق الخلق، ثم خلق خلقه فجعلهم من شاء منهم للجنة، ومن شاء منهم للنار عدلاً ذلك منه، وكل يعمل لِما فرغ له وهو صائر إلى ما فرغ منه» قلت: صدق الله ورسوله[1].

---

(١) (٤٢٧٠)، (٤: ٢٤٥).

وله في «المعجم الكبير» عن أبي الأسود الدؤلي قال: خاصمتُ القدَرية فأحرَجوني، فأتيت عمران بن الحُصين الخزاعي صاحبَ رسول الله ﷺ فقلت: يا أبا نجيد، خاصمتُ القدَرية فأحرَجوني، فهل من حديث تحدثني؛ لعل الله ينفعني به! قال: لعلي لو حدثتك حديثاً لبست عليه أذنيك كأنك لم تسمعه، فقلت: إنما جئتُ لذلك، فقال: لو أن الله عذّب أهل السماء وأهل الأرض عذّبهم وهو غيرُ ظالم، ولو أدخلهم في رحمته كانت رحمته أوسعَ لهم من ذنوبهم، فإذا هو كما قال الله عز وجل: ﴿يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٤٠] فمن عذّب فهو الحقّ، ومن رحم فهو الحقّ، ولو كانت الجبال لأحدكم ذهباً ـ أو ورقاً ـ فأنفَقَها في سبيل الله، ثم لم يؤمن بالقدر خيرِه وشرِّه لم ينتفع بذلك، فأتيتُ عبد الله بن مسعود فسألتُه، فقال عبد الله لأبيّ بن كعب: يا أبا المنذر حدِّثه، فقال أبيّ: يا أبا عبد الرحمن حدِّثه، فحدّث ابن مسعود بمثل حديث عمران بن حصين عن النبي ﷺ وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً طيباً مباركاً فيه[١].

وهناك رواياتٌ عن السلف يسألون فيها عن الأفعال، مِن ذلك: ما ورد في «سنن ابن ماجه» عن ابن الديلمي قال: وقع في نفسي شيء من هذا القدَر خشيتُ أن يُفسد عليّ ديني وأمري، فأتيتُ أبيَّ بن كعب، فقلت: أبا المنذر، إنه قد وقع في نفسي شيء من هذا القدر، فخشيتُ على ديني وأمري، فحدّثني من ذلك بشيء لعل الله أن ينفعني به، فقال: لو أن الله عذّب أهل سماواته وأهل أرضه لعذّبهم وهو غيرُ ظالم لهم، ولو رحِمهم لكانت رحمتُه خيراً لهم من أعمالهم، ولو كان لك مثل جبل أحد ذهباً ـ أو مثل جبل أحد ـ تنفقه في سبيل الله ما قُبل منك حتى تؤمن بالقدر، فتعلمَ أن ما أصابك لم يكُن ليُخطئك، وأن ما أخطأك لم يكُن ليُصيبك، وأنك إن متَّ على غير هذا دخلتَ النار، ولا عليك أن تأتيَ أخي عبد الله بن مسعود فتسألَه، فأتيتُ عبد الله، فسألتُه،

---

(١) (١٠٥٦٤)، (١٠: ٢٣٢).

فذكر مثل ما قال أبيٌّ، وقال لي: ولا عليك أن تأتيَ حذيفة، فأتيتُ حذيفة فسألتُه، فقال مثل ما قالا، وقال: ائتِ زيدَ بن ثابت فاسأله، فأتيتُ زيد بن ثابت فسألته، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لو أنّ الله عذّب أهل سماواته وأهلَ أرضه لعذّبهم وهو غيرُ ظالم لهم، ولو رحِمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم، ولو كان لك مثل أحد ذهباً» ـ أو «مثل جبل أحد ذهباً» ـ «تنفقه في سبيل الله ما قبله منك حتى تؤمن بالقدر كلِّه، فتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأنك إن متّ على غير هذا دخلتَ النار»[1].

كان التابعون يستشكلون بعض الأمور فيسألون الصحابة، ولم يكن الصحابة يقولون لهم لمجرد السؤال: هذا بدعة! ولم يستنكروا عليهم، بل كانوا يُحيلونهم إلى أعلمِهم؛ ليزداد التابعون طمأنينة؛ فلا يصحّ من بعض الكتّاب أن يمنعوا أناساً من الكلام في مثل هذه الأمور والمسائل، ولكن عليهم أن يُرشدوهم فيها إلى ما هو الحقّ؛ لأن الكلام فيها ضروريٌّ، ولا يمكن أن ينفكّ منه البشر، فهذا جزءٌ من وجودهم، وعقلُهم وخِلقتُهم يدفعانهم إلى التفكير فيه، وقلة ما ورد عن الصحابة والتابعين في السؤال والجواب في نحو هذه الأمور، إنما كان لوضوح العقيدة عند أغلب المسلمين في تلك العصور، لبركة الصحبة وقرب عهدهم بعصر النبوة، ولما نالوه من المعارف والعلوم من خاتم النبيين عليه أفضل الصلاة والتسليم، وكان كلما بعد العهد وازداد عدد الداخلين في الإسلام، مع تنوع الثقافات والمعارف والمرجعيات القديمة للأمم، تزداد الحاجة إلى التساؤل، فتتكثر الحاجة بالضرورة إلى الجواب والبحث وسد هذه الثغرة كما أمر الله تعالى للقيام بما وجب على العلماء من بيان هذا الدين للناس بحسب قدرتهم.

---

(١) باب في القدر، (٧٧).

وأما قول الجعد بن درهم: «لا قدرَ، والأمر أُنُف»، فلم يقل هذا القول أحدٌ من قبل لا الصحابة ولا الرسول ﷺ، فهذا القول بدعة، أي: استحداثُ أمرٍ لم يكن، فقد كان الرسول ﷺ يقول: «ما أصابك لم يكُن ليُخطئك»[١].

قد يقال: إنَّ مقصدَهم صحيح، فهم أرادوا أن يدفعوا الإنسانَ إلى العمل، لكنّ كون المقصد صحيحاً لا يمنعنا أن نحكم على القول بالخطأ، فجوابهم خطأ.

ونحن لا نكفّر أيّاً من الفرق الإسلامية، إلا من صرّح بأمر يُـكفّر عليه، كمن صرّح بتجسيمٍ لا إشكالَ فيه، أو من نفى علمَ الله تعالى بكل شيء وبكل ما يمكن أن يعلم منذ الأزل.

وهذه ميزة من ميزات الأشاعرة، وليس الأمر كما قيل عنهم: إن مذهبهم هو مذهب التلفيق، فكون مذهبهم وسطاً في كثير من المسائل، لم يأت عن تعنُّت وهوىً منهم، بل إن بحثهم وتحقيقهم أدّى بهم إلى ذلك الموقف كما أدى بغيرهم إلى الأطراف، فهو المذهب الذي يجمع أكبر عدد ممكن من المسلمين، فهو يقول: أخطأ فلان لكن قصده كان سليماً.

فقول من قال: إنه لا قدرَ والأمر أُنُف، فإن قُصد به نفيُ علم الله تعالى التفصيليُّ بالأعمال، فهو كفرٌ بلا شك.

قال الطحاوي: (فهذا جملة ما يحتاج إليه من هو منوَّر قلبُـه من أولياء الله تعالى، وهي درجة الراسخين في العلم؛ لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» من حديث أبي بن كعب، كتاب السنة، باب في القدر، (٤٧٠١). وابن ماجه في «سننه»، باب في القدر، (٧٧).

المفقود كفر، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود، وترك طلب العلم المفقود).

العلم الموجود: هو الموجود في الكتاب والسنة، وهو العلمُ الحاصل بالدلائل الظاهرة، والبراهين الباهرة؛ كالعلم بالصانع بما نصب عليه من دلائل الوحدانية وقِدَمه وتنزيهيه عن سِمات الحوادث، وسائرِ صفاته الكمالية، وإنكارُ ذلك العلم الثابت كفرٌ بالله تعالى، ويصدق أيضاً على العلم بالشريعة والأحكام.

والعلم المفقود: هو الغيب، وكالعلم ببعض التفاصيل، وحقيقة الذات الإلهية، وقيام الساعة، وغير ذلك من الحقائق الثابتة في أنفُسها، فادّعاء هذا العلم كفر أيضاً.

فمن أنكر العلمَ الموجود الذي هو أمرٌ بالعلم كَفَر، فمن يقُل مثلاً: إذا كان الله سبحانه قد عَلِمَ ما أنا صائر إليه، فلا داعيَ للعمل إذن، فهذا قد أنكر العلمَ الموجود، وهو الأمر بالعمل، وهذا كفرٌ، وادّعاء العلم المفقود ـ وهو كخاتمة الإنسان ـ كُفْرٌ أيضاً.

والعلم إما أن يمكن علمُه للإنسان، أو يستحيل، فإن أمكن، فإما أن يحصل للناس جميعاً، أو لبعضِهم، فادّعاء العلم المفقود مطلقاً في جميع هذه الاحتمالات، أمر مستنكَرٌ، والأشدُّ إستنكاراً ادّعاءُ العلم بما لا يمكن العلمُ به؛ فهذا يكون افتئاتاً وتعدّياً على ما خصّه الله تعالى بنفسه من العلم؛ فهو يساوي ـ إذن ـ الاشتراكَ مع الله تعالى في العلم المختصّ به، ولذلك فإن الإمام الطحاوي نبّه إلى حرمة ادّعاء ذلك.

وأما العلم الذي يكتسبه الإنسانُ، فإنّ تجاهُله مستنكَر منبوذ، فإن العلم حجّـيّته ذاتية، ونقصد بأن حجيّته ذاتية: أن كل علم حصل للإنسان، فلا بد أن يلتزم الإنسان به، وهو لا يحتاج لغيره لكي يقول له: إنه علم ذلك الأمر، فعلمُه بأنه عالِـمٌ يحصل له

بنفس علمه الأول، وعلمه بضرورة الالتزام بالعلم أمرٌ لازم قريب لنفس العلم، ولا يخفى على أحد.

ولذلك فرفضُ العلوم البديهيات والنظريات الثابتة القطعية، حرامٌ على المسلمين؛ لأن تجويز ذلك يؤدّي إلى القدح في أصل العلوم، وذلك يؤدي إلى السفسطة المؤديّة إلى ادعاء رفع التكليف عن الإنسان، والشكّ في الأمور المقطوع بها، ولا يخفى ما يترتب على ذلك من مفاسد.

ثم لو قلنا بأن العلم ثبتَ بوجود فرقٍ بين أمرين، فإن نفيَ هذا الفرق يكون منبوذاً أيضاً، ويؤدّي إلى السفسطة والتهافت؛ فإن التسليم بالفروق بين الأمور المختلفة، نوع من العلوم الواجب الالتزام بها، وهذا كله ما يدل عليه قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وغيرُها من الآيات التي تحضُّ على اتباع العلم.

قال الطحاوي: (ونؤمن باللوح والقلم، وبجميع ما فيه قد رقم)

اللوح والقلم مخلوقان، أمر الله القلمَ أن يكتب ما هو صائرٌ إلى يوم القيامة في اللوح المحفوظ الذي يحتوي على قَدْر ما يصير من الكائنات إلى اليوم الآخر، ولا يحتوي على جميع علم الله.

بعض الروايات تقول: إن الله كتبَ في اللوح المحفوظ، وبعضها نسبت الكتابةَ إلى القلم بأمرٍ من الله، وكذلك قبضُ الأرواح نُسب إلى الملائكة وإلى الله مباشرة، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الزمر: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [السجدة: ١١].

وكذلك ما ورد: «ينزل الله في الثلث الأخير من الليل»[١]، وورد: «يأمر ملكاً فينزل»[٢].

نستنتج من ذلك: أنّ ما يُوجد بأمر من الله ـ ولو بترتيبها على إيجاد بعض مخلوقات الله ـ وكان راجعاً وجودها لأمر الله تعالى، يجوز نسبتُه إلى الله ابتداءً، ويجوز نسبتُه إلى المخلوقات، وهذا نوعٌ من المجاز.

قال الطحاوي: (فلو اجتمع الخلق كلُّهم على شيء كتبه الله تعالى فيه أنه كائن، ليجعلوه غير كائن لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلُّهم على شيء لم يكتبه الله تعالى فيه، ليجعلوه كائناً لم يقدروا عليه، جفّ القلم بما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، وما أخطأ العبدَ لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه).

هذه العبارات كلُّها نصوص من الأحاديث النبوية الشريفة.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة في آخر الليل، (١١٤٥). وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، (٧٤٩٤). ولفظه: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له».

ومسلم في «صحيحه»، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، والإجابة فيه، (٧٥٨).

(٢) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» من حديث أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما، كتاب الجمعة، باب الإشارة في الخطبة، (١٠٢٤٣). ولفظه: «إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول ثم يأمر منادياً ينادي يقول هل من داع يستجاب له هل من مستغفر يغفر له هل من سائل يعطى».

روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قلتُ: يا رسول الله، إني رجلٌ شاب وأنا أخافُ على نفسي العنت، ولا أجد ما أتزوج به النساء، فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فقال النبي ﷺ: «يا أبا هريرة، جفّ القلم بما أنت لاق، فاختَصِ ـ على ذلك ـ أو ذر»(١).

قلت: وهذا الحديث في «سنن البيهقي الكبرى» وقال عنه: حديث صحيح، وفي «المجتبى من السنن» للنسائي وصححه(٢).

وتدل ـ كما هو بين ـ على: أن ما علم الله تعالى وجوده فلا شكّ سيُوجد، وما علم أنه لن يوجد فلن يوجد، وعلمُ الله تعالى لا يتغير، وإلا لزم الجهل.

ولا يلزم الجبر على قولنا: بأن الله تعالى عالم بكل شيء منذ الأزل؛ لأن العلم غير مؤثِّر بذاته، بل هو كاشفٌ عن ما هو الأمر في نفسه.

وقد أثبتنا الكسبَ سابقاً وبينا معناه، فلا يجوز أن يقال: إن كون الله تعالى عالِماً بكل شيء ـ بما فيه أفعال الإنسان ـ يلزم عنه أنّ الإنسان مجبور، فهذا الاعتراض يدلُّ على أن قائله لا يفهم معنى الكسب، ولا معنى الجبر.

وقد كان القدريةُ الأوائل ظنوا أن إثبات علم الله تعالى بالأفعال الإنسانية يلزم عنه أن يكون الإنسان مجبوراً، فلذلك لزم عندهم إما أن يُنكروا علم الله بالتفاصيل، أو ينكروا اختيار الإنسان في أفعاله، ولما كان كون الإنسان مختاراً أمراً وجدانياً لا يمكن أن ينكروه، كان عليهم أسهلَ أن ينكروا كون الله تعالى عالِماً بالتفاصيل، فلذلك قالوا: لا قدر والأمر أُنُفٌ، أي: مستأنف، ولا يعلم الله تعالى الشيءَ إلا بعد وقوعه؛ ظانين

---

(١) كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء، (٥٠٧٦).

(٢) أخرجه البيهقي، أبواب الترغيب في النكاح وغير ذلك، باب النهي عن التبتل والإخصاء، (١٣٤٦٥). والنسائي، كتاب النكاح، باب النهي عن التبتل، (٣٢١٥).

بذلك أنهم يحلّون الإشكال، ولكنهم وقعوا في إشكال أعظمَ منه، وهو نفيُ علم الله تعالى بالتفاصيل وأضافوا لذلك قولهم بأن أفعالهم مخلوقة لهم، ولذلك ذمّهم العلماء المتقدمون.

وأما أهل السنة فإنهم لجؤوا في حل هذا الإشكال إلى قول محقَّقٍ مبنيٍّ على نظر عميق، لا على مجرد ردَّات فعل أو انعكاسات وجدانية، فقالوا بالكسب، وقالوا بعلم الله تعالى بالتفاصيل، وقالوا بأن الله تعالى خالق لكل شيء، ولم يجدوا في ذلك تناقضاً مطلقاً، ولذلك كانوا أعدل الفرق الإسلامية.

ومما ورد في هذا المعنى: ما روى الترمذي في «الجامع الصحيح» عن عبد الواحد ابن سليم قال: قدمتُ مكة فلقيتُ عطاءَ بن رباح، فقلتُ له: يا أبا محمد، إن أهل البصرة يقولون في القدر، قال: يا بنيّ أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم، قال: فاقرأ الزخرف، قال: فقرأت ﴿حمٓ * وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ * إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ * وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [١-٤] فقال: أتدري ما أم الكتاب؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه كتابٌ كتبه الله قبل أن يخلق السماوات، وقبل أن يخلق الأرض، فيه: إن فرعون من أهل النار، وفيه: ﴿تَبَّتۡ يَدَآ أَبِي لَهَبٖ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]، قال عطاء: فلقيتُ الوليدَ بن عبادة بنِ الصامت صاحبِ رسول الله ﷺ، فسألتُه ما كان وصية أبيك عند الموت؟ قال: دعاني أبي، فقال لي: يا بني، اتّق الله، واعلم أنك لن تتقيَ الله حتى تؤمن بالله، وتؤمن بالقدر كلّه خيره وشره، فإن متّ على غير هذا دخلتَ النار؛ إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال: اكتب، فقال: ما أكتب؟ قال: اكتب القدر: ما كان، وما هو كائن إلى الأبد». قال أبو عيسى: وهذا حديث غريب من هذا الوجه[1].

---

(١) أبواب القدر، باب، (٢١٥٥).

وفي لفظ آخر: فلقيتُ عطاء بن أبي رباح، فقلت: له يا أبا محمد، إن أناساً عندنا يقولون في القدر، فقال عطاء: لقيتُ الوليد بن عبادة بنِ الصامت قال: حدثني أبي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، فجرى بها هو كائن إلى الأبد». وفي الحديث قصة. قال: هذا حديث حسن(١).

وروى الترمذي عن عبد الله بن الديلمي قال: سمعت عبد الله بن عمرو يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله عز وجل خلق خلقَهُ في ظلمة، فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضلّ، فلذلك أقول: جفّ القلم على علم الله». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن(٢).

قال السيوطي في «الديباج على صحيح مسلم» (٦: ١٣):

««جفت به الأقلام»، أي: التي كتبته في اللوح المحفوظ أي: تمت كتابته وامتنعت في الزيادة والنقصان، قال العلماء: وكتابُ الله ولوحه وقلمه والصحف المذكورة في الأحاديث كلٌّ ذلك مما يجب الإيمان به، وأما كيفية ذلك وصَفتها فعلمها إلى الله تعالى.

«وجرت به المقادير»: قال أبو المظفر السمعاني: سبيلُ معرفة هذا الباب التوقيفُ من الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرّد العقول، فمن عدَل عن التوقيف فيه ضلّ وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاءَ النفس، ولم يصل إلى ما يطمئنّ إليه القلب؛ لأن القدرَ سرٌّ من أسرار الله تعالى ضُربت دونه الأستار، اختصّ الله تعالى به وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم؛ لِـما علمه من الحكمة، وأوجب لنا أن نقف حيث حدّ لنا ولا نتجاوزَه، وقد طوى الله علم القدر عن العالم، فلم يعلمه نبيٌّ مُرسَل ولا ملَك مقرَّب،

---

(١) أبواب القراءات، باب ومن سورة ن، (٣٣١٩).

(٢) أبواب الإيمان، ما جاء في افتراق هذه الأمة، (٢٦٤٢).

وقيل: إن سرّ القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنةَ، ولا ينكشف قبل دخولها». اهـ[(١)].

وروى الحاكم في «مستدركه» قال: حدثنا سفيان: عن عطاء بن السائب: عن سعيد ابن جبير: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢] قال: سمع صريفَ القلم حين كتب في اللوح[(٢)].

وفيه: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: أول ما خلق الله القلم خلقه من هجا قبل الألف واللام، فتصوّر قلماً من نور، فقيل له: اِجرِ في اللوح المحفوظ، قال: يا ربّ بماذا؟ قال: بما يكون إلى يوم القيامة، فلما خلق الله الخلق وكل بالخلق حفظةً يحفظون عليهم أعمالهم، فلما قامت القيامة عُرضت عليهم أعمالهم، وقيل: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩] عرض بالكتابين فكانا سواء، قال ابن عباس: ألستُم عرباً؟ هل تكون النسخة إلا من كتاب؟ هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه[(٣)].

وفيه أيضاً: عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: إن أول شيء خلقه الله القلم، فقال له: اكتُبْ، فقال: وما أكتُبُ؟ فقال: القدر. فجرى من ذلك اليوم بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، قال: وكان عرشُه على الماء، فارتفع بخارُ الماء، ففُتقت منه السماوات، ثم خُلق النون، فبسطت الأرض عليه، والأرض على ظهر النون، فاضطرب النونُ، فمادت الأرضُ، فأُثبتت بالجبال، فإن الجبال تفخر على الأرض[(٤)].

---

(١) «الديباج على صحيح مسلم» (٦: ١٣).

(٢) كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، (٣٤١٤). وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي: صحيح.

(٣) كتاب التفسير، تفسير سورة حم الجاثية. وعند أهل الحرمين حم الشريعة، (٣٦٩٣).

(٤) كتاب التفسير، تفسير سورة ن والقلم، (٣٨٤٠). قال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم.

وجاء في بعض الروايات الضعيفة أن المراد بالنون الحوت[1]!

---

(١) قوله تعالى: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ [القلم: ١] ذكر ابن كثير أن قوله تعالى: ﴿نٓ﴾ من الحروف المقطعة والخلاف فيها مشهور، قال (٤: ٤٠١): «وأن قوله تعالى: ﴿نٓ﴾ كقوله: ﴿صٓ﴾ ﴿قٓ﴾ ونحو ذلك من الحروف المقطعة في أوائل السور وتحرير القول في ذلك بما أغنى عن إعادته هاهنا».

ثم قال: «وقيل المراد بقوله ﴿نٓ﴾ حوت عظيم على تيار الماء العظيم المحيط وهو حامل للأرضين السبع». اهـ ولا يعزب عن ذهنك أن (قيل) تضعيف للقول، وإن ورد فيه بعض الروايات عن الصحابة والسلف.

نقل ابن كثير عن الطبري (٤: ٤٠١): «عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: إن أول ما خلق الله القلم والحوت قال للقلم: اكتب، قال: ما أكتب، قال: كل شيء كائن إلى يوم القيامة ثم قرأ ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ فالنون: الحوت، والقلم: القلم».

قال ابن كثير (٤: ٤٠٢): «وقيل المراد بقوله: ﴿نٓ﴾ لوح من نور، قال ابن جرير حدثنا الحسن ابن شبيب المكتب حدثنا محمد بن زياد الجزري عن فرات بن أبي الفرات عن معاوية بن قرة عن أبيه قال قال: رسول الله ﷺ: ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ لوح من نور وقلم من نور يجري بما هو كائن إلى يوم القيامة وهذا مرسل غريب.

وقال ابن جريج: أخبرت أن ذلك القلم من نور طوله مئة عام.

وقيل: المراد بقوله: ﴿نٓ﴾ دواة ﴿وَٱلۡقَلَمِ﴾ القلم قال ابن جرير حدثنا عبد الأعلى حدثنا أبو ثور عن معمر عن الحسن وقتادة في قوله: ﴿نٓ﴾ قالا: هي الدواة وقد روي في هذا حديث مرفوع غريب جداً، فقال ابن أبي حاتم: حدثنا أبي حدثنا هشام بن خالد، حدثنا الحسن بن يحيى، حدثنا أبو عبد الله مولى بني أمية عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: خلق الله النون وهي الدواة» اهـ [تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، ت: ٧٧٤، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠١]

هذه هي الأقوال التي ذكرها ابن كثير في ﴿نٓ﴾، ويظهر من قوله (وقيل) المفيد للتضعيف أن أسانيدها ضعيفة، وهي كذلك، فلا يصح الاعتماد عليها.

وفي تفسير »النكت والعيون« للماوردي (٦: ٣٣٥): «قوله تعالى ﴿نٓ﴾ فيه ثمانية أقوال:

أحدها: أن النون الحوت الذي عليه الأرض، قاله ابن عباس من رواية أبي الضحى عنه، وقد رفعه. =

وكلُّ الأحاديث التي ورد فيها: أول ما خلق الله القلم، أو العرش، تدلُّ على فساد قولِ من قال بالحوادث التي لا بداية لها، أعني: أن إثباتَ أوليةٍ للمخلوقات، ويدلُّ على فساد قول من ادّعى أن الله تعالى لم يزل يَخلُق مخلوقاً، وقبلَه مخلوقٌ لا إلى أول للمخلوقات، وهذا هو المسمّى بمسألة التسلسل في القدم، وقد أثبتها ابنُ تيمية، بل أوجبَها على الله تعالى، وتابعه في ذلك ابن أبي العز في «شرحه» على «الطحاوية»، محتجّاً بأن من يفعل أكمل مما لا يفعل، واحتجّ بهذا ابن تيمية في شرح حديث عمران بن الحصين قائلاً: «من يخلق أكمل ممن لا يخلق»، يريد بذلك أن لذي يخلق بالفعل أكمل ممن لا يخلق بالفعل ولو كان قادراً على الخلق، وهذا معناه أن الخالق بالفعل يزداد كمالاً، أي إن الكمال الزائد يأخذه الخالق من أفعاله ومفعولاته! ولا يفهم غير ذلك إلا ساذج أو من له مأرب وزيغ.

قال ابن تيمية: «قال ابن تيمية: «وقولهم (إن المحدث يفتقر إلى إحداث وهلم

= الثاني: أن النون الدواة، رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ.
الثالث: أنه حرف من حروف الرحمن، قاله ابن عباس في رواية الضحاك عنه.
الرابع: هو لوح من نور، رواه معاوية بن قرة عن أبيه عن النبي ﷺ.
الخامس: أنه اسم من أسماء السورة، وهو مأثور.
السادس: أنه قسم أقسم الله به، ولله تعالى أن يقسم بما يشاء، قاله قتادة.
السابع: أنه حرف من حروف المعجم.
الثامن: أن نون بالفارسية أيذون كن، قاله الضحاك.
ويحتمل تاسعاً: إن لم يثبت به نقل أن يكون معناه: تكوين الأفعال والقلم وما يسطرون، فنزل الأقوال جميعاً في قسمه بين أفعاله وأقواله، وهذا أعم قسمة.
ويحتمل عاشراً: أن يريد بالنون النفْس لأن الخطاب متوجه إليها بغيرعينها بأول حروفها، والمراد بالقلم ما قدره الله لها وعليها من سعادة وشقاء، لأنه مكتوب في اللوح المحفوظ». [النكت والعيون «تفسير الماوردي»، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري ت: ٤٥٠هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت: لبنان ـ ت: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم].

جرا) هذا يستلزم التسلسل فى الآثار مثل كونه متكلماً بكلام بعد كلام وكلمات الله لا نهاية لها وأن الله لم يزل متكلماً إذا شاء وهذا قول أئمة السنة وهو الحق الذي يدل عليه النقل والعقل.

وكذلك أفعاله فإن الفعل والكلام صفة كمال فإن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ومن يخلق أكمل ممن لا يخلق قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ١٧].

و حينئذ فهو ما زال متصفاً بصفات الكمال منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال(١)».

وقال ابن قيم الجوزية: «النوع الثاني والعشرون أن تعطيل الحكمة والغاية المطلوبة بالفعل أما أن يكون لعدم علم الفاعل بها أو تفاصلها وهذا محال في حق من هو بكل شيء عليم وأما لعجزه عن تحصيلها وهذا ممتنع في حق من هو على كل شيء قدير وأما لعدم إرادته ومشيئته الإحسان إلى غيره وإيصال النفع إليه وهذا مستحيل في حق أرحم الراحمين، ومَنْ إحسانُه من لوازم ذاته، فلا يكون إلا محسناً منعماً مناناً، وإما لمانع يمنع من إرادتها وقصدها وهذا مستحيل في حق من لا يمنعه مانع عن فعل ما يريد، وإما لاستلزامها نقصاً ومنافاتها كمالاً، وهذا باطل بل هو قلب للحقائق وعكس للفطر ومناقضة لقضايا العقول، فإن من يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها، أكمل ممن يفعل لا لشيء البتة كما أن من يخلق أكمل ممن لا يخلق، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يقدر ويريد أكمل ممن لا يتصف بذلك، وهذا مركوز في الفطر مستقر في العقول فنفي حكمتة بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه(٢)». اهـ.

---

(١) «كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ت: ٧٢٨، (١٦ : ٣٨٤)، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

(٢) «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن =

وقد سبق أن نقلنا عن بعض أتباع ابن تيمية ما يفيد هذا المعنى أيضاً.

أوَلم يعرف مَن قال بذلك أن قوله هذا يستلزمُ إثباتَ استكمال الله تعالى بأفعاله؛ لأن فعله حادث قطعاً، واستكمال الله تعالى بأمر حادث، يلزم عنه أنه لم يكن كاملاً، وهو كفرٌ بالله العظيم، ولذلك أبطل علماءُ أهل السنة القول بالتسلسل في القدم.

ويدل على بطلانها أيضاً قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]؛ لأن «الأول» لا يتحقق إلا إذا كان الله تعالى، ولم يكُن معه شيء، ولم يكُن قبله شيء، ولكن إذا قلنا: كان الله ولم يزل معه بعضُ مخلوقاته، فإنه يستحيل تحقُّق مصداق قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ﴾، إلا أولية نسبيةً لأفراد مُشار إليها، وأما الأولية المطلَقة على مطلق المخلوقات، فلا تتحقّق على القول بالتسلسل في القدم، فهذا القول يلزم عنه تناقضٌ مع الآية الكريمة.

واختلف العلماء: هل العرش مخلوق قبل القلم، أو القلم مخلوق قبل العرش؟ ويمكن الاستدلال على كلٍّ منهما بظواهر الأحاديث، والأمر سهل.

وفيه: أيضاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: أهدي إلى النبي ﷺ بغلة، أهداها له كسرى، فركبها بحبلٍ من شعر، ثم أردفني خلفه، ثم سار بي مليّاً، ثم التفت فقال: «يا غلام» قلتُ: لبّيكَ يا رسول الله! قال: «احفظِ الله يحفظْك، احفظ الله تجدْهُ أمامك، تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفْكَ في الشدة، وإذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعنْ بالله، قد مضى القلمُ بما هو كائن، فلو جهد الناسُ أن ينفعوك بما لم يَقضِه الله لك لم يقدروا عليه، ولو جهد الناسُ أن يضرّوك بما لم يكتبه الله عليك لم يقدروا عليه، فإن استطعتَ أن تعمل بالصبر مع اليقين فافعلْ، فإن لم تستطع فاصبرْ؛ فإن في الصبر على ما

= أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، ت: ٧٥١ هـ، ص٢٠١، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٣٩٨، ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

تكرهُه خيراً كثيراً، واعلم أن مع الصبر النصر، واعلم أن مع الكرب الفرج، واعلم أن مع العُسر اليسر[(١)].

روى الترمذي في «سننه»: عن ابن عباس قال: كنت خلف رسول الله ﷺ يوماً فقال: «يا غلام، إني أعلّمك كلمات: احفظِ الله يحفظْك، احفظ الله تجدْهُ تُجاهَك، إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعنْ بالله، واعلم أن الأمةَ لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيءٍ قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضرّوك بشيء لم يضرّوك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفعت الأقلام، وجفّت الصحف»[(٢)].

قال ابن العربي في «تحفة الأحوذي»:

««رُفعت الأقلام، وجفّت الصحف»، أي: كُتب في اللوح المحفوظ ما كتب من التقديرات، ولا يُكتب بعد الفراغ منه شيء آخر، فعبّر عن سبق القضاء والقدر برفع القلم وجفاف الصحيفة؛ تشبيهاً بفراغ الكاتب في الشاهد من كتابته.

قوله: «هذا حديث حسن صحيح» وأخرجه أحمد». اهـ[(٣)].

وفي «المعجم الكبير» للطبراني عن سراقة بن مالك قال: قلت: يا رسول الله أنعمل على ما قد جفّ به القلم وجَرَت به المقادير، أو لأمر مستقبل؟ قال: «يا سراقة، اعملْ لِـما جفّ به القلم وجرَت به المقادير؛ فإن كلًّا ميسّر»[(٤)].

---

(١) أخرجه الحاكم في«المستدرك»، كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ذكر عبد الله بن عباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما، (٦٣٠٣). وقال: هذا حديث كبير عال من حديث عبد الملك بن عمير عن ابن عباس رضي الله عنهما إلا أن الشيخين رضي الله عنهما لم يخرجا شهاب بن خراش ولا القداح في الصحيحن وقد روي الحديث بأسانيد عن ابن عباس غير هذا.

(٢) أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب، (٢٥١٦). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) «تحفة الأحوذي» (٧: ١٨٦).

(٤) (٦٥٨٨)، (٧: ١٢٨).

قال الطحاوي: (وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمُه في كل شيء كائنٍ من خلقه، فقدّر ذلك تقديراً محكَماً مبرَماً، ليس فيه ناقض، ولا مُعقِّب، ولا مُزيل، ولا مُغيّر، ولا ناقص، ولا زائدَ من خلقه في سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان، وأصول المعرفة، والاعتراف بتوحيد الله تعالى وبربوبيته؛ كما قال تعالى في كتابه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]، فويلٌ لمن صار لله تعالى في القدر خصيماً، وأحضر للنظر فيه قلباً سقيماً، لقد التمس بوهمِهِ في فحص الغيب سراً كتيماً، وعاد بما قال فيه أفاكاً أثيماً).

وفي نسخة البابرتي: «في سمائه وأرضه» بدل «في سمواته وأرضه»، وزاد البابرتي في نسخته بعد قوله: «في سمائه وأرضه» قولَه: «ولا يكون مكوَّنٌ إلا بتكوينه، والتكوين لا يكون إلا حسناً جميلاً» اهـ[1]، وسوف نتكلّم على هذه الفقرة في محلّها، وإن أشرنا إلى مسألة التكوين سابقاً.

وحاصلُ كلام الإمام الطحاوي في عبارته يُفهم منه امتناعُ نفي القدر، وهو علم الله تعالى بالأمور منذ الأزل، ومَن نفى ذلك وقع حتماً في المحظور.

وأما قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، فقد ظنّ البعض أن ما في اللوح المحفوظ يقع فيه تغيير وتبديل، وهذا غير صحيح، وها أنا أنقل كلام المفسّر الكبير ابن عطية من تفسيره «المحرر الوجيز»، ففيه الكفاية إن شاء الله تعالى، قال في تفسير هذه الآية من سورة الرعد آية ٣٩:

«وقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ لفظٌ عامٌّ في جميع الأشياء التي لها آجال، وذلك أنه ليس كائنٌ فيها إلا وله أجلٌ في بدئه وفي خاتمته، وكلُّ أجل مكتوب محصور،

---

(١) «شرح البابرتي على الطحاوية» ص٩٠.

فأخبر الله تعالى عن كَتْبِهِ الآجالَ التي للأشياء عامة»[١].

ثم قال: «وقوله تعالى ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ قرأ نافع وابن عامر وحمزة والكسائي ﴿وَيُثَبِّتُ﴾ بتشديد الباء، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم بتخفيفها.

وقد تخبط الناس في معنى هذه الألفاظ، والذي يتلخص من مسلكها: أن الأشياء التي قدّرها الله تعالى في الأزل، وعلمها بحال ما لا يصح فيها محوٌ ولا تبديل، وهي التي كُتبت في أمّ الكتاب، وسبق بها القضاء، وهذا مرويٌّ عن ابن عباس وغيره من أهل العلم، وأما الأشياء التي أخبر الله تعالى أنه يبدل فيها وينقل كغفر الذنوب بعد تقريرها، وكنسخ آية به تلاوتها واستقرار حكمها، ففيها يقع المحو والتثبيت فيما يقيده الحفظة ونحو ذلك، وأما إذا رُدّ الأمر إلى القضاء والقدر فقد محا الله ما محا، وثبّت ما ثبّت، وجاءت العبارة مستقبلة لـمحو الحوادث وهذه الأمور فيما يستأنف من الزمان، فينتظر البشر ما يمحو أو ما يثبت، وبحسب ذلك خوفهم ورجاؤهم ودعاؤهم.

وقالت ـ فرقة منهم الحسن ـ: في آجال بني آدم، وذلك أن الله تعالى في ليلة القدر ـ وقيل: ليلة نصف شعبان ـ يكتب آجال الموتى، فيُمحى ناس من ديوان الأحياء، ويثبَتون في ديوان الموتى، وقال قيس بن عُباد: العاشر من رجب هو يوم ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾.

قال القاضي أبو محمد[٢]: وهذا التخصيص في الآجال وغيرها لا معنى له، وإنما يحسن من الأقوال هنا ما كان عاماً في جميع الأشياء، فمن ذلك: أن يكون معنى الآية: إن الله تعالى يغير الأمور عن أحوالها؛ أعني: ما من شأنه أن يُغيَّر على ما قدمناه، فيمحو من تلك الحالة، ويثبته في تلك التي نقله إليها.

(١) «المحرر الوجيز» (٣: ٣١٦).

(٢) هو ابن عطية رحمه الله.

ورُوي عن عمر وابن مسعود أنهما كانا يقولان في دعائهما: «اللهمّ إن كنت كتبتَنا في ديوان الشقاوة فامحُنا وأثبتنا في ديوان السعادة، فإنك تمحو ما تشاء وتثبت»، وهذا دعاءٌ في غفران الذنوب وعلى جهة الجزع منهما، أي: اللهم إن كنّا شقينا بمعصيتك وكُتبت علينا ذنوبٌ وشقاوة بها فامحُها عنا بالمغفرة والطاعة، وفي لفظ عمر رضي الله عنه في بعض الروايات بعضٌ من هذا، ولم يكن دعاؤهما البتَّةَ في تبديل سابق القضاء، ولا يُتأوَّل عليهما ذلك.

ثم قال: وحكى الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال: يمحو الله ما يشاء ويثبت من أمور عباده، إلا السعادة والشقاوة والآجال؛ فإنه لا محوَ فيها.

قال القاضي أبو محمد: وهذا نحو ما أصَّلناه أولاً في الآية.

وحُكي عن فرقة أنها قالت: يمحو الله ما يشاء ويثبت من كتابٍ حاشا أم الكتاب الذي عندَه لا يغيّر منه شيئاً، وقالت فرقة: معناه يمحو كل ما يشاء، ويثبت كل ما أراد، ونحو هذه الأقوال التي هي سهلة المعارضة.

وأسند الطبري عن إبراهيم النَّـخَعي أن كعباً قال لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين، لولا آية في كتاب الله؛ لأنبأتُك بما هو كائن إلى يوم القيامة، قال: وما هي؟قال قوله تعالى ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾.

وذكر أبو المعالي في «التلخيص»: أن علياً رضي الله عنه هو الذي قال هذه المقالة المذكورة عن كعب، وذلك عندي لا يصح عن عليّ». اهـ[1].

وأقول: ولا تُسلَّم لكعب إن كان قالها، وما ذكره ابن عطيةُ رضي الله عنه كافٍ في هذا الباب.

---

(١) «المحرر الوجيز» (٣: ٣١٨).

ويظهر من كلامه رضي الله عنه: أن المحو والإثبات إنما هو بحسبِ ما يخافه الإنسان وتخوفه، يعني: أن الواحد من الناس قد يقع في قلبه أنه قد كُتب عند الله تعالى معذَّباً، فيدعو الله تعالى: أنه إن كان كذلك أن يمحوه ويكتبه منعَّماً، فإنما الدعاء بذلك بحسب ما يقع في وهم الإنسان، وأما ما في علم الله تعالى فلا يتغيّر.

وأما المحو المذكور في الآية، فأقربُ المعاني فيها: هو نفس الفعل الذي يفعله الله تعالى والأمور التي يغيّرها بحسب ما علِمَه وأثبته منذ الأزل، فهي بالنسبة لنا تظهر متغيّرة متبدلة، وأما في علم الله تعالى، فتغيُّرها ثابت على ما هو عليه عنده.

يعني: لو كان زيد ـ مثلاً ـ في أول حياته مؤمناً، وبقي عشر سنوات كذلك، ثم كفر بعد ذلك، فهذا ـ بحسب علمنا ـ تغير، وأما بحسب علم الله تعالى فلا تغيُّر أصلاً؛ لأنه جل شأنه علم أن زيداً سيبقى مؤمناً مدة عشر سنوات، ثم على رأس هذه العشرة سوف يكفر، فثبت عنده كفرُه في زمان كفرِه، وثبت عنده إيمانُه في زمان إيمانِه.

فالتغير إنما هو بحسب علمنا لا علمه جل شأنه، وهكذا يقال في المحو والإثبات ودعاء بعض الصحابة كما نبّه عليه ابن عطية.

مسألة التكوين:

وأما عبارة الطحاوي التي زادها هنا البابرتي وهي: «**ولا يكون مكوَّنٌ إلا بتكوينه، والتكوين لا يكون إلا حسناً جميلاً**» اهـ. فنثبت هنا ما قاله العلامة البابرتي شرحاً لها، ثم نعلق عليه.

قال العلامة البابرتي:

«اعلم أنَّ التكوين والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع كلُّها أسماء مترادفة، معناه: إخراج المعدوم من كتم العدم إلى ظهور الوجود، وإنما خصَّ لفظ التكوين اقتداءً

بالسلف، فإنهم قالوا: التكوين غير المكوَّن، وهو صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو تكوين للعالَـم ولكل جزء منه في وقت وجوده، وهذا؛ لأن العالَـم حادث بإحداث الله، ولو لم يكن الإحداثُ صفةً لله لَـما كان حادثاً بإحداثه، وينبغي أن يكون قديماً؛ إذ لو كان حادثاً لاحتاج إلى تكوين آخر؛ إذ التقدير: أن جميع الحوادث محتاج إلى تكوين الله، ويتسلسل، أو ينتهي إلى تكوين قديم، ولأنه لو كان حادثاً؛ فأما إن حدث في ذات الله، فيكون محلًّا للحوادث، وهو محال، وإن حدث لا في ذاته، فلا يكون التكوين صفةً له؛ لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره؛ إذ لو قامت بغيره لكان هو المكوِّن دون الله.

وقول الأشعري بأن التكوين: ما هو صفات الأفعال كالإحياء والإماتة حادثٌ، مردودٌ؛ لأن العالم وُجد بخطاب ﴿كُن﴾ عنده أيضاً وهو تكوين، وخطاب ﴿كُن﴾ كلامٌ أزلي قائم بذات الله بلا خلاف بيننا وبينه، فجَعْلُ التكوين هو المكوَّن أيضاً مردود؛ إذ التكوين صفة قائمة بذات الله أزلية بخلاف المكوَّن.

وقولهم بأن التكوين هو المكوَّن أيضاً مردود؛ إذ التكوين صفة قائمة بذات الله أزلية بخلاف المكوَّن، والقول باتحادهما كالقول بأن الضرب عين المضروب.

ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكوَّن؛ إذ وجود المكوَّن موقوف على تعلق التكوين وقت الوجود، فيكون ذاته قديمة وتعلُّقه حادثاً كسائر الخطابات الأزلية، وإذا ثبت أن التكوين صفة قائمة بذات الله لا يكون إلا حسناً جميلاً»[1].

هذا هو ما ذكره البابرتي في شرحه على هذه الفقرة الخاصة بنسخته، وسوف نتكلم عليها بما يناسب المقام:

فالتكوين عند السادة الماتريدية: عبارةٌ عن صفة أزلية ثابتة لله تعالى بها يكون

---

(١) «شرح البابرتي» ص٩٠.

الخلقُ والرزق والإعادة والإماتة..إلخ، وهي ليست عين القدرة، وعند الماتريدية: أن كل ما وصف به الله تعالى ولا يجوز أن يُوصف بضده، فهو من صفات الذات، كالقدرة، والعلم، والعزة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده؛ فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب، كما ذكره القاري في «شرحه» على «الفقه الأكبر»[(١)]، والإحياء والإفناء والإثبات والإنماء وتصوير الأشياء كل ذلك داخل عندهم تحت صفة التكوين.

وفي «شرح العقائد النسفية» للإمام السعد التفتازاني:

«(والتكوين) وهو: المعنى الذي يعبَّر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، ويفسَّر بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود (صفةٌ لله تعالى) لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكوِّنٌ له، وامتناع إطلاق اسم المشتقّ على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به»[(٢)].

والمحققون من الأشاعرة وبعض محققي الماتريدية نصُّوا على أن التكوين عبارةٌ عن تعلُّق القدرة الحادثِ بالمقدورات التي يُوجدها الله تعالى، فالتكوين ليس صفة مستقلة بذاته، بل هو أمرٌ اعتباري، ولذلك قال الإمام التفتازاني في «شرح النسفية»:

«والمحققون من المتكلمين: على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية، مثل كون الصانع ـ تعالى وتقدّس ـ قبل كل شيء، ومعه، وبعده، ومذكوراً بألسنتنا، ومعبوداً لنا، ويميتنا ويحيينا، ونحو ذلك.

والحاصل في الأزل: هو مبدأ التخليق والترزيق والإماتة والإحياء وغير ذلك، ولا دليل على كونه ـ أي: التكوين ـ صفة أخرى سوى القدرة والإرادة، فإن القدرة

---

(١) «شرح القاري على الفقه الأكبر» ص٣٤.

(٢) «شرح العقائد النسفية» للسعد التفتازاني، ص١٢٩، مع مجموعة الحواشي البهية.

ـ وإن كانت نسبتنها إلى وجود المكوّن وعدمه على السواء ـ لكن مع انضمام الإرادة تخصِّصُ أحدَ الجانبين»[١].

فنرى أن الإمام التفتازاني قد رجّح قول الأشاعرة هنا، كما مال إلى ترجيح قول الأشاعرة الإمامُ ابن الهمام في «المسايرة»[٢].

والحاصل ـ بعد النظر الدقيق ـ: أن الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية ليس خلافاً أصلياً، بل هو أقرب إلى اللفظي؛ لأنه لا يترتب عليه اختلافٌ في الأحكام الخارجية ومتعلّقات المسألة، فالجميع يُقِرُّ أن الله تعالى هو الخالق، والجميع يقرُّ بأن كل المخلوقات حادثة بعد أن لم تكن، والجميع يقر بأن التكوين بإرادة الله تعالى، فلا خلافَ حقيقياً إذن يرجع إلى الأصول العقائدية، ولذلك قال العلامة القاري في «شرح الفقه الأكبر» لما تكلم على الصفات الفعلية: «فمذهُب الماتريدي أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة، والنزاع لفظيٌّ عند أرباب التدقيق، كما يتبين عند التحقيق»[٣]. ولو قلنا إن النزاع معنوي فرعي لا يضر في أصول العقائد والقواعد الكبرى، لكان ذلك أدق من إرجاعه إلى مجرد خلاف لفظي[٤].

وقد حاول بعضُ من مال إلى التجسيم والترويج لمذاهب الكرامية ـ كابن تيمية ومن تبعه ـ تسويغَ مذهبه في القول بالقدم النوعي للعالم بالتعلُّق بقول الماتريدية بقدم الصفات الفعلية، وهيهات أن يصح له ذلك، فهم قد أجمعوا ـ رحمهم الله تعالى كما

---

(١) «شرح العقائد النسفية» للسعد التفتازاني، ص١٣٠، مع مجموعة الحواشي البهية.

(٢) «المسايرة» لابن الهمام، ص٩٤، دار الكتب العلمية.

(٣) «شرح القاري على الفقه الأكبر» ص٢٥.

(٤) وقد بينت ذلك في شرحي على مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لابن كمال باشا، وذلك في مسألة التكوين وقد طبع الكتاب في دار الفتح.

رأينا ـ على أن كل ما سوى الله تعالى فهو حادث موجودٌ بعد أن لم يكن، وعلى أن لا قديمَ بالنوع ولا بالشخص إلا هو، وعلى أنه هو الأول، ومقتضى الوصف بالأولي، يقتضي أن لا يكون قبله أحد وأن لا يكون معه أحد، وإلا فإن كان معه أحد، حتى وإن انعدم بعد ذلك، فليس هو الأول.

ونورد هنا ما ذكره الهمامُ ابن الهمام في «المسايرة» مع «شرحها» لابن أبي شريف؛ حيث قال في الركن الثالث:

«**العلم بأفعال الله تعالى**، ومداره على عشرة أصول:

وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة تلك المسألة (في صفات الأفعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]، ونحو الرزاق والمحيي والمميت (والمراد) بها (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أي كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها (فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً فالاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة الترزيق أو) كان ذلك الأثر حياة فهو أي: الاسم الذي يدلّ على تلك الصفة (المحيي) والصفةُ: الإحياء (أو) كان ذلك الأثر (موتاً فهو) أي: الاسم الدالّ على تلك الصفة (المميت) والصفة: الإماتة، ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين ـ كما ذكر المصنف ـ هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافاً لِـما جرى عليه بعضُ علماء ما وراء النهر منهم، من أن كلاًّ منها صفة حقيقية أزلية؛ فإن هذا تكثير للقدماء جداً (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) الماتريدي وهلم إلى عهد المصنف (أنها) أي: الصفات الراجعة إلى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعقود لها الأصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة و) أصحابه

(المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعني: المتأخرين (من قوله) يعني: قول أبي حنيفة: (كان الله خالقاً قبل أن يخلق، ورازقاً قبل أن يرزق) فإن هذا تصريح في قِدم الخلق وقِدم الرزق، وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيقُ رجوع القِدم إلى صفة القدرة (وذكروا له) أي: لِما ادّعَوه من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين وزيادتها (أوجُهاً من الاستدلال) ثم ذكر ما احتجّوا به، وقال: (والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على فصولها) أي: تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق تعلُّقها بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن: أن القدرة باعتبار تعلُّقها والترزيق تعلقها، وكان اللائق الجرَيان فيهما على منوال واحد، وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين، كأن يقال على المنوال الأول: والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وعلى المنوال الثاني: فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، وهذا هو اللائق بطريق الأشاعرة؛ لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكروه) يعني: مشايخ الحنفية (في معناه) أي: في معنى التكوين الذي هو لفظٌ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات تدلُّ على تأثير إلى آخر ما سبق عنهم (لا ينفي هذا) الذي قاله الأشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أي: كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة) بما ذكر من إيجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما (و) إلى (الإرادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم في دليل لهم) من الأوجه التي استدلوا بها (ذلك) الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) إذ لم يثبت التصريحُ به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل في كلام أبي حنيفة) نفسِه رحمه الله (ما يفيد: أن ذلك على ما فهم الأشاعرةُ من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوي وقال: وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال...) وساق كلام الطحاوي إلى قوله: (ذلك بأنه على كل شيء قدير). اهـ.

فقوله: ذلك بأنه على كل شيء قدير، تعليلٌ وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد: أن معنى الخالق قبل الخلق (واستحقاق اسمه) أي: الاسم الذي هو الخالق في الأزل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أي: على الخلق (فاسم الخالق و) الحال أنه (لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا) هو (ما يقوله الأشاعرة) لا خلافُه (والله الموفق).

واعلم أن إطلاق الخالق ـ بمعنى القادر على الخلق ـ مجازٌ من قَبيل إطلاق ما بالقوّة على ما بالفعل، وكذا الرازّق ونحوه، وأما في قول أبي حنيفة: «كان خالقاً قبل أن يخلق، ورازقاً قبل أن يرزق»، فمن قبيل إطلاق المشتقّ قبل وجود المعنى المشتقّ منه، كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه.

وقد وقع في «البحر» للزركشي: أن إطلاق «الخالق» و«الرازق» ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا: صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة.

وفيه بحث؛ لأن قوله: «وإن قلنا..إلخ»، ممنوعٌ عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال، إنما يلائم كلامُه طريق الماتريدية القائلين بقدمها، فإن قيل: لو كان مجازاً لصحّ نفيه، وقولنا: «ليس خالقاً في الأزل» أمرٌ مستهجَن لا يقال مثلُه.

قلنا: استهجانُه والكفُّ عن إطلاقه ليس من جهة اللغة، بل من جهة الشرع أدباً، وكلامنا في الإطلاق لغة، ولا يخفى أنه لا يقال: إنه تعالى أوجد المخلوق في الأزل حقيقة؛ لأنه يؤدي إلى قدم المخلوق، وهو باطل»[1].

هذا كلامُهم ـ وإن احتمل بعض مناقشات ـ فقد سقتُه على طوله؛ لِـما فيه من

---

(١) «المسايرة» مع «شرحها» لابن أبي شريف، ص٩١-٩٦.

فوائـدَ ومحاسنَ، فاجتـهدْ أن تفهمَه.

وقد أشرنا في موضعٍ آخرَ إلى أنّ ظاهر كلام الطحاوي فيه إشارةٌ قوية إلى ترجيح قول الأشاعرة من إرجاع الأفعال إلى القدرة، لا إلى صفة أخرى هي التكوين، وإن رجّح البابرتي وغيره أنها تدلُّ على ما يريدون، موافقين في ذلك ما قرّره غيرنا.

وبعد ذلك يبقى الخلاف في إطلاق اسم «الخالق» ـ ونحوه مثل «الرازق» ـ على الله تعالى قبل حدوث المخلوقات، فهل يجوز إطلاقُ ذلك على الله أم لا؟ وإن جاز فبأيّ نحو؟

فالماتريدية قالوا: إطلاق نحو ذلك على الله تعالى من باب الحقيقة؛ لأنه تعالى متصف بأصل هذه الصفة منذ الأزل.

والأشاعرة يقولون: إطلاق ذلك على الله تعالى قبل الخلق من باب المجاز، باعتبار ما سيكون، أو باعتبار قدرته على الخلق.

ولم يقل الأشاعرة: إن نفس الفعل هو القدرة على الخلق، بل كلامُهم في إطلاق الاسم؛ فإن عين الفعل عندهم هو: أمر اعتباريٌّ لا وجودَ له في نفسه، بل الموجودُ في الخارج ليس إلا الله تعالى والمخلوقات، وأما الفعلُ ـ بالمعنى المصدري ـ فهو: نسبة اعتبارية بين الخالق والمخلوق، يشتق لله تعالى منها اسم «الخالق»، وهذا الاعتبار ليس اختراعياً، بل انتزاعي؛ فهو ثبوتي، وليس تخيُّلياً محضاً حتى يقال: من أين جاز لكم اشتقاق الاسم منه؟

وبذلك يكتمل الكلامُ في إيضاح هذه المسألة بكلامٍ في غاية الاختصار، بما يناسب المقام.

العرش والكرسي

قال الطحاوي: (والعرش والكرسي حقٌّ، وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه. محيط بكل شيء وبما فوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه)

في نسخة الغنيمي وشجاع الدين التركستاني الحنفي والعلامة البابرتي: «**محيط بكل شيء وفوقه**»، وفي نسخة القاضي الشيباني: «وما فوقه»، وفي شرحنا سنوضح العبارتين ونبين ما يفهم من كل واحدة منهما، وكله بناءً على ربط كلام الطحاوي السابق باللاحق، فلا نبتر نصّاً عما قبله.

كلمة «حق»، أي: ثابت. قال: «مستغنٍ عن العرش وما دونه»، كون الله مستغنياً عن العرش مرّ الكلام عليه، وبيّنا أن الله مستغنٍ عن جميع المخلوقات؛ مهما كان العرش كبيراً أو صغيراً، ومهما كانت الصفات التي خلقها الله سبحانه للعرش؛ فإن الله مستغنٍ عن العرش وما دونه، وإن أكبر شيء في المخلوقات هو العرش، سواء أكان كبراً حجمياً أو كبراً في الصفة؛ فمن باب أولى أن يكون مستغنياً عما دونه.

والاستغناء: هو نفي الحاجة، والحاجة تعني: توقف كمال الذات على غير الذات، والله سبحانه مستغنٍ أي: غير محتاج، أي: إن كماله لا يتوقف على العرش، فهو متصف بصفاته الكاملة منذ الأزل قبل أن يخلق العرش، ومعنى أن العرش مخلوق: أنه لم يكن موجوداً ثم كان، وهذا ثبت بالكتاب والسنة.

سأحاول الآن أن أبين القواعد التي تلزَمنا للشروع في شرح هذه العبارة:

كون العرش مخلوقاً بيّنّاه سابقاً، وذكرنا أنّ كل ما سوى الله مخلوق، أي: لم يكن موجوداً، ثم وُجد، ودللنا على هذا بالكتاب والسنة.

إذن كون الله مستغنياً عن العرش، أي: إنه جل شأنه غير محتاج إلى العرش في

استكمال صفة له، أي: إذا قلنا: إن الله متصف بصفة، واتصافه بهذه الصفة يتوقف على وجود العرش، فهذا يستلزم أن يكون الله محتاجاً إلى العرش ليتصف بهذه الصفة، وهذا الأمر باطل؛ لأن العرش غير الله، وهو مخلوقٌ من مخلوقات الله وتوقُّف كمال لله سبحانه على مخلوقٍ من مخلوقاته أمر باطل، ومن يقُل بهذا يكفُرْ.

فالله سبحانه لا يتوقف كماله على مخلوق من المخلوقات، سواء كان العرش أو غيره، ولذلك قال الإمام الطحاوي بعد ذلك: «وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه»؛ دفعاً لـما قد يتوهمه بعض الناس من أن الله سبحانه محتاج إلى العرش، أو أنه بالعرش يكون في صفة لم يكن متصفاً بها قبل خلق العرش.

وقد صرّح الإمام الطحاوي قبل هذا لنقض هذا المفهوم، حيث قال: «ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق».

ومن الأدلة القوية على أن كل ما سوى الله سبحانه مخلوق ـ أي: لم يكن ثم كان ـ: ما جاء في الحديث حديث عمران بن حصين: «كان الله ولم يكن شيء غيره».

رواه الإمام البخاري ومسلم وكثير من أصحاب السنن، مروي بألفاظ مختلفة لكنها كلها متضافرةٌ في المعنى، لا يُناقض واحد منها الآخر.

كلها تدل على أن الله سبحانه كان في الأزل وحده، وتتمة الحديث: وكان عرشه على الماء. لو قلنا: إن العرش قديم يصبح قوله ﷺ: «كان الله ولم يكن شيء معه» باطلاً.

فالكون الأول إذن له معنى غير معنى الكون الثاني. الكون الأول يعني: وجود بلا ابتداء.. وجود بلا تغير، والكون الثاني وهو كون العرش هو كون بزمان؛ لأن «كان» هنا في قوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] ناقصة، وهي تدل على تغير وتحوّل كسائر الأفعال الناقصة. أما «كان» التامة فهي تدل على مجرد الوجود والثبات، وذلك في

قوله: «كان الله». وهذا ما نصّ عليه علماء أهل اللغة، وهذا موافق للعقول، أثبتت الأدلة العقلية أن كل ما سوى الله حادث.

دليل الحدوث يعتمد على دليل نفي التسلسل عند أكثر العلماء، وقد أثبت علماء التوحيد أنَّ التسلسل في الأزل مستحيلٌ بعِدّةِ أدلّةٍ منها دليل التطبيق، ودليل الأسَدّ والأخصر، وعندهم سبعةٌ، أو ثمانيةُ أدلة تدل على هذا.

مقصدنا: من هذا بيان أنّ كلَّ ما سوى الله حادث أي: لم يكن موجوداً ثم أصبح موجوداً.

هذه المقدمة، والآن نشرع في قراءة نصّ الإمام الطحاوي مرة أخرى ونحاول أن نفهم مراده منه.

يوجد كلام كثير جداً كنت أريد أن أقوله ولكن عدلت عن ذلك، وسنحاول أن نختصر الكلامَ في قواعدَ محدّدة، نحدِّدُ فيها طريقة فهم أهل السنة لهذا المحلّ، ونحدد فيها وجه الخلاف بيننا وبين غيرنا في هذا.

سنبدأ بتوضيح مختصر لِـما يقوله المجسّمة في هذه المسألة محاولين عدم التطويل:

أولاً: حاصل قولهم: إن الله سبحانه خلق العرش، وهذا العرشُ كرسيٌّ لله يقعد عليه (مكان له)، والله جالس على العرش، وهناك مكان آخر، يضع الله رجليه (قدميه) عليه.

هذا تصوّر المجسمة وبعض من ينتسب للسلف في هذا العصر.

تفصيل مقالتهم: يقولون: «والكرسيُّ: موضع القدمين»، وهو بالنسبة للعرش كحلَقة في فلاة[١].

---

(١) اعتمدوا في ذلك على فهمهم الخاطئ لآثار مروية عن بعض السلف، في أسانيدها ما فيها من كلام لا يخفى عليهم، وفي مدلولاتها ما لا يحل الاعتماد عليه للتصريح بما نلخصه عنهم.

ثانياً: يقولون: بما أن الله سبحانه وتعالى قاعدٌ على العرش، فلا بدّ أن يكون مماسّاً له، إذن ما دام مماسّاً للعرش والعرش محدود، فلا بد أن يكون الله محدوداً من تحت، والآن في هذا الموضع حصل عندهم خلاف: إذا كان الله من جهة التحت محدوداً، فما بالكم بالجهات الأخرى؟ بعضهم قال: ليس محدوداً، بل هو منتشر في الأبعاد، وهذا باطل مطلقاً.

وابن تيمية قال: بل هو محدودٌ من جميع الجهات، أي: له حجمٌ معين، ويطلق عليه القدر؛ أي له طول وعرض وارتفاع، وهذا باطل أيضاً.

هذا المذهب شيء يخجل الإنسان أن يقوله، نحن مضطرون أن نذكر هذا الكلام للتوضيح؛ لأنهم يصرحون بهذا الكلام في كتبهم، ويقولون هو قول أهل السنة والجماعة.

وابن تيمية بعد أن أثبت المماسّة بين الله تعالى والعرش والاستقرار، تكلم في الثِّقَل أيضاً، ثم يقولون بعد ذلك كله: إنهم لا يتكلمون في ذات الله تعالى، ولا يخوضون فيما لم يأت به نصٌّ من كتاب أو حديث صحيح[1]!

نقول لهم: كيف فهمتم أن الاستواء معناهُ الجلوس؟ هل ورد في اللغة أن الاستواء معناه الجلوس؟ هل ورد حديث ينصُّ فيه الرسول ﷺ على أن الله قاعدٌ على العرش؟ بما أنكم تعتقدون أن كون الله في جهة وجالساً على العرش من أهمّ العقائد عندكم، فهل هناك نصٌّ قوي ملائم في دلالته لهذه المنزلة التي تنزلون عقيدتكم هذه فيها، من الكتاب أو السنة أو اللغة أو العقل يدلُّ على ما تقولون؟

هذه مقدمة للشروع في المناقشة.

وقد بحثتُ في الأحاديث، أكثر من مئتي حديث عن العرش، هناك حوالي تسعُ

---

(١) اعتمد في ذلك أيضاً على آثار وروايات لا تفي لإقامة عقيدته المذكورة سنداً ولا متناً.

أو عشرُ روايات ورد فيها ـ بالنصّ ـ أن الله سبحانه قاعد أو جالس على العرش، نظرت في السند فوجدت أن في كل سند واحِدٌ وضّاع، أو واحد كذّاب؛ أي: إنّها كلّها أحاديث موضوعة أو ضعيفة ضعفاً بالغاً لا يليق بواحد يحترم المنهج العلمي أن يعتمد عليها.

والقول بأن الكرسي موضع القدمين، أيضاً فيه أحاديث موضوعة، والرواية التي عن ابن عباس ضعيفة، ويوجد رواية صحيحةٌ عن ابن عباس تبين رأيه في الكرسي سنذكرها فيما بعد.

وكل الأحاديث التي ورد فيها أن الله سبحانه يمسّ المخلوقات: آدم، الطين.. كلُّها موضوعة أو ضعيفة لا يعوَّل عليها، وهي أساس عقيدتهم التي يعتمدون عليها.

الآن سننظر ما هو العرش؟ هل هو كرسيٌّ خلقه الله محلًّا لذاته؟ أم هو شيءٌ آخر؟

مدلول العرش:

سنتكلم على العرش ـ باختصار ـ من عدة جهات[1]، بعد استحضار القواعد الأولى التي ذكرناها، وهي أن الله لا يفتقر إلى غيره.

لو تكلّمنا الآن على العرش من حيث القدم والحدوث:

١ـ هل العرش قديم أم حادث؟

هو حادث، أي: كان ولم يكن قبل كونه.

لـما كان الله وحدَه ولم يكن هناك عرش، هل كان الله سبحانه كاملاً؟ نعم.

هل استفاد الله بعد أن خلق العرش كمالاً لذاته؟ لا.

هل اكتسب صفةً بعد أن خلق العرش؟ لا.

---

(١) وسننقل في نهاية هذا المبحث كلاماً مفيداً للإمام الرازي عن العرش.

هل كان هناك شيء مع الله قبل أن يخلق العرش؟ لا، وذلك بنصّ الحديث.

هل الله في تلك الحال في جهة؟ لا، ولا يُتصوّر ذلك.

هم يقولون: الله ـ سبحانه ـ خلق العرش وصار في جهة منه، ومعنى الجهة: أن هناك شيئاً يقابل شيئاً، أي: بينهما حدّ معين.

إذا كان الله ـ سبحانه ـ في السابق لم يكن في جهة، فمعنى ذلك: أنه لم يكن له حدّ، وليس معنى ذلك أنه منتشر في الأبعاد؛ لأنه ليس له بُعد، لأن البعد عبارةٌ تؤول إلى المكان والحيز، بل معناه: أن الله سبحانه موجود بلا زمان ولا مكان.

المكان عبارة عن تصور بشري منتزع من أمور مخلوقة... تصور جسماني، ومثل هذا التصور لا يجوز أن ننسبه إلى الله سبحانه، بل الذي يقوله أهل السنة ـ وهو الذي قامت عليه الأدلة العقلية ـ: إن الله لا يمكن أن نعلم عنه إلا إثبات وجوده وإثبات وجود صفاته، أما حقيقة ذاته وصفاته فلا يمكن الطمع في الوصول إليه لا في الدنيا ولا في الآخرة.

٢ـ العرش محدود وله نهايات وأطراف:

هؤلاء المجسّمة يقولون: الله استوى على العرش، ومعنى الاستواء ـ عندهم ـ إما الصعود، فنقول لهم: فأين كان إذن؟ هل كان تحت العرش ثم صعد إليه؟

قالوا: أو الاستواء: هو الارتفاع على العرش، أو الاعتلاء عليه.

يترتب على هذا بناء على قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] و«ثم» تفيد الترتيب، أنه قبل الخلق لم يكن هناك استواء، والاستواءُ كان بعد الخلق، أي: لم يكن مرتفعاً على العرش، ثم صار مرتفعاً عليه؟؟ وهذا قولٌ لا يجوز صدوره من عاقل، خاصةً ممن يدعي أن مطلَق الارتفاع كمال.

ابنُ تيمية ذكر أربعة معانٍ للاستواء، ونصّ عليها ابن القيم في «نونيته»: الصعود، الارتفاع، العلو، الاستقرار.

يريدون بذلك العلو والصعود والارتفاع والاستقرار الحسية المكانية، لا يؤلونها بمعانٍ لائقة بكون الله تعالى منزهاً عن المكان والجسمية والحدود والنهايات، لأنهم يثبتون ذلك كله، بل يعتبرون تميز الله تعالى عن مخلوقاته بحده وقدره أعظم من تميزه عنهم بوصفه.

فهذا العلو والارتفاع، إما أن يكون مطلق العلو والارتفاع، أو ارتفاع وعلو خاصّ مقيد بالعرش، فإن كان الأول فهو ثابت لله تعالى قبل العرش لأن العلو لله تعالى ثابت له أزلاً وأبداً، لا أعني العلو المكان بل العلو المطلق عن الجهة والتحيز اللائق بالله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] دائماً لا بعد خلق العرش فقط، ولا معنى لأن يترتب إثباته له بعد خلق العرش، وإن كان الثاني هو المراد، أي الارتفاع الخاص والعلو الخاص، المقيد بوجود العرش، فنقول لهم: هذا العلو المحدود بالعرش، إن كان كمالاً لله تعالى، فهو كمال مشروط وجود بوجود بعض مخلوقات الله تعالى، وهذا قول بافتقار الله في بعض كمالاته على بعض مخلوقاته! وهو قول مرذول. وإن لم يَكُ كمالاً، فلِمَ تُصِرُّون على أن نفيه عن الله تعالى تحريف وإنقاص ويستلزم أن الله تعالى عدَمٌ؟ ونحو ذلك من الإلزامات الباطلة التي تلزمون بها مخالفيكم.

ومن الظاهر أن هؤلاء يقولون إن هذا العلو المنسوب للعرش هو علو خاص وارتفاع خاص حدث لله تعالى بعد أن خلق العرش، وأن هذا العلو كمال حادث لله تعالى.

فيتبين لنا أن مذهبهم يلزمه بوضوح توقُّفَ بعضِ كمالات الله تعالى على مخلوقات الله، وهو أمر باطل لا ينبغي أن يقول به مسلم يعي ما يقول.

لاحظوا الآية ماذا تقول: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الأعراف: ٥٤]: السماوات والأرض مخلوقة بعد العرش، إذن أثناء الخلق كان العرش موجوداً. كلمة ﴿ثُمَّ﴾ في ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ تفيد الترتيب، هم يقولون: إن الاستواء بمعنى الارتفاع والصعود والعلو والاستقرار.

ألا يفيد هذا ـ على مذهبهم ـ أن الله حين خلق السماوات والأرض كان تحت العرش؟ أي: قبل الاستواء لم يكن على العرش؟ أرأيتم كيف ينتج عندنا أن هذا المذهب باطل وفاسد.

وما دام العرش محدوداً له نهايات وأطراف، وهم يقولون: إن الله تعالى له نهاياتٌ وحدود أيضاً، فيمكننا أن نسألهم الآن: هل هناك نسبة في العِظَم والحيِّز بين الله تعالى عندكم وبين العرش؟ من الضروري أن يقولوا بنسبة، ومن المتوقع أن يقولوا: إن الله تعالى أعظم ـ في تصوُّرهم ـ من العرش في الحدّ والمكان والحجم، فلو سألناهم: هذا الفرق من الحجم والحيز الذي تُسمّونه في أحيان كثيرة بالقدْر؛ خلطاً بين القدر بمعنى المكانة، والقدر بمعنى الحجم، فنسألكم: هذا الفرق من القدر، هل يمكن أن يزيده الله تعالى في حجم العرش؟ أي: هل يمكن أن يكون الله قادراً على زيادة حجم العرش بحيث تختفي النسبة في قدره وحجمه بينه وبين الله؟ إن قالوا: لا، أقروا بتعجيز الله تعالى، وإن قالوا: نعم، فيلزمهم القول بأن الله تعالى قادر أيضاً على زيادة حجم العرش أكثرَ من ذلك، بحيث يصير العرش أعظم من الله، وهذا تصريح بالإلحاد إن التزَموه، وينبغي أن يقولوا بإمكانه في نفسه وفي قدرة الله تعالى بناء على تصورهم الفاسد، وإلا لزمهم المماحكةُ اللفظية التي يلجؤون إليها في هذه الأحوال، كأن يقولوا: إن الله تعالى قادر، ولكنه لا يفعل، ومن الواضح: أن هذا الجواب البارد لا يُنجيهم عن المفاسد التي تلزَم مذهبهم الفاسد، فإن مجرّد الإمكان كافٍ في التشنيع عليهم.

العرش في القرآن:

سنورد بعض الآيات وألفت أنظاركم إلى مواضع الاستشهاد فيها، والترتيبُ في هذه الآيات بحسب ورودها في القرآن:

* قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [٥٤].

لم يقل الله: استوى على العرش جالساً ولا قاعداً ولا مستقراً، ولكن قال: يغشي الليل النهار... أي: استواء الله اقترن وارتبط بإغشاء الله الليلَ النهارَ، وهذا الارتباط يُبْحَث في كنهه وحقيقته.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ هذا مما يلزم عن الاستواء كذلك، وليس مما يلزم عن الجلوس والقعود كما يتوهم المجسّمة. أي إن الله تعالى خلق الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، أي مدبراً لهنّ كيف شاء، فهو على نسق أول الآية، إن الله تعالى خلق السماوات والأرض مدبراً لهن، وكذلك خلق الشمس والقمر والنجوم مسخرات مدبَّرات بأمره. فالعالم كله بين الخلق والأمر.

ما معنى الاستواء هنا؟ كيف استوى على العرش؟ يغشي الليل النهار.

هدفنا فهم العلاقة بين الاستواء والإغشاء.

لفتة لغوية: كل القواميس تدل على أن الاستواء هو: تمام الشيء واعتداله. ليس هناك أي قاموس يدل على أن الاستواء ـ في حد ذاته بلا تعدية بحرف ـ بمعنى الصعود، وأما ما قاله بعضهم من أن الاستواء بمعنى الصعود، فهذا يكون مع انضمام حرف للفعل، فالمجموع يفيد معنى الصعود.

ألا تلاحظون شيئاً مقدّراً؟ ما هو الذي استوى على العرش؟ التقدير: يجب أن يكون من جنس القيد الذي قُيّد به الاستواء نفسه.

نقول: استوى على العرش ﴿يُغْشِى﴾ فعل مضارع، والفعل المضارع جملة، والجملة في حكم النكرة، والجمل بعد النكرات صفات. ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ جملة. و﴿يُغْشِى﴾ جملة، وهي مفسِّرة وشارحة للجملة التي سبقتها.

ثم قال: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ إذن: الاستواء له علاقة بالتدبير والتسخير.

ولو قلنا: ﴿يُغْشِى﴾ في محل حالٍ؛ حين نسأل: كيف استوى الله على العرش؟ نقول: استوى يغشي... إلخ.

لا يوجد دليلٌ في الآية على أن الاستواء معناه الجلوس أو الصعود، بل الاستواء معناه: تمام التدبير، والتدبير ـ هنا ـ أُريد به الإغشاء وغيره.

وستلاحظون أن كل موضع في القرآن ذكر فيه العرش أُريد منه الإشارة إلى تدبير المخلوقات؛ قال الله في نهاية هذه الآية: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾: الخلق الذي ذكره في أول الآية، والأمر الذي ذكره في نهاية الآية، ولم يذكر الجلوس، بل قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ تقرير وتلخيص ما ذكر في الآية، أعني الخلق المذكور أولاً، والأمر الذي يفيد الحكم والتدبير المذكور ثانياً.

ثم يقول: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، والرب: معناه المدبّر، وكل الآية تتحدث عن التدبير، ولا يوجد موضع في الآية يدل على الجلوس.

الاستواء معناه: تمام التدبير، وهذا يكون بعد تمام الخلق، ولكن هل يدبّر الله شيئاً ليس موجوداً؟ مستحيل! تدبير الله للمخلوقات كمالٌ للمخلوقات المدبَّرة، وليس كمالاً لله لم يكن قد حازه.

إذا قال قائل: ألم يكن قبل ذلك تامّ التدبير؟ نقول له: قبل تمام الخلق لم يكن هناك تمام تدبير بالفعل، أي: لم يكن تعلُّقٌ تنجيزي للقدرة الإلهية، بل الثابت التعلق الصلوحي فقط؛ لأنه لم يكن هناك شيء يقع عليه التدبير بعدُ، فكلما خلق الله شيئاً دبّره، ولما تمّ خلقه للكائنات على ما شاء تمّ تدبيره لها؛ لاستحالة تدبير ما لم يُخلق بعد؛ فالعدم لا يُدبَّر.

والتدبير صفة فعل، وصفات الأفعال هي كمالاتٌ للمفعولات ليست كمالاً للفاعل، إلا إذا كان الواحد متصرفاً بنفسه كما يقول ابن تيمية.

وبذلك تنفك عنها جميع الاعتراضات والإلزامات التي يلزموننا بها، ونفهم الآية على ما تقتضيه قواعد اللغة ونظم الآية.

* قال تعالى في سورة التوبة: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [١٢٩]، كلمة ﴿ٱلْعَظِيمِ﴾ صفة للعرش، وإذا كان الله ربّاً لشيء عظيم ألا يكون أعظم منه؟!

وجاء في نص الحديث الذي كان يدعو به النبي ﷺ في الكرب والشدة: «توكلت على الله الذي لا إله إلا هو ربُّ العرشِ العظيمِ وربُّ العرشِ الكريمِ»(١).

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الكرب، (٦٣٤٥- ٦٣٤٦). وكتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤٢٦). باب قول الله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقوله جل ذكره: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] وقال أبو جمرة، عن ابن عباس، بلغ أبا ذر مبعث النبي ﷺ، فقال لأخيه: اعلم لي علم هذا الرجل، الذي يزعم أنه يأتيه الخبر من السماء وقال مجاهد: «العمل الصالح يرفع الكلم الطيب» يقال: ﴿ذِى ٱلْمَعَارِجِ﴾ [المعارج: ٣]: «الملائكة تعرج إلى الله»، (٧٤٣١). ومسلم في «صحيحه»، كتاب ذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب دعاء الكرب، (٢٧٣٠).

وعلق الإمام ابن حجر العسقلاني على هذه الروايات بأن جمهور الرواة للأحاديث نقلوا «الكريمِ» و«العظيمِ» بالكسر على أنها صفة للعرش، وبعض الرواة نقلوها بالرفع؛ لأنهم استقبحوا أن يتصف بالعظمة العرشُ، فقالوا: الأصل أن يكون الله هو العظيم والكريم.

لكن ابن حجر ردّ هذا بأن جماهير الرواة نقلوها بالكسر، وهو المطابق للقرآن، ولا ضرر بأن يتصف العرش بالعظمة[1].

«توكلت»: في الآية ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾، التوكل: إشارة إلى التدبير، أنت تتوكل على المدبر، أشار بقوله: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ كأنه يشير إلى أن من يكون مدبراً للعرش يكون مدبراً لباقي المخلوقات؛ لأنه أعظم المخلوقات، ولأمر آخر سنذكره بعد قليل.

«رب» لها مدخلية.. وهي مناسِبةٌ للمعنى الذي فهمناه من الآية السابقة، وهو أن الاستواء: تمام التدبير.

* قال تعالى في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [٣].

﴿الْأَمْرَ﴾ هنا عامة، أي: يدبر أمر كل شيء باستوائه على العرش، ولم يقل: بجلوسه على العرش.

قال: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ﴾، والشفاعة: طلب نوع من التدبير من بعد إذن مَن هو مدبرٌ للعرش، وليس من الجالس على العرش.

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٨).

وقبول الشفاعة نوع من التدبير؛ لأنها طلب ودعاء للمغفرة أو إعلاء الدرجات، ولا يصح أن تطلب الشفاعة ممن هو ليس بمدبّر للمخلوقات، والمدبر للمخلوقات هو المدبر للعرش، وهو المستوي على العرش بتدبيره.

﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾.

الربّ هو المدبر؛ لأنه يدبركم ويدير شؤونكم يجب عليكم عبادته، فالتدبير علة لوجوب العبادة. ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾: أي: ألا تعقلون ما نقوله لكم.

* قال تعالى في سورة الرعد: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ﴾ [٢].

قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَا﴾، أي: بغير عمد؛ كما ترونها، أو: ترونها بغير عمد، وبناء على هذا فلا يلزم انتفاء العمد.

﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ﴾ ورد ذكر العرش، وورد فيه التدبير.

* في سورة الإسراء: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا * سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّٗا كَبِيرٗا﴾ [٤٢-٤٣].

ما فائدة ابتغائهم إلى ذي العرش سبيلاً؟ هم يريدون أن يحلوا محلّه في التدبير لا في الجلوس؛ لأن مدبّر العرش هو الإله الحق، هو الذي يدبر الخلائق كلها.

﴿ذِي ٱلۡعَرۡشِ﴾: صاحبِ العرش، أي: مدبّر العرش وما دونه، مالك العرش، وليس الجالس على العرش.

* وفي سورة طه: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى * ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ * لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ * وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى * ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [١-٨]. ﴿لَهُۥ﴾ فيها معنى الملك والتدبير، والملك والتدبير إنما ثبت لصاحب العرش، وهو الرحمن، والرحمة هي فعل، فالله تعالى استوى على العرش بتدبيره ورحمته، لا بذاته؛ كما يقول القائلون.

فتصير هذه الآية مساوية لقوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ... يُدَبِّرُ...﴾، وقوله: ﴿...ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ...﴾... إلخ، هنا استوى الرحمن، أي: الله تعالى من جهة كونه رحماناً، والرحمة فيها إنعام وتدبير كما هو واضح، وقد ورد في الآيات قبلُ: ﴿يُدَبِّرُ﴾ و﴿يُغْشِى﴾ و﴿يَعْلَمُ﴾، فكلها إذن من نفس الجنس، وليس فيها شيء يشير إلى القعود والجلوس؛ كما يدعي هؤلاء المجسمة.

* في سورة الأنبياء: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓا۟ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ * أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [٢١-٢٤].

الفساد فيه زوال التدبير، وتعدُّد الآلهة يؤدي إلى زوال التدبير واختلال الأمر.

وأنت ترى أن الله تعالى ينزّه نفسه، من حيث إنه رب العرش، أي: مدبر العرش، وليس الجالس على العرش.

* في سورة المؤمنون: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ

لِلَّهِۚ قُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ * بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ * مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ سُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [٨٤-٩١].

لاحظ كيف قال: ﴿مَن رَّبُّ ...﴾، أي: مَن مُدَبِّرُ..؟ فليست العلاقة إذن بين الله والعرش علاقةَ جلوس، بل علاقة تدبير، الله سبحانه وتعالى مدبِّر للعرش، من حيث ما هو مدبر للعرش فهو مدبر لسائر المخلوقات.

﴿ قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾: تنصيصٌ وتأكيد على نفس المعنى، أي: هو المالك لكل شيء.

﴿وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيۡهِ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ ﴾ أي: بعد هذا الكلام لماذا تخالفون إن كنتم مقتنعين به؟ كيف تعبدون غير الله؟

ولم يكن محل الكلام أنه سبحانه جالسٌ، بل هو ربّ العرش العظيم، ويترتّب على كونه ربّ العرش العظيم: أنه مدبر للعرش، وليس جالساً.

ولا يوجد نص في القرآن يدل على أنه جالس على العرش، بل العلاقة بين الله والعرش هي التدبير وليس الجلوس.

* في سورة المؤمنون ﴿ أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ * فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ * وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾ [١١٥-١١٧].

لاحظ أنه ذكر لفظ ﴿رَبُّ﴾ ولم يقل: جالس، بل استلزم عليه وجوب الطاعة له

وانحصار التدبير به جل شأنه، وانعدام الآلهة غيره، فمن يدعو مع الله تعالى إلهاً آخر فلا برهان له عليه.

و﴿ٱلۡكَرِيمِ﴾ هو الذي يصدر عنه الفضل والنعمة بدون مقابل ولا سبق وجوب، وهذه صفة للعرش، والله هو رب العرش، فالأولى بالكرم هو الله، ولكن إذا كان العرش مربوباً لله ومدبَّراً لله، أفلا يكون الله كريماً؟

* وفي سورة الفرقان ﴿وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱلۡحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِهِۦۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا * ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾ [٥٨-٥٩].

نسب الاستواء هنا إلى الله تعالى من حيث كونه رحماناً، والرحمة ـ كما علمنا ـ: هي صفة لله تعالى من حيث كونه فاعلاً، متفضلاً على عباده بالنِّعم والرزق.

والآية التي قبلها تناسب المعنى الذي نقول به، وهو كون الله تعالى خبيراً بذنوب عباده، وعالِماً بما يفعلون، ثم يطلب الله تعالى من الناس أن يتوكلوا على الله تعالى، فإنه هو الذي خلق السماوات السبع، واستوى على العرش، أي: تمّ له تدبيره بعد خلقه السماوات والأرض، ولم يذكر الله تعالى أنه جالسٌ على العرش؛ كما يدّعي المجسمة والمشبهة، بل نسبةُ العرش إليه نسبةُ تدبيرٍ، لا جلوسٍ.

* وفي سورة النمل ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ * وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمۡ لَا يَهۡتَدُونَ * أَلَّا يَسۡجُدُواْۤ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُخۡرِجُ ٱلۡخَبۡءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُخۡفُونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ * ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [٢٣-٢٦].

وفي هذه الآيات أمر الله تعالى الناس أن يسجدوا له؛ لأنه هو رب العرش العظيم،

ولذلك سبق ذكرُ ذلك التنبيه إلى أن الله تعالى عالِـمٌ بما هو كامن في السماوات والأرض، وهو العالم بما يُسرُّ الناس في أنفسهم وما يعلنون، ومن هذا الباب ـ أي: باب التدبير ـ فهو يصف نفسه بأنه رب العرش العظيم، أي: مدبره لا الجالس عليه.

* وفي سورة السجدة ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [٤].

وهذه الآية مرَّ ذكرُ آية أخرى شبيهة بمعناها، فهي تربط خلق الله تعالى للسموات والأرض وتدبيرَه لهما، بكونه على العرش، فكونُه على العرش إذن هو كونُ تدبير لا كون جلوس، وقعود؛ كما يتوهم المجسمة، ولذلك فهو ـ من حيث هو مستوٍ على العرش ـ يأمر الناس بأن لا يتخذوا شفيعاً ولا ولياً إلا هو.

* وفي سورة غافر: ﴿ وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّهُمْ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۞ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [٦-٧].

هنا يذكر الملائكةَ الذين يحملون العرش، فهؤلاء يستغفرون للذين آمنوا والذين تابوا، ولاحظ أنهم ـ لأنهم حملة للعرش ـ يستغفرون من الله تعالى للذين آمنوا، فهي إذن إشارة إلى أن صاحبَ العرش هو المدبر للأمور، وليس هو الجالس عليه.

* وفي سورة غافر أيضاً ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَـٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [١٥].

﴿ذُو ٱلْعَرْشِ﴾، أي: صاحب العرش، أي: من يملك العرش وما يستلزمه وما يحتوي عليه، فـ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَـٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ يأمر وينهى، ويُنذر الناس قبل

بعثهم، فإذن ذو العرش هو المدبّر، وليس الجالس عليه، فنسبة العرش إليه نسبةُ التدبير والتصرف، لا الجلوسِ والقعود.

* وفي سورة الزخرف ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ * سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [٨١-٨٢].

وفي هذه الآية وصف الله تعالى بأنه ربُّ العرش، والربُّ: هو المدبر، والمتصرف، والمالك، كما أنه ربُّ العالمين، وليس فيها إشارة إلى أنه جالسٌ على العرش، فنسبةُ العرش إلى الله تعالى كنسبة السماوات والأرض إليه عزّ اسمه، وهذه النسبة هي المربوبية من جانب السماوات والأرض، والربوبية والتدبير الثابتين لله تعالى.

* وفي سورة الحديد ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [١-٥].

في هذه الآية تـمت نسبة الاستواء على العرش، وتقييدُ هذا الاستواء بالعلم، فقال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ ...﴾ ولم يقل: استوى على العرض يجلس أو قاعداً، بل الاستواءُ حالته العلمُ والتدبير، ولاحظ أن القيود التي تأتي بعد الاستواء، إما هي التدبيرُ أو من جزئيات التدبير؛ كالإغشاء، أو من شروط التدبير؛ كالعلم، فالأمر كلُّه يدور على التدبير لا على الجلوس، ولم نجد قرينة واحدة تصرف أذهاننا عن التدبير إلى القعود؛ كما يقول المجسمة، فضلاً عن أن نفس كلمة «الاستواء» لا تعني الجلوس؛ كما يزعم هؤلاء المشبهة.

* وفي سورة التكوير ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [١٩-٢٠].

وفي هذه الآيات يصف الله تعالى سيدنا جبريل بأنه رسول كريم، وأنه ذو قوة، وأن منزلته مكينة عالية عند ﴿ذِى ٱلْعَرْشِ﴾، أي: صاحب العرش، ومالك العرش، ولا إشارة فيها إلى الجلوس بل الدلالة واضحةٌ على التدبير، فمجرد الإضافة تعني نوع اختصاص له منشأ، ولا يليق أن يكون المنشأ الجلوس، كما يقترح المجسمة، بل التدبير والحكم والملك كما هو ظاهر القرآن، ويزداد ذلك ظهوراً بالاستعانة بما سبق من الآيات.

* وفي سورة البروج ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ * ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ * فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [١٢-١٦].

والمجيد هنا صفة لله: أي المستحق لكمال صفات العلو.

وليتأمل القارئ العاقل في هذه الآية، التي ربطت بصراحةٍ بين كون الله تعالى ذا العرش وصاحبَه ومالكه، وبين كونه فعالاً لِـما يريد، ولم تربط مطلقاً ـ بل لم تشر مطلقاً ـ إلى الجلوس والقعود؛ كما يتوهم ابن تيمية وأصحابه.

وإن مقدّمات هذه الآية كلها تدلُّ على التدبير كالبطش والإبداء والإعادة والمغفرة، وخاتمتها تدل على الفعل، بل غاية الفعالية، وهي الفعَّال.

فبطل ـ إذن ـ ما يتوهمه المجسمة من كون العرش بالنسبة لله تعالى كالكرسي بالنسبة للملك، أو كالسرير، وثبت أن نسبة العرش إلى الله تعالى هي نسبةُ التدبير، كنسبة العالم وسائر المخلوقات إليه جل شأنه.

فكل الآيات ـ على الإطلاق ـ التي فيها ذكر العرش فيها ذكر التدبير، بل إننا نستطيع إدراك وجود علاقةٍ بين العرش وبين التدبير، فصاحب العرش هو المدبّر.

العرش في السنة المشرَّفة:

سنورد نبذة عن ذكر العرش في السنة المُشَرَّفة، وذلك مما ورد في صفاته.

ورد في السنة أن العرش له حول أي أطراف وأنه محدود منها: وأن الملائكة حوله، وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡۖ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّ وَقِيلَ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الزمر: ٧٥]، أي من كل جانب منه.

قال الإمام النـووي: «قوله عـز وجل: ﴿حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ﴾ أي محدقيـن محيطين به مطيفين بجوانبه[(١)]».

روى ابن ماجه عن النُّعْمَانِ بن بَشِيرٍ قال: قال رسول الله ﷺ: إنَّ مِمَّا تَذْكُرُونَ من جَلَالِ الله التَّسْبِيحَ والتَّهْلِيلَ والتَّحْمِيدَ يَنْعَطِفْنَ حَوْلَ الْعَرْشِ لَهُنَّ دَوِيٌّ كدَوِيِّ النَّحْلِ تُذَكِّرُ بصَاحِبِهَا أَمَا يُحِبُّ أحدكم أنْ يَكُونَ له أو لا يَزَالَ له من يُذَكِّرُ بِهِ[(٢)].

وروى الطبراني عن أبي أَيُّوبَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قال: المتَحَابُّونَ في الله على كَرَاسِيَّ من يَاقُوتٍ حَوْلَ الْعَرْشِ[(٣)]، إذن العرش محدودٌ من محيطه وجوانبه، وقد حضّ رسول الله ﷺ المؤمنين أن يسألوا الله الفردوسَ، والفردوس أعلى ما في الجنة، ومنه تنبع أنهار الجنة، وفوق الفردوس يأتي العرش[(٤)]، إذن العرش محدود من جهة التحت.

---

(١) «شرح الأربعين النووية»، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، ص٣٢.

(٢) أخرجه في «سننه»، كتاب الأدب، باب فضل التسبيح.

(٣) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، (٣٩٧٣)، (٤: ١٥٠).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الجهاد والسير، =

فتبين أن العرش محدود من الجوانب، ومن التحت، وفوقه الكتاب الذي كتب الله فيه على نفسه الرحمة (اللوح المحفوظ)[١]، جزء من هذا الكتاب، هو خواتيم البقرة أُخذت من كنز من تحت العرش[٢]، وعندما تكون الصعقة يقول الرسول ﷺ: «أقوم فأنظر، فإذا بأخي موسى آخذ بقائمة من قوائم العرش»[٣].

إذن العرش محدود من جميع الجهات.

= باب درجات المجاهدين في سبيل الله، يقال: هذه سبيلي وهذا سبيلي، (٢٧٩٠). وكتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، (٧٤٢٣). ولفظه: «من آمن بالله وبرسوله، وأقام الصلاة، وصام رمضان كان حقاً على الله أن يدخله الجنة، جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نبشر الناس؟ قال: «إن في الجنة مئة درجة، أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله، فاسألوه الفردوس، فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة ـ أراه ـ فوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [لقمان: ٢٧]، (٣١٩٤)، بلفظ: «لما قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي»، ومسلم في «صحيحه» كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، (١٤).

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده» من حديث أبي ذرّ رضي الله عنه (٢١٣٤٤)، بلفظ: «أعطيت خواتيم سورة البقرة من بيت كنز من تحت العرش، لم يعطهن نبي قبلي».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، (٢٤١٢). وكتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، (٤٦٣٨).

وفي حديث الشفاعة الثابت عندما يذهب الناس إلى سيدنا آدم ثم إبراهيم ثم موسى... إلى أن يصلوا سيدنا محمداً، قال: «فأذهب فأسجد تحت العرش، فيفتح عليّ بمحامد»[(١)].

إذن العرش موجود في مكان وله حيز معيّن، وله حدود من جميع الجهات.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «قوله «باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾» كذا ذكر قطعتين من آيتين، وتلطّف في ذكر الثانية عقب الأولى لردّ من توهَّم من قوله في الحديث: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء: أن العرش لم يزل مع الله تعالى، وهو مذهب باطل**، وكذا من زعم من الفلاسفة أن العرش هو الخالقُ الصانع.

وربما تمسك بعضهم ـ وهو أبو إسحاق الهروي ـ بما أخرجه من طريق سفيان الثوري: حدثنا أبو هشام ـ هو الرُّماني بالراء والتشديد ـ: عن مجاهد: عن ابن عباس قال: إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئاً، فأول ما خلق الله القلم.

وهذه الأولية محمولة على خلق السماوات والأرض وما فيهما؛ فقد أخرج عبد الرزاق في «تفسيره» عن معمر: عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ قال: هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء، وعرشه من ياقوتة حمراء.

فأردف المصنف بقوله: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ إشارةً إلى أن العرش مربوبٌ، وكلُّ مربوب مخلوق، وختم الباب بالحديث الذي فيه: «فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش»؛ فإن في إثبات القوائم للعرش دلالةٌ على أنه جسمٌ مركّب له أبعاضٌ وأجزاءٌ، والجسم المؤلف محدث مخلوق.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: ١] إلى آخر السورة، (٣٣٤٠، و٣١٦٢). دون لفظ: «فيفتح علي بمحامد».

وقال البيهقي في «الأسماء والصفات»: اتفقت أقاويل هذا التفسير على أن العرش هو السرير، وأنه جسمٌ خلقه الله، وأمر ملائكته بحمله، وتعبّدهم بتعظيمه، والطوافِ به؛ كما خلق في الأرض بيتاً وأمر بني آدم بالطواف به، واستقباله في الصلاة.

وفي الآيات ـ أي: التي ذكرها ـ والأحاديث والآثار دلالةٌ على صحة ما ذهبوا إليه». اهـ[1].

قلنا من قبل: إن العرش له بدايةٌ في الزمان، فهو مخلوق، ويوجد في الأحاديث أن الدعاء يصعد إلى السماء حتى يصل إلى محلٍّ تحت العرش[2]، إذن مستقرُّ الدعاء تحت العرش.

والقرآن محله في اللوح المحفوظ، والملائكة عندما يسمعون أوامرَ الله، وأول مَن يسمع هم الملائكة الأقربُ إلى العرش.

ووردت أحاديث بأن القاتل يذهب مع المقتول حاملاً رأسه بين يديه حتى يقترب من العرش ويقول: هذا قتلني؛ فتكون المحاكمة عند العرش[3].

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، كتاب الدعاء، باب ما يدعو به الرجل ويقول إذا فرغ من وضوئه، (٣٠٥١٣). وعبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب الطهارة، باب وضوء المقطوع، (٧٣٠). والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب عمل اليوم والليلة، باب ما يقول إذا فرغ من وضوئه، (٩٨٣١). ولفظه: «من توضأ ففرغ من وضوئه ثم قال: سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك، طبع الله عليها بطابع، ثم رفعت تحت العرش فلم تكسر إلى يوم القيامة».

(٣) أخرجه الترمذي في «سننه» من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب تفسير القرآن، سورة النساء، (٣٠٢٩). وقال: هذا حديث حسن غريب وقد روى بعضهم هذا الحديث عن عمرو ابن دينار عن ابن عباس نحوه ولم يرفعه. ولفظه: جيء المقتول بالقاتل يوم القيامة ناصيته ورأسه بيده وأوداجه تشخب دماً يقول يا رب هذا قتلني حتى يدنيه من العرش.

تجليات النعم، ومحلُّ تجليات الإرادة والقدرة الإلـهية، هي العرش؛ فالتدبيـر للمخلوقات كلِّها يبدأ من العرش، فالعرش أعظم المخلوقات، ويظهر أن ثمَّة ارتباطاً بين تدبير العرش وتدبير سائر المخلوقات، فاستواء الله سبحانه على عرشه معناه: تمام تدبيره للعرش، الذي معه يتمُّ تمام التدبير لسائر المخلوقات.

وبهذا تنفك كل الإشكالات التي قد ترِد على بعض الأذهان التي تسأل: ما فائدة ذكر ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾؛ والجواب الواضح بعد ذلك كله: لأنَّ العرش هو محلُّ تجلّيات الأوامر والإرادات والتدبيرات الإلهية.

لاحظوا كيف أن الرسول ﷺ في الإسراء والمعراج ظلّ يصعد مع جبريل إلى حدّ معين، ثم قال: إنه لا يسمح له أن يصعد أكثر من هذا[1]، وقد اختلف العلماءُ في أنّ جبريل هل وصل إلى العرش، أو إلى محل آخر؟[2].

على كلٍّ؛ الأحوال والأوامر التشريعية صدرت إلى الرسول ﷺ من عند العرش، وهي الأمرُ بالصلاة، وغير ذلك.

ويوجد أمورٌ كثيرة أخرى تؤكّد ما نشير إليه، ولكن نقتصر على هذا؛ للفت الأنظار إلى أن العرش ورد ذكرُه في الآيات والأحاديث، وورد فيهما من البيان ما ينصرف به ذهنُ القارئ عن أن العرش إنما هو ليجلس عليه الربّ، بل ورد ذكر العرش؛ لمناسبته لتدبير الخلق.

---

(١) أخرج حديث الإسراء والمعراج مطولًا، البخاري في «صحيحه» من حديث أنس رضي الله عنه، كتاب التوحيد، باب قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، (٧٥١٧، و٧٠٧٩). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السماوات، وفرض الصلوات، (١٦٢).

(٢) «السراج المنير في الإعانة» (٢: ٢٧٨)، و«التحرير والتنوير» (٢٣: ١٩١).

ذكر كلام الإمام الرازي في تفسير الاستواء:

سأورد هنا أغلب ما ذكره الإمام الرازي في أثناء تفسيره لهذا الموضع المهم في علم الوحيد، ليستفيد منه طالب العلم، ويقرب على الباحث بلوغه، وهو في غاية التناسب أن يوضع هنا، وليس هذا من باب التطويل بلا فائدة، بل للحرص على جلب الفوائد، واقتناص الغنائم وجمعها في محل واحد.

بين الإمام الرازي الأدلة العقلية الكافية على أن الاستواء يستحيل أن يكون ثابتاً لله تعالى على النحو الثابت للأجسام، أو بحد وجهة وتحيز كما يقول به المجسمة المشبهة، فلينظرها من يهتم بهذا النوع من الأدلة، وذكر بعد ذلك أدلة سمعية، وسنوردها هنا لنفاستها، مع حضنا للقارئ على أن يعود لما ذكره الإمام الرازي في الأدلة العقلية، ففيها فوائد عظيمة. ثم قال الإمام الرازي في «التفسير الكبير» (١٤: ٩٢) في تفسير آية الاستواء في سورة الأعراف وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

«أما الدلائل السمعية فكثيرة:

أولها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فوصفه بكونه أحداً والأحد مبالغة في كونه واحداً. والذي يمتلىء منه العرش ويفضل عن العرش يكون مركباً من أجزاء كثيرة جداً فوق أجزاء العرش، وذلك ينافي كونه أحداً ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الإلزام يقولون أنه تعالى ذات واحدة، ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الأحياز دفعة واحدة. قالوا: فلأجل أنه حصل دفعة واحدة في جميع الأحياز امتلأ العرش منه. فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للحيز والجهة في أحياز كثيرة دفعة واحدة، والعقلاء اتفقوا على أن العلم بفساد ذلك من

أجل العلوم لضرورية، وأيضاً فإن جوزتم ذلك فلم لا تجوزون أن يقال: إن جميع العالم من العرش إلى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد إلا أن ذلك الجزء الذي لا يتجزأ حصل في جملة هذه الأحياز، فيظن أنها أشياء كثيرة، ومعلوم أن من جوزه، فقد التزم منكراً من القول عظيماً.

فإن قالوا: إنما عرفنا هاهنا حصول التغاير بين هذه الذوات لأن بعضها يفنى مع بقاء الباقي. وذلك يوجب التغاير، وأيضاً فنرى بعضها متحركاً، وبعضها ساكناً والمتحرك غير الساكن، فوجب القول بالتغاير، وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله، فظهر الفرق، فنقول: أما قولك بأنا نشاهد أن هذا الجزء يبقى مع أنه يفنى ذلك الجزء الآخر، وذلك يوجب التغاير. فنقول: لا نسلم أنه فني شيء من الأجزاء بل نقول لم لا يجوز أن يقال أن جميع أجزاء العالم جزء واحد فقط؟ ثم إنه حصل هاهنا وهناك، وأيضاً حصل موصوفاً بالسواد والبياض وجميع الألوان والطعوم، فالذي يفنى إنما هو حصوله هناك، فأما أن يقال إنه فني في نفسه، فهذا غير مسلم، وأما قوله: نرى بعض الأجسام متحركاً وبعضها ساكناً، وذلك يوجب التغاير، لأن الحركة والسكون لا يجتمعان. فنقول: إذا حكمنا بأن الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا أن الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين، فإذا رأينا أن الساكن بقي هنا، وأن المتحرك ليس هنا قضينا أن المتحرك غير الساكن. وأما بتقدير أن يجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة، ليمتنع كون الذات الواحدة متحركة ساكنة معاً، لأن أقصى ما في الباب أن بسبب السكون بقي هنا، ويسبب الحركة حصل في الحيز الآخر، إلا أنا لما جوزنا أن تحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين معاً لم يبعد أن تكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة، فثبت أنه لو جاز أن يقال إنه تعالى في ذاته واحد لا يقبل القسمة، ثم مع ذلك يمتلىء العرش منه، لم يبعد أيضاً أن يقال: العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزأ، ومع ذلك فقد حصل في كل تلك الأحياز، وحصل منه كل العرش ومعلوم أن تجويزه يفضي إلى فتح باب الجهالات.

وثانيها: أنه تعالى قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧] فلو كان إله العالم في العرش، لكان حامل العرش حاملاً للإله، فوجب أن يكون الإله محمولاً حاملاً، ومحفوظاً حافظاً، وذلك لا يقوله عاقل.

وثالثها: أنه تعالى قال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ﴾ [محمد: ٣٨] حكم بكونه غنياً على الإطلاق، وذلك يوجب كونه تعالى غنياً عن المكان والجهة.

ورابعها: أن فرعون لما طلب حقيقة الإله تعالى من موسى عليه السلام ولم يزد موسى عليه السلام على ذكر صفة الخلاقية ثلاث مرات، فإنه لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٣] ففي المرة الأولى قال: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ [الدخان: ٧] وفي الثانية قال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ٢٦] وفي المرة الثالثة: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٨] وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية، وأما فرعون لعنه الله فإنه قال: ﴿فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۞ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧] فطلب الإله في السماء، فعلمنا أن وصف الإله بالخلاقية، وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى، وسائر جميع الأنبياء، وجميع وصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة.

وخامسها: أنه تعالى قال في هذه الآية: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وكلمة ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي[1] وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السماوات والأرض، فإن كان المراد من الاستواء الاستقرار، لزم أن يقال: إنه ما كان مستقراً على العرش، بل كان معوجاً مضطرباً، ثم

---

(١) هذا في أصل اللغة، وقد تستعمل للترتيب والتعقيب بلا تراخٍ.

استوى عليه بعد ذلك، وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الاضطراب والحركة تارة، والسكون أخرى، وذلك لا يقوله عاقل.

وسادسها: هو أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه إنما طعن في إلهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان إله العالم جسماً لكان أبداً غارباً آفلاً. وكان منتقلاً من الاضطراب والاعوجاج إلى الاستواء والسكون والاستقرار، فكل ما جعله إبراهيم عليه السلام طعناً في إلهية الشمس والكوكب والقمر يكون حاصلاً في إله العالم، فكيف يمكن الاعتراف بإلهيته.

وسابعها: أنه تعالى ذكر قبل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ شيئاً وبعده شيئاً آخر. أما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، وقد بينا أن خلق السماوات والأرض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة.

وأما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فأشياء:

أولها: قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى﴾ وذلك أحد الدلائل الدالة على وجود الله، وعلى قدرته وحكمته.

وثانيها: قوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ وهو أيضاً من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم.

وثالثها: قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ وهو أيضاً إشارة إلى كمال قدرته وحكمته.

إذا ثبت هذا فنقول: أول الآية إشارة إلى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم، وآخرها يدل أيضاً على هذا المطلوب، وإذ كان الأمر كذلك فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وجب أن يكون أيضاً دليلاً على كمال القدرة والعلم، لأنه لو لم يدل عليه بل

كان المراد كونه مستقراً على العرش كان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، فإن كونه تعالى مستقراً على العرش لا يمكن جعله دليلاً على كماله في القدرة والحكمة وليس أيضاً من صفات المدح والثناء، لأنه تعالى قادر على أن يجلس جميع أعداد البق والبعوض على العرش وعلى ما فوق العرش، فثبت أن كونه جالساً على العرش ليس من دلائل إثبات الصفات والذات ولا من صفات المدح والثناء، فلو كان المراد من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ كونه جالساً على العرش لكان ذلك كلاماً أجنبياً عما قبله وعما بعده، وهذا يوجب نهاية الركاكة، فثبت أن المراد منه ليس ذلك، بل المراد منه كمال قدرته في تدابير الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب.

وثامنها: أن السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا، والدليل عليه أنه تعالى سمى السحاب سماء حيث قال: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١] وإذا كان الأمر كذلك، فكل ماله ارتفاع وعلو وسمو كان سماء، فلو كان إله العالم موجوداً فوق العرش، لكان ذات الإله تعالى سماء لساكني العرش. فثبت أنه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقاً لكل السماوات في آيات كثيرة منها هذه الآية وهو قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فلو كان فوق العرش سماء لسكان أهل العرش لكان خالقاً لنفسه وذلك محال.

وإذا ثبت هذا فنقول: قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ آية محكمة دالة على أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ من المتشابهات التي يجب تأويلها، وهذه نكتة لطيفة، ونظير هذا أنه تعالى قال في أول سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [٣] ثم قال بعده بقليل: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ﴾ [١٢] فدلت هذه الآية المتأخرة على أن كل ما في السماوات، فهو ملك لله فلو كان الله في السماوات لزم كونه ملكاً لنفسه، وذلك

محال فكذا هاهنا، فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية أنه لا يمكن حمل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز.

وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله، وهو الذي قررناه في تفسير قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه.

والقول الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل، وفيه قولان ملخصان:

الأول: ما ذكره القفال رحمة الله عليه فقال: ﴿ٱلْعَرْشِ﴾ في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك، يقال: ثل عرشه أي انتفض ملكه وفسد. وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه، هذا ما قاله القفال. وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد، وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيباً، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا هاهنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة، ثم قال القفال رحمه الله تعالى: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي ألفوه من ملوكهم ورؤسائهم استقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط بنفي التشبيه، فإذا قال: إنه عالم فهموا منه أنه لا يخفى عليه تعالى شيء، ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال: قادر علموا منه

أنه متمكن من إيجاد الكائنات، وتكوين الممكنات، ثم علموا بعقولهم أنه غني في ذلك الإيجاد، والتكوين عن الآلات والأدوات، وسبق المادة والمدة والفكرة والروية، وهكذا القول في كل صفاته، وإذا أخبر أن له بيتاً يجب على عباده حجة فهموا منه أنه نصب لهم موضعاً يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب، ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه، وإنه لم يجعل ذلك البيت مسكناً لنفسه، ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه، ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والإعراض عنه.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنه تعالى أخبر أنه خلق السماوات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش، أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد، فكان قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال. ثم قال القفال: والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ﴾ [٣] فقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾.

وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ يُغۡشِي﴾ وهذا يدل على أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ إشارة إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: فإذا حملتم قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ على أن المراد: استوى على الملك، وجب أن يقال: الله لم يكن مستوياً قبل خلق السماوات والأرض.

قلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادراً على تخليقها وتكوينها. وما كان مكوناً ولا موجوداً لها بأعيانها بالفعل، لأن إحياء زيد، وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل إلا عند هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السماوات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السماوات والأرض، وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع.

والوجه الثاني: في الجواب أن يقال: استوى بمعنى. استولى، وهذا الوجه قد أطلنا في شرحه في سورة طه فلا نعيده هنا.

والوجه الثالث: أن نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى: علا واستعلى على الملك فيكون المعنى: أنه تعالى استعلى على الملك بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت، واعلم أنه تعالى ذكر قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ في سور سبع. إحداها: هاهنا. وثانيها: في يونس. وثالثها: في الرعد. ورابعها: في طه. وخامسها: في الفرقان. وسادسها: في السجدة. وسابعها: في الحديد، وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر[1]» اهـ.

فاحرص على تفهم هذا الكلام النفيس وشدَّ قلبك عليه.

وقال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: «اعلم أن مذهب العلماء في هذه الآية وأمثالها على وجهين:

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي ت: ٦٠٤، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١، (١٤: ٩٢) وما بعدها.

أحدهما: ترك التعرض إلى بيان المراد.

وثانيهما: التعرض إليه.

والأول أسلم والى الحكمة أقرب، أما أنه أسلم فذلك لأن من قال أنا لا أتعرض إلى بيان هذا ولا أعرف المراد من هذا، لا يكون حاله إلا حال من يتكلم عند عدم وجوب الكلام أو لا يعلم شيئاً لم يجب عليه أن يعلمه، وذلك لأن الأصول ثلاثة التوحيد والقول بالحشر والاعتراف بالرسل لكن الحشر أجمعنا واتفقنا أن العلم به واجب والعلم بتفصيله أنه متى يكون غير واحب، ولهذا قال تعالى في آخر السورة المتقدمة: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان: ٣٤] فكذلك الله يجب معرفة وجوده ووحدانيته واتصافه بصفات الجلال ونعوت الكمال على سبيل الإجمال وتعاليه عن وصمات الإمكان وصفات النقصان، ولا يجب أن يعلم جميع صفاته كما هي، وصفة الاستواء مما لا يجب العلم بها فمن ترك التعرض إليه لم يترك واجباً، وأما من يتعرض إليه فقد يخطئ فيه فيعتقد خلاف ما هو عليه، فالأول غاية ما يلزمه أنه لا يعلم، والثاني يكاد أن يقع في أن يكون جاهلاً مركباً وعدم العلم الجهل المركب كالسكوت والكذب ولا يشك أحد في أن السكوت خير من الكذب.

وأما إنه أقرب إلى الحكمة فذلك لأن من يطالع كتاباً صنفه إنسان وكتب له شرحاً والشارح دون المصنف فالظاهر أنه لا يأتي على جميع ما أتى عليه المصنف، ولهذا كثيراً ما نرى أن الإنسان يورد الإشكالات على المصنف المتقدم ثم يجيء من ينصر كلامه ويقول لم يرد المصنف هذا وإنما أراد كذا وكذا.

وإذا كان حال الكتب الحادثة التي تكتب عن علم قاصر كذلك، فما ظنك بالكتاب العزيز الذي فيه كل حكمة يجوز أن يدعي جاهل أني علمت كل سر في هذا الكتاب،

وكيف ولو ادعى عالم أني علمت كل سر وكل فائدة يشتمل عليه الكتاب الفلاني يستقبح منه ذلك، فكيف من يدعي أنه علم كل ما في كتاب الله؟ ثم ليس لقائل أن يقول بأن الله تعالى بين كل ما أنزله لأن تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز ولعل القرآن ما لا يحتاج إليه أحد غير نبيه فبين له لا لغيره، إذا ثبت هذا علم أن في القرآن ما لا يعلم وهذا أقرب إلى ذلك الذي لا يعلم، للتشابه البالغ الذي فيه.

لكن هذا المذهب له شرط وهو أن ينفي بعض ما يعلمه قطعاً أنه ليس بمراد، وهذا لأن قائلاً إذا قال إن هذه الأيام أيام قرء فلانة يعلم أنه لا يريد أن هذه الأيام أيام موت فلانة ولا يريد أن هذه الأيام أيام سفر فلانة، وإنما المراد منحصر في الطهر أو الحيض فكذلك هاهنا يعلم أن المراد ليس ما يوجب نقصاً في ذاته لاستحالة ذلك، والجلوس والاستقرار المكاني من ذلك الباب فيجب القطع بنفي ذلك والتوقف فيما يجوز بعده.

والمذهب الثاني: خطر، ومن يذهب إليه فريقان:

أحدهما: من يقول المراد ظاهره وهو القيام والانتصاب أو الاستقرار المكاني.

وثانيهما: من يقول المراد الاستيلاء.

والأول جهل محض.

والثاني يجوز أن يكون جهلاً.

والأول مع كونه جهلاً هو بدعة وكاد يكون كفراً.

والثاني وإن كان جهلاً فليس بجهل يورث بدعة، وهذا كما أن واحداً إذا اعتقد أن الله يرحم الكفار ولا يعاقب أحداً منهم يكون جهلاً وبدعة وكفراً، وإذا اعتقد أنه يرحم زيداً الذي هو مستور الحال لا يكون بدعة، غاية ما يكون أنه اعتقاد غير مطابق.

ومما قيل فيه: إن المراد منه استوى على ملكه، والعرش يعبر به عن الملك، يقال الملك قعد على سرير المملكة بالبلدة الفلانية وإن لم يدخلها وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤] إشارة إلى البخل، مع أنهم لم يقولوا بأن على يد الله غلا على طريق الحقيقة، ولو كان مراد الله ذلك لكان كذباً جل كلام الله عنه، ثم لهذا فضل تقرير وهو أن الملوك على درجات، فمن يملك مدينة صغيرة أو بلاداً يسيرة ما جرت العادة بأن يجلس أول ما يجلس على سرير، ومن يكون سلطاناً يملك البلاد الشاسعة والديار الواسعة وتكون الملوك في خدمته يكون له سرير يجلس عليه، وقدامه كرسي يجلس عليه وزيره، فالعرش والكرسي في العادة لا يكون إلا عند عظمة المملكة، فلما كان ملك السماوات والأرض في غاية العظمة، عبر بما ينبىء في العرف عن العظمة، ومما ينبهك لهذا قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا﴾ [الإنسان: ٢] ﴿إِنَّا زَيَّنَّا﴾ [الصافات: ٦] ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ﴾ [ق: ١٦] ﴿نَحْنُ نَزَّلْنَا﴾ [الحجر: ٩] أيظن أو يشك مسلم في أن المراد ظاهره من الشريك وهل يجد له محملاً، غير أن العظيم في العرف لا يكون واحداً وإنما يكون معه غيره، فكذلك الملك العظيم في العرف لا يكون إلا ذا سرير يستوي عليه فاستعمل ذلك مريداً للعظمة، ومما يؤيد هذا أن المقهور المغلوب المهزوم يقال له ضاقت به الأرض حتى لم يبق له مكان، أيظن أنهم يريدون به أنه صار لا مكان له وكيف يتصور الجسم بلا مكان، ولا سيما من يقول بأن إلهه في مكان كيف يخرج الإنسان عن المكان؟ فكما يقال للمقهور الهارب لم يبق له مكان مع أن المكان واجب له، يقال للقادر القاهر هو متمكن وله عرش، وإن كان التنزه عن المكان واجباً له، وعلى هذا كلمة ثم معناها خلق السماوات والأرض، ثم القصة أنه استوى على الملك، وهذا كما يقول القائل: فلان أكرمني وأنعم علي مراراً، ويحكي عنه أشياء، ثم يقول إنه ما كان يعرفني ولا كنت فعلت معه ما يجازيني بهذا، فنقول ثم للحكاية لا للمحكي.

الوجه الآخر: قيل استوى جاء بمعنى استولى على العرش، واستوى جاء بمعنى استولى نقلاً واستعمالاً. أما النقل فكثير مذكور في «كتاب اللغة» منها ديوان الأدب وغيره مما يعتبر النقل عنه. وأما الاستعمال فقول القائل: قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وعلى هذا فكلمة ثم، معناها ما ذكرنا كأنه قال خلق السماوات والأرض، ثم هاهنا ما هو أعظم منه استوى على العرش، فإنه أعظم من الكرسي والكرسي وسع السماوات والأرض والوجه الثالث: قيل إن المراد الاستقرار وهذا القول ظاهر ولا يفيد أنه في مكان، وذلك لأن الإنسان يقول استقر رأي فلان على الخروج ولا يشك أحد أنه لا يريد أن الرأي في مكان وهو الخروج، لما أن الرأي لا يجوز فيه أن يقال إنه متمكن أو هو مما يدخل في مكان إذا علم هذا فنقول فهم التمكن عند استعمال كلمة الاستقرار مشروط بجواز التمكن، حتى إذا قال قائل استقر زيد على الفلك أو على التخت يفهم منه التمكن وكونه في مكان، وإذا قال قائل استقر الملك على فلان لا يفهم أن الملك في فلان، فقول القائل الله استقر على العرش لا ينبغي أن يفهم كونه في مكان ما لم يعلم أنه مما يجوز عليه أن يكون في مكان أو لا يجوز، فإذن فهم كونه في مكان من هذه اللفظة مشروط بجواز أن يكون في مكان، فجواز كونه في مكان إن استفيد من هذه اللفظة يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

ثم الذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون على العرش بمعنى كون العرش مكاناً له وجوه من القرآن:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْغَنِيُّ﴾ [الحج: ٦٤] وهذا يقتضي أن يكون غنياً على الإطلاق، وكل ما هو في مكان فهو في بقائه محتاج إلى مكان، لأن بديهة العقل حاكمة بأن الحيز إن لم يكن لا يكون المتحيز باقياً، فالمتحيز ينتفي عند انتفاء الحيز، وكل ما

ينتفي عند انتفاء غيره فهو محتاج إليه في استمراره، فالقول باستقراره يوجب احتياجه في استمراره وهو غني بالنص.

الثاني: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] فالعرش يهلك وكذلك كل مكان فلا يبقى وهو يبقى، فإذن لا يكون في ذلك الوقت في مكان، فجاز عليه أن لا يكون في مكان، وما جاز له من الصفات وجب له فيجب أن لا يكون في مكان.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ [الحديد: ٤] ووجه التمسك به هو أن على إذا استعمل في المكان يفهم كونه عليه بالذات كقولنا فلان على السطح وكلمة مع إذا استعملت في متمكنين يفهم منها اقترانهما بالذات كقولنا زيد مع عمرو إذا استعمل هذا فإن كان الله في مكان ونحن متمكنون، فقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ كان ينبغي أن يكون للاقتران وليس كذلك، فإن قيل كلمة مع تستعمل لكون ميله إليه وعلمه معه أو نصرته يقال الملك الفلاني مع الملك الفلاني، أي بالإعانة والنصر، فنقول كلمة على تستعمل لكون حكمه على الغير، يقول القائل لولا فلان على فلان لأشرف في الهلاك ولأشرف على الهلاك، وكذلك يقال لولا فلان على أملاك فلان أو على أرضه لما حصل له شيء منها ولا أكل حاصلها بمعنى الإشراف والنظر، فكيف لا نقول في استوى على العرش إنه استوى عليه بحكمه كما نقول هو معناه بعلمه.

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولو كان في مكان لأحاط به المكان وحينئذٍ فإما أن يرى وإما أن لا يرى، لا سبيل إلى الثاني بالاتفاق لأن القول بأنه في مكان ولا يرى باطل بالإجماع، وإن كان يرى فيرى في مكان أحاط به فتدركه الأبصار. وأما إذا لم يكن في مكان فسواء يرى أو لا يرى لا يلزم أن تدركه الأبصار. أما إذا لم ير فظاهر. وأما إذا رؤي فلأن البصر لا يحيط به فلا يدركه. وإنما قلنا إن البصر لا يحيط به لأن كل ما أحاط به البصر فله مكان يكون فيه وقد فرضنا

عدم المكان، ولو تدبر الإنسان القرآن لوجده مملوءاً من عدم جواز كونه في مكان، كيف وهذا الذي يتمسك به هذا القائل يدل على أنه ليس على العرش بمعنى كونه في المكان، وذلك لأن كلمة ثم للتراخي فلو كان عليه بمعنى المكان لكان قد حصل عليه بعد ما لم يكن عليه فقبله إما أن يكون في مكان أو لا يكون، فإن كان يلزم محالان:

أحدهما: كون المكان أزلياً، ثم إن هذا القائل يدعى مضادة الفلسفي فيصير فلسفياً يقول بقدم سماء من السماوات.

والثاني: جواز الحركة والانتقال على الله تعالى وهو يفضي إلى حدوث الباري أو يبطل دلائل حدوث الأجسام، وإن لم يكن مكان وما حصل في مكان يحيل العقل وجوده بلا مكان، ولو جاز لما أمكن أن يقال بأن الجسم لو كان أزلياً، فإما أن يكون في الأزل ساكناً أو متحركاً لأنهما فرعا الحصول في مكان، وإذا كان كذلك فيلزمه القول بحدوث الله أو عدم القول بحدوث العالم، لأنه إن سلم أنه قبل المكان لا يكون فهو القول بحدوث الله تعالى وإن لم يسلم فيجوز أن يكون الجسم في الأزل لم يكن في مكان ثم حصل في مكان فلا يتم دليله في حدوث العالم، فيلزمه أن لا يقول بحدوثه، ثم إن هذا القائل يقول إنك تشبه الله بالمعدوم فإنه ليس في مكان ولا يعلم أنه جعله معدوماً حيث أحوجه إلى مكان، وكل محتاج نظراً إلى عدم ما يحتاج إليه معدوم ولو كتبنا ما فيها لطال الكلام[1]».

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [يونس: ٣].

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، (٢٥ : ١٤٧)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١.

قال الإمام الرازي: «المسألة الثانية: أما قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ ففيه مباحث:

الأول: أن هذا يوهم كونه تعالى مستقراً على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في أول سورة طه، ولكنا نكتفي هاهنا بعبارة وجيزة. فنقول: هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها، ويدل عليه وجوه: الأول: أن الاستواء على العرش معناه كونه معتمداً عليه مستقراً عليه، بحيث لولا العرش لسقط ونزل، كما أنا إذا قلنا إن فلاناً مستو على سريره. فإنه يفهم منه هذا هذا المعنى. إلا أن إثبات هذا المعنى يقتضي كونه محتاجاً إلى العرش، وإنه لولا العرش لسقط ونزل، وذلك محال، لأن المسلمين أطبقوا على أن الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ له، ولا يقول أحد أن العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له.

والثاني: أن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ يدل على أنه قبل ذلك ما كان مستوياً عليه، وذلك يدل على أنه تعالى يتغير من حال إلى حال، وكل من كان متغيراً كان محدثاً، وذلك بالاتفاق باطل.

الثالث: أنه لما حدث الاستواء في هذا الوقت، فهذا يقتضي أنه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطرباً متحركاً، وكل ذلك من صفات المحدثات.

الرابع: أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض لأن كلمة ﴿ثُمَّ﴾ تقتضي التراخي وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنياً عن العرش، فإذا خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته من الاستغناء إلى الحاجة. فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنياً عن العرش، ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقراً على العرش. فثبت بهذه الوجوه أن هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق، وإذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في إثبات المكان والجهة لله تعالى.

المسألة الثالثة: اتفق المسلمون على أن فوق السماوات جسماً عظيماً هو العرش.

إذا ثبت هذا فنقول: العرش المذكور في هذه الآية هل المراد منه ذلك العرش أو غيره؟ فيه قولان:

القول الأول: وهو الذي اختاره أبو مسلم الأصفهاني، أنه ليس المراد منه ذلك، بل المراد من قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ أنه لما خلق السماوات والأرض سطحها ورفع سمكها، فإن كل بناء فإنه يسمى عرشاً، وبانيه يسمى عارشاً، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨] أي يبنون، وقال في صفة القرية ﴿فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [الحج: ٤٥] والمراد أن تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها، وقال: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧] أي بناؤه، وإنما ذكر الله تعالى ذلك لأنه أعجب في القدرة، فالباني يبني البناء متباعداً عن الماء على الأرض الصلبة لئلا ينهدم، والله تعالى بنى السماوات والأرض على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلالته، والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ۞ لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف:١٢- ١٣] قال أبو مسلم: فثبت أن اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه. فنقول: وجب حمل اللفظ عليه، ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء، والدليل عليه هو أن الاستدلال على وجود الصانع تعالى، يجب أن يحصل بشيء معلوم مشاهد، والعرش الذي في السماء ليس كذلك، وأما أجرام السماوات والأرضين فهي مشاهدة محسوسة، فكان الاستدلال بأحوالها على وجود الصانع الحكيم جائزاً صواباً حسناً. ثم قال: ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ إشارة إلى تخليق ذواتها، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ يكون إشارة إلى تسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لمصالحها، وعلى هذا الوجه تصير هذه الآية موافقة لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ۞ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ [النازعات: ٢٧- ٢٨] فذكر أولاً أنه بناها، ثم

ذكر ثانياً أنه رفع سمكها فسواها. وكذلك هاهنا. ذكر بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ أنه خلق ذواتها ثم ذكر بقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ أنه قصد إلى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها بالأشكال الموافقة لها.

والقول الثاني: وهو القول المشهور لجمهور المفسرين: أن المراد من العرش المذكور في هذه الآية: الجسم العظيم الذي في السماء، وهؤلاء قالوا إن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ لا يمكن أن يكون معناه أنه تعالى خلق العرش بعد خلق السماوات والأرضين بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ وذلك يدل على أن تكوين العرش سابق على تخليق السماوات والأرضين. بل يجب تفسير هذه الآية بوجوه أخر. وهو أن يكون المراد: ثم يدبر الأمر وهو مستو على العرش.

والقول الثالث: أن المراد من العرش الملك، يقال فلان ولي عرشه أي ملكه فقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ المراد أنه تعالى لما خلق السماوات والأرض واستدارت الأفلاك والكواكب، وجعل بسبب دورانها الفصول الأربعة والأحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات، ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات. والحاصل أن العرش عبارة عن الملك، وملك الله تعالى عبارة عن وجود مخلوقاته، ووجود مخلوقاته إنما حصل بعد تخليق السماوات والأرض، لا جرم صح إدخال حرف ﴿ثُمَّ﴾ الذي يفيد التراخي على الاستواء على العرش والله أعلم بمراده.

المسألة الرابعة: أما قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ معناه أنه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما يفعله المصيب في أفعاله، الناظر في أدبار الأمور وعواقبها، كي لا يدخل في الوجود ما لا ينبغي. والمراد من ﴿ٱلْأَمْرَ﴾ الشأن يعني يدبر أحوال الخلق وأحوال ملكوت السماوات والأرض.

فإن قيل: ما موقع هذه الجملة؟

قلنا: قد دل بكونه خالقاً للسموات والأرض في ستة أيام وبكونه مستوياً على العرش، على نهاية العظمة وغاية الجلالة. ثم أتبعها بهذه الجملة ليدل على أنه لا يحدث في العالم العلوي ولا في العالم السفلي أمر من الأمور ولا حادث من الحوادث، إلا بتقديره وتدبيره وقضائه وحكمه، فيصير ذلك دليلاً على نهاية القدرة والحكمة والعلم والإحاطة التدبير، وأنه سبحانه مبدع جميع الممكنات، وإليه تنتهي الحاجات[1]».

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].

قال الإمام الرازي: «وأما قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ فاعلم أنه ليس المراد منه كونه مستقراً على العرش، لأن المقصود من هذه الآية ذكر ما يدل على وجود الصانع ويجب أن يكون ذلك الشيء مشاهداً معلوماً وأن أحداً ما رأى أنه تعالى استقر على العرش فكيف يمكن الاستدلال به عليه وأيضاً بتقدير أن يشاهد كونه مستقراً على العرش إلا أن ذلك لا يشعر بكمال حاله وغاية جلاله، بل يدل على احتياجه إلى المكان والحيز. وأيضاً فهذا يدل على أنه ما كان بهذه الحالة ثم صار بهذه الحالة، وذلك يوجب التغير وأيضاً الاستواء ضد الاعوجاج فظاهر الآية يدل على أنه كان معوجاً مضطرباً ثم صار مستوياً وكل ذلك على الله محال، فثبت أن المراد استواؤه على عالم الأجسام بالقهر والقدرة والتدبير والحفظ يعني أن من فوق العرش إلى ما تحت الثرى في حفظه وفي تدبيره وفي الاحتياج إليه[2]».

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي، (١٧: ١١)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١.

(٢) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، (١٨: ١٨٦)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١.

وفي تفسير قولـه تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ [الفرقان: ٥٩].

قال الإمام الرازي: «السؤال الثالث: ما معنى قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾؟ ولا يجوز حمله على الاستيلاء والقدرة، لأن الاستيلاء والقدرة في أوصاف الله لم تزل ولا يصح دخول ﴿ثُمَّ﴾ فيه.

والجواب: الاستـقرار غير جائز، لأنه يقتضي التغيـر الذي هو دليل الحدوث، ويقتضي التركيب والبعضية وكل ذلك على الله محال بل المراد ثم خلق العرش ورفعه وهو مستـول كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١] فإن المراد حتى يجاهد المجاهدون ونحن بهم عالمون، فإن قيل فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلق العرش بعد خلق السماوات وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ قلنا: كلمة ﴿ثُمَّ﴾ ما دخلت على خلق العرش، بل على رفعه على السماوات(١)».

الكرسي:

والكرسي قد ورد ذكره في القرآن، قال تعالى في سورة البقرة: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [٢٥٥].

وأما ما يتعلق بالكرسي في الأحاديث، فأكثرُ ما ورد فيه أحاديث ضعيفة، ولا يمكن الجزمُ بحقيقة الكرسي بناءً عليها، ولهذا ذهب فريق إلى أن الكرسي: هو نفس

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي الوفاة: ٦٠٤، (٢٤: ٩١)، دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١.

العرش، وأوَّله بعضُهم بالعلم، كما نقله الإمام الطبري عن ابن عباس.

وقال بعض العلماء: المراد بالكرسي: جسمٌ ليس معروف الكنه والحقيقة.

وقد رجّح الإمام الطبري قولَ ابن عباس رضي الله عنه بأن المقصود من الكرسي في آية الكرسي هو العلم، ولا يمنع ذلك التأويل وجودَ مخلوق غيرِ العرش يسمى الكرسي، ولكن يتوقّف ذلك على الدليل عليه.

وقد وردت فيه بعضُ أحاديث في كتب السنن المعروفة، بعضها ضعيفُة وبعضُها موضوعة. وبعض الأحاديث سندُها جيد كالحديث الذي فيه مقارنة بين العرش والكرسي ونسبة ذلك إلى الأرض، وهو قول الرسول عليه السلام: «ما الكرسي في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت بين ظهري فلاة في الصحراء»، وهو جزء من حديث طويل رواه ابن حبان عن أبي ذر في «صحيحه»: قال: دخلت المسجد فإذا رسول الله ﷺ جالس وحده قال: «يا أبا ذر، إن للمسجد تحية، وإن تحيته ركعتان، فقُم، فاركَعْهما» قال: فقمت فركعتهما، ثم عدتُ، فجلست إليه، فقلت: يا رسول الله، إنك أمرتني بالصلاة، فما الصلاة؟ قال: «خير موضوع؛ استكثِر أو استقلّ، قال: قلت: يا رسول الله، أيُّ العمل أفضل؟ قال: «إيمان بالله وجهاد في سبيل الله»، قال: قلت: يا رسول الله، فأي المؤمنين أكمل إيماناً؟ قال: «أحسنهم خلقاً» قلت: يا رسول الله، فأي المؤمنين أسلم؟ قال: «من سلم الناس من لسانه ويده»، قال: قلت: يا رسول الله، فأي الصلاة أفضل؟ قال: «طول القنوت»، قال: قلت: يا رسول الله، فأي الهجرة أفضل؟ قال: «من هجر السيئات»، قال: قلت: يا رسول الله، فما الصيام؟ قال: «فرض مجزئ، وعند الله أضعاف كثيرة» قال: قلت: يا رسول الله، فأي الجهاد أفضل؟ قال: «من عقر جواده وأُهريق دمه» قال: قلت: يا رسول الله، فأي الصدقة أفضل؟ قال: «جهد المقل يُسَرُّ إلى فقير» قلت: يا رسول الله، فأي ما أنزل الله عليك أعظم؟ قال: «آية الكرسي»،

ثم قال: «يا أبا ذر، ما السماوات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة» قال: قلت: يا رسول الله، كم الأنبياء قال: «مئة ألف وعشرون ألفاً» قلت: يا رسول الله، كم الرسل من ذلك؟ قال: «ثلاث مئة وثلاثة عشر جمّاً غفيراً»(١).

قال ابن حجر في «فتح الباري» بعد أن أشار إلى هذا الحديث:

«وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في «التفسير» بسند صحيح»(٢).

فلا بأس على من اعتقد بالكرسي بشرط أن لا يعتقد أنه محلٌّ للذات الإلهية، أو محل للأقدام كما يعتقد البعض، فهذا لا ضير فيه، ولكن الأصل ـ والله أعلم ـ أنه لا يجوز له الجزم بذلك، بل يعتقد به على سبيل الترجيح.

ولما تكلم الإمام ابن حجر عن البعد ما بين السماء والأرض قال:

«ويزاد هنا ما أخرجه بن خزيمة في التوحيد من «صحيحه»، وابن أبي عاصم في كتاب «السنة» عن ابن مسعود قال: بين السماء الدنيا والتي تليها خمس مئة عام، وبين كل سماء خمس مئة عام.

وفي رواية: وغلظ كل سماء مسيرة خمس مئة عام، وبين السابعة وبين الكرسي خمس مئة عام، وبين الكرسي وبين الماء خمس مئة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، ولا يخفى عليه شيء من أعمالكم.

وأخرجه البيهقي من حديث أبي ذر مرفوعاً نحوه دون قوله: «وبين السابعة والكرسي...» إلخ، وزاد فيه: «وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك».

---

(١) كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، (٣٦١).

(٢) «فتح الباري» (١٣: ٤١١).

وفي حديث العباس بن عبد المطلب عند أبي داود، وصححه ابن خزيمة والحاكم مرفوعاً: «هل تدرون بعد ما بين السماء والأرض؟» قلنا: لا، قال: «إحدى أو اثنتان أو ثلاث وسبعون» قال: «وما فوقها مثل ذلك»، حتى عد سبع سماوات، «ثم فوق السماء السابعة البحر أسفله من أعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم فوقه ثمانية أوعال ما بين أظلافهن وركبهن مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم العرش فوق ذلك، بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم الله فـوق ذلك»»[1]، وحديث الأوعال من الأحاديث الضعيفة التي لا يركن إليها هنا ولا في محلٍّ آخر.

وروى ابن عبد البر حديثاً عن عبدالله بن مسعود قال: ما بين السماء إلى الأرض مسيرة خمس مئة عام، وما بين كل سماء إلى الأخرى مسيرة خمس مئة عام، وما بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمس مئة، والعرش على الماء، والله تبارك وتعالى على العرش يعلم أعمالكم.

قال أبو عمر: لا أعلم في هذا الباب حديثا مرفوعاً إلا حديث عبد الله بن عميرة»[2]. وهذا الحديث الذي أشار إليه هو حديث الأوعال الضعيف ضعفاً شديداً، فتحصّل من هذا أنْ لا حديث يصح بهذا الشأن.

وأما المعنى اللغوي للكرسي فقد تكلم عليه الإمام الطبري في «التفسير» وذكر هناك المناسبة بين كون الكرسي في الآية أُطلق وأُريد به العلم، فقال:

«وأصل الكرسي: العلم ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب: كراسة ومنه قول الراجز في صفة قانص:

حتى إذا ما احتازها تكرسا

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤١٣).

(٢) «التمهيد» (٧: ١٣٩).

يعني علم، ومنه يقال للعلماء: الكراسي؛ لأنهم المعتمد عليهم كما يقال: أوتاد الأرض يعني بذلك: أنهم العلماء الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر:

يحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب

يعني بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلها، والعرب تسمي أصل كل شيء الكَرْس يقال منه: فلان كريم الكرس أي: كريم الأصل قال العجاج:

قد علم القدُّوسُ مولى القدْسِ

أن أبــا العبــاس أولى نفــسِ

بمعدن الملـك الكريم الكرْسِ

يعني بذلك: الكريم الأصل، ويروى:

في معدن العز الكريم الكرس»[1].

تلاحظون مثلاً: الكُرّاسة، وكرّس وتكرّس وتكريساً، كلها لها مشتقات فيما يتعلق بالجمع والمعلومات والإحاطة، فلذلك ناسب أن يذكر الكرسي ـ ويراد به العلم ـ في ذلك الموضع، والله تعالى أعلم.

وأما الأقوال في الكرسي، فقد أجملها الطبري فقال:

اختلف أهل التأويل في معنى الكرسي الذي أخبر الله تعالى ذكره في هذه الآية أنه وسع السماوات والأرض فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره»[2].

١ – الكرسي: هو علم الله تعالى، بيّن الطبـري بعض مَن قال: إن الكرسي هو علم الله تعالى، ورواه بسنده: عن سعيد بن جبير: عن ابن عباس: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾

(١) «تفسير الطبري» (٣: ١١).

(٢) المصدر السابق (٣: ٩).

قال: كرسيه: علمه، وعنه أيضاً بسنـده: مثله، وزاد فيه: ألا ترى إلى قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾؟

٢ـ وقال آخرون: **الكرسي: موضع القدمين**، وممن روي عنه الطبريُّ ذلك أبو موسى قال: الكرسي: موضع القدمين، وله أطيطٌ كأطيط الرحل.

وعن السُّدِّيّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ فإن السماوات والأرض في جوف الكرسي، والكرسي بين يدي العرش، وهو موضعُ قدميه.

الضحاك قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال: كرسيه الذي يوضع تحت العرش: الذي يجعل الملوكُ عليه أقدامهم.

وعن مسلم البطين قال: الكرسي: موضع القدمين،

وعن الربيع: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال: لـما نزلت ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال أصحاب النبي: يا رسول الله، هذا الكرسي وسع السمـاوات والأرض، فكيف العرش؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] إلى قوله: ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

وعن ابن زيد في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال ابن زيد: فحدثني أبي قال: قال رسول الله: «ما السماوات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس».

٣ـ وقال آخرون **الكرسي: هو العرش نفسه**، وروي ذلك عن الضحاك قال: كان الحسن يقول: الكرسي: هو العرش.

ثم قال الإمام الطبري:

«قال أبو جعفر: ولكل قول من هذه الأقوال وجه ومذهب؛ غير أن الذي هو

أولى بتأويل الآية ما جاء به الأثر عن رسول الله وهو: ما حدثني به عبد الله بن أبي زياد القطواني قال: ثنا عبيد الله بن موسى قال: أخبرنا إسرائيل: عن أبي إسحاق: عن عبد الله ابن خليفة قال: أتت امرأة النبي فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، فعظّم الربَّ تعالى ذِكرهُ ثم قال: «إن كرسيه وسع السماوات والأرض، وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع» ثم قال بأصابعه فجمعها «وإن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد إذا ركب من ثِقَله».

حدثني عبد الله بن أبي زياد قال: ثنا يحيى بن أبي بكر: عن إسرائيل: عن أبي إسحاق: عن عبد الله بن خليفة: عن عمر: عن النبي بنحوه.

حدثنا أحمد بن إسحاق قال: ثنا أبو أحمد قال: ثنا إسرائيل: عن أبي إسحاق: عن عبد الله بن خليفة قال: جاءت امرأة فذكر نحوه.

وأما الذي يدل على صحته ظاهر القرآن فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة: عن سعيد بن جبير: عنه أنه قال: هو علمه، وذلك لدلالة قوله تعالى ذكره: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَا﴾ على أن ذلك كذلك، فأخبر أنه لا يؤوده حفظ ما علم وأحاط به مما في السماوات والأرض، وكما أخبر عن ملائكته أنهم قالوا في دعائهم: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧]، فأخبر تعالى ذكره أن علمه وسع كل شيء، فكذلك قوله: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾»[١].

فصار حاصلَ الأقوال في الكرسي ثلاثة:

الأول: إن الكرسي: هو موضع القدمين.

الثاني: إن الكرسي: هو العرش نفسه.

الثالث: إنه كناية عن علم الله تعالى.

---

(١) «تفسير الطبري» (٤: ٥٤٠).

ورجح الإمام الطبريُّ ـ حسب ظاهر القرآن ـ القول الثالث، وهو القول المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه.

وأما ما ذكره الطبري من أن الكرسيّ موضع القدمين، فكل ما فيه من أحاديثَ فهي ضعيفة لا تـقوى على إثبات أمر كهذا، وأيضاً؛ فإنه مبنيٌّ على التجسيم، إلا إن حُمل مجازاً، بمعنى أن الكرسي عنـدنا: هو موضع القدمين، والقدمان يُـكنى بهما عن الثبات والاستقرار، فاستُعمل الكرسي في حق الله تعالى للإشارة إلى استقرار ملكه وأمره على العالم، ولذلك قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، بمعنى: أن كل السماوات والأرض جارية على حسب أمره ونـهيه، وخلقه وتكوينه. وهذا المعنى ما يحمل عليه قول من قال: إن الكرسي هو العرش. والله أعلم.

والآن فلنُـكمل كلام الإمام الطحاوي رحمه الله: «وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه» فقد قلنا: العرش مخلوق عظيم من المخلوقات التي خلقها الله سبحانه وتعالى، بل هو أعظم المخلوقات على الإطلاق، فناسب من هذا الباب ولما ذكرناه من وظائف العرش ـ ناسب هنا أن يقول: وهو مستغن، أي: لا يظنن أحد أن الله سبحانه وتعالى حين ربط تدبير السماوات والأرض بالعرش أن الله سبحانه محتاج في هذا التدبير إلى العرش، بل هو مستغنٍ عن العرش وما دونه.

وقد علم أنَّ الله سبحانه وكَّلَ بعضَ الملائكة بتدبير بعض الشؤون، وتوكيل الله لبعض الملائكة بتدبير بعض الأمور ليس من باب الحاجة إليهم، فوكّل بعض الملائكة بقبض الأرواح وبعض الملائكة بتسيير الرياح.. وليس هذا التوكيل بمستلزم أن الله سبحانه محتاج إلى الملائكة في التدبيـر، فكذلك حين قلنا: إن العرش له مدخليـة في التدبير، فليس لأن الله محتاج إلى العرش، لذلك ناسب قول الإمام الطحاوي هنا: «وهو مستغنٍ عن العرش وما دونه».

وهذا إشارة منه إلى المعاني السابقة التي ذكرناها من مدخلية للعرش في تدبير السماوات والأرض، وذلك كمدخليـة الملائكة والسماوات والأرض، والجنة والنار والثواب والعقاب، فإن الله تعالى هو خالق كل شيء، وهو الذي حدد لكل شيء من مخلوقاته وظيفته الخاصة به.

وهذا القول موافق لكون العالم مصنوعاً في شكل بديع، وأنه لا يوجد فيه أمر عبث، ولا يجوز أن يقال: إن هذا قول الفلاسفة، فإن الفلاسفة أقاموا قولهم بأن العرش (الذي يسمونه العقل الأول) هو المدبِّر على أن العلاقة بين الله تعالى وبين مخلوقاته قائمة على العلية والمعلولية، لا على الخلق المبني على الإرادة والاختيار، كما نقول نحن.

ثم إننا لا نقول: إن العرش له مدخلية في كل شيء في الكون، ولكننا نجزم أن له مدخلية ما في بعض الأمور، بحسب ما استظهرنا من النقل، لا نـتعداه بعقولنا إذا لا مدخلية لها في هذا الأمر، كمـا يوجد مدخلية لسيد الخلق أجمعين في بعض الأمور لا على نحو التأثير والخلق، وكما يوجد مدخلية للملائكة وغيرهم من مخلوقات الله تعالى لا على نحو الخلق أيضاً، والعلم بهذه الأمور، لا يتـأتى إلا بالنقل، ولا يوجد عندنا نقل فصَّل في ذلك، فنتوقّف عند ما أدانا إليه النظر الصحيح الذي نرجو الإصابة فيه من الله تعالى، وهو جل وعزَّ أعلم.

قال الطحاوي: «محيط بكل شيء وبما فوقه»، وفي نسخة «وفوقه»: كل المواضع التي ورد فيها لفظ الإحاطة في القرآن الكريم أُريد بها إحاطة العلم والتدبير، وكلام الإمام الطحاوي هنا على التدبير والعلم، فقد ذكر سابقاً قضية القضاء والقدر ثم ذكر العرش والكرسي وأشار إلى مدخلية العرش في التدبير، وهنا قال: محيط بكل شيء، أي: بتدبيره وعلمه، إحاطة علم وتدبير لا إحاطة ذات كما قال به بعض المجسمة.

ولا يفترق معنى قوله: «وفوقه» عن قوله «وبما فوقه»؛ لأنَّ كليهما مرتبط بالإحاطة، والإحاطة لا شك أنها إحاطةُ العلم والتدبير، فالفوقية أيضاً هي فوقيةُ علم وتدبير وقهر،

وسلطان، بل يمكن أن تكون «فوقه» في قوله: «وفوقه» عطف للبيان والتفسير، لقوله: «محيط بكل شيء»، فتكون بياناً للإحاطة، فهي لها نفس معنى الإحاطة، وهو التدبير والسلطان التام؛ فلا إشكال في العبارتين، ولكن لا شك أن قوله: «وبما فوقه» أوضح في الدلالة على المعنى الذي ذكرناه.

وقد ذُكر في بعض شروح «العقيدة الواسطية»، حين وصل إلى ذكر الإحاطة فجعل الإحاطة زمانية مكانية، قال محمد خليل هراس تعليقا على حديث: «أنت الأول فليس قبلك شيء....الخ»: «فهذا تفسير واضح جامع يدل على كمال عظمته سبحانه، وأنه محيط بالأشياء من كل وجه، فالأول والآخر بيان لإحاطته الزمانية، والظاهر والباطن بيان لإحاطته المكانية، كما أن اسمع الظاهر يدل على أنه العالي فوق جميع خلقه، فلا شيء منها فوقه[1]». اهـ.

معنى ذلك: أن الله تعالى محيطٌ بهم من جميع الجهات، وهذا إشارة من هرّاس إلى قول ابن تيمية في تفسيره لحديث: «وهو الظاهر والباطن»، حيث ورد عن الرسول ﷺ أحاديث يقول فيها: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء».

واعتبـر التيمية ان قوله: «فأنت الأول فليس قبلك شيء» دليل على أن الله تعالى موجود منذ زمان أزلي، وهذا مبني على قولهم بالقدم النوعي للعالم، ومرّ معنا بعض شواهد من كلامهم تدل على ذلك.

وحاصلُ قول ابن تيمية في قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: «وأنت الظاهر» أنّ معناه: أن الله سبحانه وتعالى فوق السماوات ظاهر، أي: أن الإنسان إذا وضع نفسه خارج الكون يظهر له الله من إحدى الجهات؛ لأنه محيط بالسماوات والأرض.

---

(١) «شرح الواسطية»، محمد خليل هراس، ص٤٢.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «وأنت الباطن»: أنَّ حين يضع الإنسان نفسه خارج العالم يظهر له الله من إحدى الجهات،والجهة الثانية من العالم تصبح باطنة لك، فالله سبحانه أيضاً محيط بتلك الجهة، فيصبح لجانب منها ظهوراً وللجانب الآخر بطوناً، كما أن البطن سمّي بطناً لبطونه أي: لاستتاره، والظهر سمّي ظهراً لظهوره، فالظاهر من إحدى الجهات دائماً هو باطن من الجهة الأخرى، بحسب المشاهِد.

هذا حاصل ما ذكره ابن تيمية في أكثر من كتاب، وردده من ورائه من يتبعون مذهبه، مثل ابن عثيمين في «شرح العقيدة الواسطية»، ومحمد خليل هرّاس.

وابن تيمية ذكره بتوسُّع واستفاضة، وذكر عليه أمثلة وتقريبات واستدلالات وغير ذلك، حتى إنه لا يعود للقارئ أيُّ مجال للشكّ في المعنى الذي يريده.

ونذكر هنا بعض النصوص التي تدل على ذلك من كلام ابن تيمية، أما التفصيل يمكن للباحث الرجوع إلى كتاب «الكاشف الصغير».

قال ابن تيمية: «قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] وقد روى مسلم في «صحيحه» عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول: أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن، فليس دونك شيء اقض عنا الدين وأغننا من الفقر» فأخبر أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء، وأنه ليس دونه شيء، **فلا يكون أعظم بطوناً منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد،** جمع فيها لفظ البطون ولفظ الدون وليس هو لفظ الدون بقوله وأنت الباطن فليس دونك شيء، **فعلم أن بطونه أوجب أن لا يكون شيء دونه، فلا شيء دونه باعتبار بطونه والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة.**

ولهذا لم يقل أنت السافل، ولهذا لم يجئ هذا الاسم الباطن كـقوله: وأنت الباطن فليس دونك شيء إلا مقروناً بالاسم الظاهر الذي فيه ظهوره وعلوه، **فلا يكون شيء فوقه لأن مجموع الاسمين يدلان على الإحاطة والسعة وأنه الظاهر فلا شيء فوقه والباطن فلا شيء دونه.**

لم يقل أنت السافل ولا وصف الله قط بالسفول لا حقيقة ولا مجازاً بل قال: **ليس دونك شيء فأخبر أنه لا يكون شيء دونه هناك**، كما جاء في الأثر الذي ذكره مالك في الموطأ أنه يقال حسبنا الله وكفى سمع الله لمن دعا ليس وراء الله منـتهى، فالأمر متناه مداه ولا شيء دونه في معنى اسمه الباطن، ليبين أنه ليس يخرج عنه من الوجهين جميعاً، وذلك لأن ما في هذا المعنى من نفي الجهة شيء دونه، هو بالنسبة والإضافة التقديرية، **وإلا ففي الحقيقة هو عال أيضاً من هناك والأشياء كلها تحته**، وهذا كما أن الضار والمانع والخافض لا تذكر إلا مقرونة بالنافع المعطي الرافع لأن ما فعله من الضرر والمنع والخفظ فيه حكمة بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابغة، فليس في الحقيقة ضرراً عاماً وإن كان فيه ضرر فالضرر الإضافي بالنسبه إلى بعض المخلوقات، يشبه ما في البطون من كونه ليس تحته شيء، وأنه لو أدلى بحبل لهبط عليه، **فإن الهبوط والتحتية أمر اضافي بالنسبة إلى تقدير حال لبعض المخلوقات**، هذا في قدره وهذا في فعله[١]». اهـ.

قال ابن تيمية تعليقاً على حديث (أنت الظاهر... إلخ): «فأخبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء وأنه ليس دونه شيء فلا يكون أعظم بطوناً منه حيث بطن في الجهة الأخرى من العباد[٢]».

---

(١) «بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية»، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ت: ٧٢٨، (٢: ٢٢٠-٢٢١)، مطبعة الحكومة ـ مكة المكرمة ـ ١٣٩٢، ط١، ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم.

(٢) المصدر السابق (١: ٥٥٢).

وبعد أن عرفنا ما المعنى الذي يريده ابن تيمية بكلمة الظاهر أو المحيط، نقول: بناءً على المعنى فسّر ابن تيمية قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ [البروج: ٢٠]، أي: من وراء الناس محيط، وليس المعنى الذي يريده: أنه محيط بعلمه وعالم بما بين أيديهم وما خلفهم ومن جميع الجهات، لا، فهذا المعنى محلُّ اتفاق، ولا خلاف فيه، بل فسَّرَها أنه من جهةِ ورائِهم هو أيضاً محيط، أي: إنه يأخذ الآية على ظاهرها العرفي[1].

---

(١) قال ابن تيمية: «فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقاً فلا يتوجه إليه والى ما فوقه الإنسان إلا من العلو لا من جهاته الباقية أصلاً، ومن توجه إلى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو، كان جاهلاً باتفاق العقلاء فكيف بالتوجه إلى العرش أو إلى ما فوقه وغاية ما يقدر أن يكون كرى الشكل. والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله فان السماوات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا.

وأما قول القائل: إذا كان كرياً والله من ورائه محيط به بائن عنه، فما فائدة أن العبد يتوجه إلى الله حين دعائه وعبادته فيقصد العلو دون التحت، فلا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التى تحيط بالداعى، ومع هذا نجد في قلوبنا قصداً يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فاخبرونا عن هذه الضرورة التى نجدها في قلوبنا وقد فطرنا عليها.

فيقال له: هذا السؤال إنما ورد لتوهم المتوهم أن نصف الفلك يكون تحت الأرض، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم، وهذا غلط عظيم فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة، فكان يلزم أن يكون الفلك تحت الأرض مطلقاً وهذا قلب للحقائق إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقاً، وأهل الهيئة يقولون: لو أن الأرض مخروقة إلى ناحية أرجلنا، وألقى في الخرق شيء ثقيل كالحجر، ونحوه لكان ينتهي إلى المركز، حتى لو ألقى من تلك الناحية حجر آخر لالتقيا جميعاً في المركز، ولو قدر أن إنسانين التقيا في المركز بدل الحجرين لالتقت رجلاهما ولم يكن أحدهما تحت صاحبه بل كلاهما فوق المركز، وكلاهما تحت الفلك كالمشرق والمغرب فإنه لو قدر أن رجلاً بالمشرق في السماء أو الأرض ورجلاً بالمغرب في السماء أو الأرض لم يكن أحدهما تحت الآخر وسواء كان رأسه أو رجلاه أو بطنه أو ظهره أو جانبه مما يلي السماء، أو مما يلي الأرض.

=

= وإذا كان مطلوب أحدهما ما فوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا، لم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين:

أحدهما: أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات، فلو قدر رجل أو ملك يصعد إلى السماء أو إلى ما فوق كان صعوده مما يلي رأسه أقرب إذا أمكنه ذلك، ولا يقول عاقل أنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية، ولا أنه يذهب يميناً أو شمالاً أو أماماً أو خلفاً إلى حيث أمكن من الأرض، ثم يصعد، لأنه أي مكان ذهب إليه كان بمنزلة مكانه أو هو دونه، وكان الفلك فوقه فيكون ذهابه إلى الجهات الخمس تطويلاً وتعباً من غير فائدة.

ولو أن رجلاً أراد أن يخاطب الشمس والقمر فإنه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا مع أن الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب فتنحرف عن سمت الرأس، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائماً لا يأفل ولا يغيب سبحانه وتعالى؟ وكما أن الحركة كحركة الحجر تطلب مركزها بأقصر طريق، وهو الخط المستقيم، فالطلب الإرادي الذي يقوم بقلوب العباد كيف يعدل عن الصراط المستقيم القريب، إلى طريق منحرف طويل.

والله تعالى فطر عباده على الصحة والاستقامة إلا من اجتالته الشياطين فأخرجته عن فطرته التي فطر عليها.

الوجه الثاني: أنه إذا قصد السفل بلا علو، كان ينتهي قصده إلى المركز وإن قصده أمامه أو وراءه أو يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده أجزاء الهواء، فلابد له من قصد العلو ضرورة سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها.

ولو فرض أنه قال أقصده من اليمين مع العلو أو من السفل مع العلو كان هذا بمنزلة من يقول أريد أن أحج من المغرب فأذهب إلى خراسان ثم أذهب إلى مكة بل بمنزلة من يقول أصعد إلى الأفلاك فأنزل في الأرض ثم أصعد إلى الفلك من الناحية الأخرى، فهذا وإن كان ممكناً في المقدور لكنه مستحيل من جهة امتناع إرادة القاصد له. وهو مخالف للفطرة فإن القاصد يطلب مقصوده بأقرب طريق، لا سيما اذا كان مقصوده معبوده الذى يعبده ويتوكل عليه وإذا توجه إليه على غير الصراط المستقيم كان سيره منكوساً معكوساً». [كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس ت: ٧٢٨، (٦: ٥٦٧-٥٧٠)، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي]. =

لكن الإمام الطحاوي حين قال: «محيط بكل شيء»، فمراده: مدبّر لكل شيء عالم به؛ لمناسبة السياق، ولأنه أيضاً يستحيل أن يريد الإحاطة التي ذكرها ابن تيمية، وذلك لأن الإحاطة التي قال بها ابن تيمية لا تـتم إلا بعد إثبات الجهة، وقد سبق أن الإمام الطحاوي قد نفى الجهة والحدّ، فيستحيل إذن أن يريد الإمامُ الطحاوي بالإحاطة إحاطةَ الذات بالجهة والحد والنهايات التي نفاها سابقاً.

وبما أن الإحاطة هنا إحاطةُ علم وتدبير قال: «محيط بكل شيء وفوقه»، فيجب أن نحمل الفوقية هنا على أنها فوقية القدرة؛ لأنها هي المناسبة لإحاطة التدبير والعلم، إذا كان الله سبحانه وتعالى محيطاً بعلمه، وفوق كل شيء.

إذن يجب أن يكون المقصود بالفوقية هنا أيضاً: فوقية القهر والقدرة؛ لئلا يتوهم إنسان أن الله سبحانه بحاجة إلى قدرة غيره لكي يتم له التدبير، فقدرة المخلوقات مقهورة لقدرة الله سبحانه وتعالى، منها: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، يعني قهره فوق قهر عباده.

كلام عن الاستواء على العرش:

جـاء في «فـتح الباري»: «قـال أبو العاليـة: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]: ارتفع. ﴿فَسَوَّىٰ﴾: خلق. في رواية الكشميهني: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾: خلقهن.... وقال مجاهد ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾: علا على العرش.

قال ابن بطال: اختلف الناس في «الاستواء» المذكور هنا؛ فقالت المعتزلة: معناه: الاستيلاء بالقهر والغلبة، واحتجوا بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سـيف ودم مهراقِ

= ومن تأمل في هذا النص، وقد أوردناه على طوله لأهميته في بيان مراد ابن تيمية، ظهر له ما لخصناه في الشرح، وتوجد نصوص أخرى تدل على ذلك، لكن المقام يضيق لو اشتغلنا بنقلها هنا.

وقالت الجسمية: معناه الاستقرار.

وقال بعض أهل السنة: معناه: ارتفع، وبعضهم: معناه: علا، وبعضهم: معناه: الملك والقدرة، ومنه: «استوت له الممالك» يقال لِـمن أطاعه أهل البلاد.

وقيل: معنى الاستواء: التمام والفراغ من فعل الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]؛ فعلى هذا فمعنى ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: أتم الخلق، وخص لفظ ﴿ٱلْعَرْشِ﴾؛ لكونه أعظم الأشياء.

وقيل: إن ﴿عَلَى﴾ في قوله: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ بمعنى «إلى» فالمراد ـ على هذا ـ: انتهى إلى العرش، أي: فيما يتعلق بالعرش؛ لأنه خلق الخلق شيئاً بعد شيء.

ثم قال ابن بطال: فأما قول المعتزلة؛ فإنه فاسد؛ لأنه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، ولازمُ تأويلهم: أنه كان مغالباً فيه، فاستولى عليه بقهر من غالبه، وهذا منتفٍ عن الله سبحانه.

وأما قول المجسمة؛ ففاسد أيضاً؛ لأن الاستقرار من صفات الأجسام، ويلزم منه الحلول والتناهي، وهو محالٌ في حق الله تعالى، ولائـق بالمخلوقات؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: ١٣].

قال: وأما تفسير ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾: علا، فهو صحيحٌ، وهو المذهب الحق وقولُ أهل السنة؛ لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعليّ، وقال: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨]، وهي صفة من صفات الذات.

وأما من فسّره: ارتفع؛ ففيه نظر؛ لأنه لم يصِف به نفسه.

قال: واختلف أهل السنة: هل الاستـواءُ صفة ذات أو صفة فعل؟ فمن قال:

معناه: علا؛ قال: هي صفة ذات، ومن قال غير ذلك؛ قال: هي صفة فعل، وإن الله فعل فعلاً سماه ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ على عرشه، لا أن ذلك قائمٌ بذاته؛ لاستحالة قيام الحوادث به. انتهى ملخَّصاً.

وقد ألزمه من فسره بالاستيلاء بمثل ما ألزم هو به من أنه صار قاهراً بعد أن لم يكُن، فيلزم أنه صار غالباً بعد أن لم يكن.

والانفصال عن ذلك للفريقين بالتمسك بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٧]؛ فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه: لم يزَل كذلك؛ كما تقدم بيانه عن ابن عباس في تفسير ﴿فُصِّلَتۡ﴾»[١].

وكلام ابن حجر هنا فيه عدمُ تسليمٍ لإلزام المعتزلة بما ذكره ابن بطال، واعترافٌ منه أنه إن لزمهم ما ألزمهم به،فإنه يلزمُ أهلَ السنة ما ألزموهم به، ولكن الصحيح: أنه لا يلزَم أحداً ما ألزَمَه الآخر؛ لـما ذكره ابن حجر.

وعندي ـ كما عرفتَ سابقاً ـ: أن التفسير الذي نقله عن بعضهم بأن الاستواء: هو التمام، ثم إن التمام يحدّد بحسب ما تعلّق به وأضيف إليه، هو الأظهر في مواضع الاستواء.

ثم قال ابن حجر: «وبقي من معاني ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾ ما نُقل عن ثعلب: استوى الوجه: اتصل، واستوى القمر: امتلأ، واستوى فلان وفلان: تماثَلا، واستوى إلى المكان: أقبل، واستوى القاعد قائماً والنائم قاعداً، ويمكن ردُّ بعض هذه المعاني إلى بعض، وكذا ما تقدم عن ابن بطال»[٢].

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٥) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ت: ٨٥٢، (١٣: ٤٠٦)، دار المعرفة ـ بيروت، ت: محب الدين الخطيب.

(٢) المصدر السابق .

أقول: كيفية الرد بأن نتذكر أن لفظ «الاستواء» لا يفيد معنى خارجياً بذاته، بل بحسب ما يضاف إليه، وبحسب ما يقيد هو به، أما اللفظ ذاته فمعناه: التمام، والتمام: معنى إضافي لا يمكن تحقُّقه كما هو في الخارج، ولكن إذا قيل: استوى علمُه وتدبيره للمخلوقات، فمعناه: تم تدبيرُه لها بعد أن خلَقها، وإذا جاء: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فمعناه: تم تدبيره للأرض بإن صار يُغشي الليل النهار.

إلا أنه في قوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] يحتمل معنى آخر بمجموع ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى﴾ فيصير معناه: قصد السماء، فأتمهنَّ.. إلخ، وهكذا فإن ما قاله أهل السنة محتمل، وما نقله عن البعض من أهل السنة ـ وهو معنى التمام ـ هو الأقرب، وما ذكره عن المعتزلة فجائز لا يلزم عنه ما ألزمهم به البعضُ من أن الله لم يكن قادراً أو قاهراً ثم صار كذلك، والانفصال يكون كما قال ابن حجر، أو نقول: إن الله تعالى استوى، أي: تم تدبيرَه بعد أن خلَقها، وقبل الخلق لا يوجد تدبير، فلا يلزم على ذلك أيُّ محظور على قول أهل السنة ولا المعتزلة، ولا على قول من قال: إن الاستواء هو التمام، ولكن على قول من قال: إن الاستواء هو العلو، وقال: إن العلوّ صفة ذات، فيوجد إشكالٌ على جميع الاحتمالات في معنى الاستواء.

فإن قال القائل: إن الاستواء بمعنى العلو صفةُ ذات، فيلزم على ذلك أن الله تعالى لم يكن عالياً ثم صار كذلك، وهذا كفرٌ بالله تعالى العظيم العليّ بالذات، والذي لا يتوقّف علوُّه على فعلٍ من أفعاله.

وحينئـذ يكون قولُ ابن حجر بأن من قال ذلك ينفك عن الإشكال الموجه إليهم ـ كما وجه إلى المعتزلة ـ باستحضار الآية التي اقترحها؛ غيرَ صحيح؛ لأن الآية إنما فيها أن الاستواء حصل بعد فعل معين فعله الله تعالى، فلو قلنا: إن الاستواء هو العلوُّ الذاتي لله تعالى ـ وهو حصل بعد فعل من الأفعال الحادثة ـ فيلزم على ذلك أنه قبل ذلك الفعل لم يكن حاصلاً، وهذا محال.

وأما لو قلنا: إن الاستواء فعلٌ فعله الله تعالى، فإما أن يكون هذا الفعل حادثاً في الذات الإلهية، وهو معنى الارتفاع الحسي بالجهة والحد الذي يقول به المجسمة، وإما أن يكون الفعل حادثاً في غير الذات من المخلوقات، كما قال الأشعري.

ومعلوم: أنه إذا قلنا: إن الله فعل فعلاً في ذاته، فإنه يلزم على ذلك قيامُ الحوادث في ذات الله تعالى، ويلزم عليه أيضاً أن الله تعالى لم يكن كاملاً، ثم صار كاملاً بفعله الحادث هذا.

وهذا باطلٌ كما لا يخفى على أحد، وعلى ذلك فإن من قال بأن الاستواء فعلٌ حادث في ذات الله تعالى فقولُه باطل، مهما كان معنى هذا الفعل.

وأما من قال: إن الاستواء فعلٌ فعله الله تعالى في المخلوقات أو العرش، فلا ضير في ذلك، كما قرّرناه، وهو متوافقٌ مع قولنا: إن الاستواء هو التمام، فيكون تمام التدبير، وهو المفهوم من الآيات الكريمة.

قال ابن حجر: «وقد نقل أبو إسماعيل الهروي في كتاب «الفاروق» بسنده إلى داود بن علي ابن خلف قال: كنا عند أبي عبد الله بن الأعرابي ـ يعني محمد بن زياد اللغوي ـ فقال له رجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فقال: هو على العرش كما أخبر، قال: يا أبا عبد الله، انما معناه: استولى، فقال: اسكت! لا يقال: «استولى على الشيء» إلا أن يكون له مضادّ»[1].

أقول: قول ابن الأعرابي لا يسلّم له كما أشار إلى ذلك ابن حجر، وكما أوضحناه سابقاً، ولو سلم ما قيل من باب الوضع اللغوي، فباب المجاز فيه قريب سهل ميسور.

قال ابن حجر: «ومن طريق محمد بن أحمد بن النضر الأزدي: سمعت ابن الأعرابي

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٥).

يقول: أرادني أحمد بن أبي داود أن أجد له في لغة العرب ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ بمعنى «استولى» فقلت: والله ما أصبتُ هذا.

وقال غيره: لو كان بمعنى «استولى» لم يختص بالعرش؛ لأنه غالب على جميع المخلوقات.

ونقل محيي السنة البغوي في «تفسيره» عن ابن عباس ـ وأكثر المفسرين ـ: أن معناه: ارتفع، وقال أبو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه»[1].

أقول: قد لا نرجّح نحن أن الاستواء أريد به الاستيلاء، ولكننا لا نقول باستحالته، ولا ببطلانه، ولا يلزم من الاستيلاء أن تكون هناك مغالبة مطلقاً، وعلى ما ذكرناه من أن الاستواء هو التمام فلا يلزمُنا أيّ شيء مما ألزموه للمعتزلة، ومما نلزمه نحن للمجسّمة.

قال ابن حجر: «وأخرج أبو القاسم اللالكائي في كتاب «السنة» من طريق الحسن البصري عن أمه: عن أم سلمة أنها قالت: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر.

ومن طريق ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سئل: كيف استوى على العرش؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، وعلى الله الرسالة، وعلى رسوله البلاغ، وعلينا التسليم.

وأخرج البيهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال: كنا ـ والتابعون متوافرون ـ نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته.

وأخرج الثعلبي من وجهٍ آخرَ عن الأوزاعي: أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ فقال: هو كما وصف نفسه.

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٥).

وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله بن وهب قال: كنا عند مالك، فدخل رجل، فقال: يا أبا عبد الله، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك، فأخذته الرُّحَضاء، ثم رفع رأسه فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كما وصف به نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع، وما أراك إلا صاحب بدعة، أخرِجوه.

ومن طريق يحيى بن يحيى عن مالك نحو المنقول عن أم سلمة، لكن قال فيه: والإقرار به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال: كان سفيان الثوري وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدّدون، ولا يشبّهون، ويروون هذه الأحاديث، ولا يقولون: كيف. قال أبو داود: وهو قولنا. قال البيهقي: وعلى هذا مضى أكابرنا»[١].

قال ابن عبد البر في «التمهيد»:

«عن ابن وضاح: سألت يحيى بن معين عن التنزل؟ فقال: أَقِرَّ به ولا تَحُدّ فيه بقول، كلُّ من لقيتُ من أهل السنة يصدّق بحديث التنزل. قال: وقال لي ابن معين: صدِّقْ به، ولا تصفْه.

وحدثنا أحمد بن سعيد بن بشر قال: حدثنا ابن أبي دليم قال: حدثنا ابن وضّاح قال: سألت يحيى بن معين عن التنزُّل؟ فقال: أقرَّ به، ولا تحدّ فيه.

وأخبرنا محمد بن عبدالملك قال: حدثنا عبد الله بن يونس قال: حدثنا بقيٌّ بن مخلّد قال: حدثنا بكار بن عبدالله القرشي قال: حدثنا مهدي بن جعفر: عن مالك بن أنس: أنه سأله عن قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٧).

قال: فأطرق مالك، ثم قال: استواؤه مجهول، والفعل منه غير معقول، والمسألة عن هذا بدعة.

قال بقي: وحدثنا أيوب بن صلاح المخزومي ـ بالرملة ـ قال: كنا عند مالك إذ جاءه عراقيٌّ فقال له: يا أبا عبد الله، مسألة أريد أن أسألك عنها، فطأطأ مالكٌ رأسه فقال له: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال: سألتَ عن غير مجهول، وتكلمتَ في غير معقول، إنك امرُؤ سوء، أخرِجوه! فأخذوا بضبعيه فأخرَجوه.

وقال يحيى بن إبرهيم بن مزين: إنما كره مالك أن يُتحدّث بتلك الأحاديث؛ لأن فيها حدّاً وصفة وتشبيهاً، والنجاة في هذا الانتهاءُ إلى ما قال الله عز وجل ووصف به نفسه بوجهٍ ويدَين وبسطٍ واستواءٍ وكلامٍ، فقال: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] وقال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وقال: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]»(١).

وروى في «طبقات المحدثين بأصبهان»: «عن محمد بن النعمان بن عبد السلام يقول: أتى رجلٌ مالكَ بنَ أنس، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال: فأطرق وجعل يعرق، وجعلنا ننتظر ما يأمر به، فرفع رأسه، فقال: الاستواء منه غير مجهول، والكيف منه غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا ضالًّا، أخرِجوه»(٢).

أقول: إن الروايات جميعاً عن السلف المتّبَعين تدلّ على أنهم كانوا ينفون الكيف عن الله تعالى، ولا يقولون: إن الكيف ثابتٌ ولكنّنا لا نعلمه، كما يزعُم المجسمة،

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٥١).

(٢) «طبقات المحدثين بأصبهان» (٢: ٢١٤).

بل ينـفون أصل الكيف، وعلى ذلك تدلّ قصة الإمام مالك حيث قال للرجل: «إن الكيف غير معقول»، وكذا قالت أم سلمة وربيعة، فهذا يدل على أنه لا يصحّ للمنزّه إثبات أصل الكيف لله تعالى.

وتأمل كيف يصرّحون فوراً بنفي الحدّ عن الله تعالى، ويصرّحون بنفي الكيف، وأن الإمام مالكاً كان لا يروي هذه الأحاديث هروباً من الحدّ والكيف.

قال ابن حجر:

«وأسند اللالكائي: عن محمد بن الحسن الشيباني قال: اتفق الفقهاء كلُّهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الربّ من غير تشبيه ولا تفسير، فمن فسّـر شيئاً منها وقال بقول جهم، فقد خرج عما كان عليه النبي ﷺ وأصحابُه وفارق الجماعة؛ لأنه وصف الربّ بصفة لا شيء.

ومن طريق الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعيَّ ومالكاً والثوريّ والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة؛ فقالوا: أَمِرُّوها كما جاءت بلا كيف.

وأخرج ابن أبي حاتم في «مناقب الشافعي»: عن يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: لله أسماءٌ وصفات لا يسع أحداً ردُّها، ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد كفر، وأما قبل قيام الحجة؛ فإنه يُعذر بالجهل؛ لأنّ علم ذلك لا يدركـ بالعقل ولا الرؤية والفكر، فنثبت هذه الصفات، وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وأسند البيهقي بسند صحيح: عن أحمد بن أبي الحواري: عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله به نفسه في كتابه، فتفسيرُه تلاوتُه والسكوتُ عنه.

ومن طريق أبي بكر الضبعي قال: مذهب أهل السنة في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قال: بلا كيف.

والآثار فيه عن السلف كثيرة، وهذه طريقة الشافعي وأحمد بن حنبل.

وقال الترمذي في «الجامع» عقب حديث أبي هريرة في النزول: وهو على العرش؛ كما وصف به نفسه في كتابه؛ كذا قال غيرُ واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات.

وقال في باب فضل الصدقة: قد ثبتت هذه الرواياتُ، فنؤمن بها، ولا نتوهّم، ولا يُقال: كيف؟ كذا جاء عن مالك وبن عيينة وابن المبارك: أنهم أمَرُّوها بلا كيف، وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة.

وأما الجهمية فأنكروها، وقالوا: هذا تشبيه، وقال إسحاق بن راهويه: إنما يكون التشبيه لو قيل: يدٌ كيَدٍ وسمعٌ كسمع.

وقال في تفسير المائدة: قال الأئمة: نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير، منهم الثوري ومالك وابن عيينة وابن المبارك.

وقال ابن عبد البر: أهل السنة مجمِعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يكيّفوا شيئاً منها، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا: من أقر بها فهو مشبّه، فسمّاهم من أقرّ بها معطلة.

وقال إمام الحرمين في «الرسالة النظامية»: اختلفت مسالكُ العلماء في هذه الظواهر، فرأى بعضُهم تأويلها، والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصحّ من السنن، وذهب أئمةُ السلف إلى الانكفافِ عن التأويل، وإجراءِ الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الله تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقيدة: اتباع سلف الأمة؛ للدليل

القاطع على ان إجماع الأمة حجة، فلو كان تأويل هذه الظواهر حتماً لا وشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصرُ الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع. انتهى.

وقد تقدّم النقلُ عن أهل العصر الثالث ـ وهم فقهاء الأمصار كالثوري والأوزاعي ومالك والليث ومن عاصرهم ـ وكذا من أخذ عنهم من الأئمة، فكيف لا يُوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة، وهم خيرُ القرون بشهادة صاحب الشريعة؟»[1].

أقول: يحسن التنبُّه على أن جميع السلف ـ كما ترى من هذا النقل ـ لم يُثبتوا لله تعالى كيفاً، ولم يُكيّفوا، وعدم التكييف معناه: عدم إثبات الكيف، وهذا ليس الذي يقصده ابن تيمية وغيره ممن سار على نهجه عندما يقولون: «بلا كيف»، فإنهم إنما يقصدون أنّ أصل الكيف ثابت، ولكننا لا نعرف هيئة الكيف، ولذلك يقولون أحياناً: «بلا كيف معلوم»، يريدون القول بأن كيف الله تعالى مجهولٌ عندهم، وهو عين التجسيم؛ لأن المسألة أصلاً دائرة على أن الكيف: هل هو ثابت لله تعالى أو لا؟ فأهل السنة قالوا: ليس بثابت أصلاً، والمجسمة قالوا: إنه ثابت، فعلى قول أهل السنة؛ فإنَّ نفي الكيف عندهم: هو نفي أصل الكيف، وعند المجسمة فنفي الكيف: إنما هو نفيٌ لمعرفتنا بصورة الكيف الذي يعتقدون أنه ثابت.

ولذلك لا يصحُّ الاغترار بقولهم عندما تسمع أحدَهم يقول: «بلا كيف»، فإنه إنما يريد «بلا كيف يعلمُه»، وذلك هو أسلوبهم عندما يقولون: قوله السلف «بلا حدّ»، فإنما إنما يريدون: بلا حدٍّ نعلمه. وأما الحدُّ الذي لا نعلمُه ـ على زعمهم ـ فهو ثابت لله، تعالى عن قولهم.

---

(١) «فتح الباري» (١٣ : ٤٠٨).

وربما يقول بعض المنتسبين إلى أهل السنة: «بلا كيف نعلمه» ويريدون: أننا ما دمنا لا نعلمه، فهو ليس بثابت، وذلك كما لو قلت: لا معرفةَ لي بشريكٍ لله تعالى، فهذا الكلام منك يعني أن الشريك ليس موجوداً أصلاً، ولا تريد أن الشريك موجود ولكنه لا تعرفه.

قال ابن حجر: «وقسَّمَ بعضُهم أقوالَ الناس في هذا الباب إلى ستة أقوال:

قولان لمن يجريها على ظاهرها:

أحدهما: من يعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين، وهم المشبّهة، ويتفرع من قولهم عدة آراء.

والثاني: من ينفي عنها شبه صفة المخلوقين؛ لأن ذات الله لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات؛ فإن صفات كلِّ موصوف تناسب ذاته، وتلائم حقيقته.

وقولان لمن يثبت كونها صفة، ولكن لا يجريها على ظاهرها:

أحدهما: يقول: لا نؤول شيئاً منها، بل نقول: الله أعلم بمراده.

والآخر: يؤول، فيقول مثلاً معنى الاستواء: الاستيلاء، واليد: القدرة، ونحو ذلك.

وقولان لمن لا يجزم بأنها صفة:

أحدهما: يقول: يجوز أن تكون صفة، وظاهرها غير مراد، ويجوز أن لا تكون صفة.

والآخر يقول: لا يُخاض في شيء من هذا، بل يجب الإيمان به؛ لأنه من المتشابه الذي لا يُدرَك معناه»[1].

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٤٠٨).

حال ابن عبد البر:

ومع أن الإمام ابن عبد البر ينـقل عن إمامه مالك أنه كان يفرُّ من التحديد والتكييف، إلا أنه رحمه الله وقع في ذلك أثناء، فنسب إلى الله تعالى المكانَ والنُّقلة، وهذا يستلزم التحديدَ، ثم إنه لم يُثْبِت إسنادَ النُّـقْلَة والمكان إلى الله تعالى في حديث ولا في قرآن، فكيف أجاز ابن عبد البر لنفسه ذلك، وليس ذلك إلا تأثُّراً منه رحمه الله تعالى ببعض من وقعوا في مصائد المشبهة، فنقل أقوالَهم وكرّر ما قالوه دون تحرير لها، فإن هذا الفنّ لم يكن فنَّه.

ولذلك فإنني أقول: إن رأي ابن عبد البر رحمه الله تعالى لا يُسَلَّم له في هذه المسائل، فهو أحياناً تراه منزّهاً صرفاً، وأحياناً تراه يتكلّم بلسانٍ مخلوطٍ بالتشبيه، فينبغي الحذرُ مما وقع فيه. ولننقل لك كلامَه هنا، لتأخذ ما صحَّ منه، ولتحذَرْ من باقيه.

قال رحمه الله تعالى في «التمهيد»[1] وذلك في شرح حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له»:

«وأما احتجاجهم: لو كان في مكانٍ لأشبه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكنةُ واحتوَتـهُ مخلوق؛ فشيء لا يلزم، ولا معنى له؛ لأنه عز وجل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ من خلقه، ولا يقاس بشيء من بريّته، لا يُدرك بقياس، ولا يقاس بالناس، لا إله إلا هو كان قبل كل شيء، ثم خلق الأمكنة والسماوات والأرض وما بينهما، وهو الباقي بعد كل شيء، وخالق كل شيء لا شريك له»[2].

---

(١) (٧: ١٢٨).

(٢) «التمهيد» (٧: ١٣٥)، الطبعة المغربية. قام على تحقيقه مجموعة من الأفاضل سنة ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م. =

أقول: إنه يحاول أن يردّ على المعتزلة كما قال: «وفيه دليل على أن الله عز وجلّ في السماء على العرش من فوق سبع سموات، كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية». اهـ. فأما المعتزلة الذين أطلقوا القول بأن الله تعالى في كل مكان، فيقابل قولهم بأن يقول: بل الله تعالى في مكان واحد فقط، والحقُّ: أن قوله ليس أولى من قولهم، فالمعتزلة الذين قالوا: هو في كلّ مكان، لم يريدوا أن الله يحلّ في جميع الأمكنة، كما يفهمه ابنُ عبد البر، بل أطلقوا ذلك القول وأرادوا: إنه عالم بكل شيء، وقادر على كل شيء، وليس كما ينسبه إليهم هو من الحلول في الأمكنة، كما نقله عنهم علماء الفرق، وانتقدوا عليهم هذا الإطلاق مع أن المعنى الذي يريدونه صحيح. وأما الجهمية فقد قالوا: إن الله تعالى في كل مكان بذاته، وهو مختلط مع مخلوقاته، والرد عليهم يكون بالقول بأن الله تعالى لا يصح عليه الاختلاط مع مخلوقاته ولا يصح عليه الحلول ولا الاتحاد، وهو موجود لا في مكان ولا في حيز، ومع ذلك هو متميز عن خلقه. ولا يكون الرد عليهم بأن يقال إن الله تعالى في جهة من خلقه، وفي مكان معين دون سائر الأمكنة! فهذا فيه إثبات التحيز والمحدودية لله تعالى، وهي منفية عند السلف، ولكن لو سلمنا المعنى الذي يريده ابن عبد البر من الحديث، لكان الاحتجاج بهذا الحديث على الجهمية صحيحاً.

وظاهر إطلاق ابن عبد البر في قوله[1]: «وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله عز وجلّ في كل مكان وليس على العرش». اهـ يفيد أنه يعتبر العرش مكاناً لله تعالى، وإن لم يطلق عليه وصف المكان. فلا معنى لاحتجاج عليهم بهذا القول

= وهذا الموضع الذي ننقله عن ابن عبد البر من «التمهيد» موجود في الجزء الثالث منه ص٢٧٦ وما بعدها، من طبعة دار إحياء التراث، تحقيق وتخريج عبد الرزاق المهدي، ط١-١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

(١) (٧: ١٢٩).

وهو لا يعتقد العرشَ مكاناً. ومما يؤكد إرادته للمكان ما قاله بعد ذلك[1]: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء، والاستقرار والتمكن فيه». اهـ فتأمل في قوله والتمكن فيه لتعرف صدق ما قررناه وتوجه ما فهمنا من كلام ابن عبد البر رحمه الله وعفا عنه، ويشهد لما فهمناه ما كرره مراراً بَعْدُ من أن الله على العرش، وكذا قوله[2]: «**ولكنا نقول: استوى من لا مكان إلى مكان**». اهـ.

وقوله: إنه لا يلزمه الحدوثُ وكونه مخلوقاً إذا كان في مكان معيّن، غيرُ صحيح، بل إن هذا دليل الحدوث، كما أثبته علماء التوحيد.

قال: «وقد قال المسلمون وكلُّ ذي عقل: إنه لا يُعقل كائنٌ لا في مكانٍ منّا، وما ليس في مكانٍ فهو عدم، وقد صحّ في المعقول وثبت بالواضح من الدليل: أنه كان في الأزل لا في مكان وليس بمعدوم، فكيف يُـقاس على شيء من خلقه؟ أو يجري بينه وبينهم تمثيلٌ أو تشبيه؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، الذي لا يبلغ من وصفِه إلا إلى ما وصف به نفسه، أو وصفه به نبيُّه ورسوله، أو اجتمعت عليه الأمة الحنيفية عنه»[3].

أقول: إن ادعاءه بأنه «لا يعقل كائن لا في مكان منا، وما ليس في مكان فهو عدم»، ادّعاء مقبول باعتبار المشاهد، أعني أن الناس (إذا حملنا قوله منا على من البشر) الذين خلقوا لم يعهد واحد منهم إلا في مكان، ويكون قد اتسعمل (يعقل) بمعنى يعهد أو يخبر، وكذلك ينبغي أن يقيد قوله: «وما ليس في مكان فهو عدم» بأن يكون المراد بهم البشر في الحياة الدنيا.

ولكن قوله: «وقد صح في المعقول وثبت بالواضح من الدليل أنه كان في الأزل لا

---

(١) (٧: ١٣١).

(٢) (٧: ١٣٦).

(٣) «التمهيد» (٧: ١٣٥).

في مكان وليس بمعدوم» صحيحٌ، ولذلك نقول: فإنه يستحيل عليه التغيُّر، فيستحيل على الله تعالى بعد أن خلق الخلق أن يكون في مكان.

وقوله: «وثبت أنه كان في الأزل لا في مكان، وليس بمعدوم، فكسف يقاس على شيء من خلقه». اهـ، يريد أنه إذا كان الإنسان لو فرضناه لا في مكان لكان عدماً، لأن البشريّ إذا وجد فلا بد أن يكون في مكان، فلا يلزم أن الله تعالى صار مثل البشر إذا قلنا إنه في مكان بعد أن لم يكن في مكان. لأن الله تعالى لو فرضناه لا في مكان لم يكن معدوماً، وجاز كونه لا في مكان بخلاف البشر.

ويريد الإمام ابن عبد البر أن يقول: إن الله تعالى بعد أن خلق الخلق صارَ في مكان، ومع ذلك فلا يلزم حدوثُه ولا احتياجه، ولكن يرد على ذلك أنه يستلزم حدوث بعض صفاته، وفي ذلك احتياجه كما تقرر، ويتناقض مع ظاهر قوله فيما بعد (٧: ١٣٦): «أما الانتقال وتغير الحال، فلا سبيل إلى إطلاق ذلك عليه». اهـ، حيث يحيل تغير الحال عليه، وما الانتقال من لا مكان إلى مكان معين إلا تغير في الحال!

ولذلك فمن الصعب التخلص عن هذا الإيراد، ولا يملك في رده على مخالفيه إلا محاولة إلزامهم بنحو ما يلزمه، وهذا الذي جرى عليه.

قال: «فإن قال قائل منهم: إنّا وصفنا ربّنا: أنه كان لا في مكان، ثم خلق الأماكن فصار في مكان، وفي ذلك إقرارٌ منا بالتغيير والانتقال؛ إذ زال عن صفته في الأزل، وصار في مكانٍ دون مكان. قيل له: وكذلك زعمتَ أنت: أنه كان لا في مكان، وانتقل إلى صفةٍ ـ هي الكون في كلّ مكان ـ فقد تغير عندك معبودُك وانتقل من لا مكان إلى كل مكان، وهذا لا ينفكّ منه؛ لأنه إن زعم: أنه في الأزل في كل مكان كما هو الآن، فقد أوجب الأماكنَ والأشياء موجودةً معه في أزله وهذا فاسد». اهـ[1].

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٣٥).

أقول: هنا يقرر ابن عبد البر بأنه يقول: إن الله تعالى كان بلا مكان، ثم صار في مكان، وهذا باطل، وأما نسبته إلى من قال منهم: بأن الله تعالى كان لا في مكان ثم صار في كل مكان، إن صرّح به واعتقده واحدٌ منهم، فقوله باطلٌ كقول ابن عبد البر، ولكن إن نسبه إليهم إلزاماً، فهو لا يلزَم المعتزلة، وإن لزم الجهمية، لِما ذكرناه سابقاً.

ومن محاسن كلامه: أنه يُبطل قِدمَ شيء مع الله تعالى في الأزل؛ كما نصَّ عليه في آخر كلامه، وهذا مناقض لدعوى الفلاسفة في القدم الشخصي للعالم، ومناقض لدعوى ابن تيمية بالقدم النوعي للعالم.

قال: «فإن قيل: فهل يجوز عندك أن ينتقل من لا مكان في الأزل إلى مكان؟ قيل له: أما الانتقال وتغير الحال، فلا سبيل إلى إطلاق ذلك عليه؛ لأن كونَه في الأزل لا يوجب مكاناً، وكذلك نقله لا يوجب مكاناً، وليس في ذلك كالخلق؛ لأن كونَ ما كونه يوجب مكاناً من الخلق ونقلته توجب مكاناً ويصير منتقلاً من مكان إلى مكان، والله عز وجل ليس كذلك؛ لأنه في الأزل غيرُ كائن في مكان، وكذلك نُقْلَتُه لا توجب مكاناً، وهذا ما لا تقدر العقول على دفعه، ولكنا نقول: استوى من لا مكان إلى مكان، ولا نقول: انتقل، وإن كان المعنى في ذلك واحداً، ألا ترى أنا نقول: له العرش، ولا نقول: له سرير، ومعناهما واحد، ونقول: هو الحكيم، ولا نقول: هو العاقل، ونقول: خليل إبراهيم، ولا نقول: صديق إبراهيم، وإن كان المعنى في ذلك كلّه واحداً»[1].

أقول: انظر إليه يصرّح بكلام لا دليلَ عليه له، فيقول: إنَّ نُقْلَتَه لا توجب له مكاناً، ثم يقول: لا نقول: انتقل، ونقول: استوى من لا مكان إلى مكان، ويعترف أن المعنى واحد، أي: إن الفرق بينهما في اللفظ فقط، ومع ذلك يمنع إطلاق اللفظ الآخر عليه، وهذا في غاية التناقض، خصوصاً أن الألفاظ التي يتكلم فيها لم ترد في كتاب

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٣٧).

ولا سنـة، فلم يرد المكان في حق الله تعالى، ولم يرد النقلة، ولو ورد المكان أو النقلة فأجازهما ومنع ما يرادفهما أو يقترب منهما في اللغة بالمعنى، لسوغنا ذلك بناء على أن الأصل الذي يقول به هو أن الألفاظ المستعملة في حق الله تعالى توقيفية!!وعلى كل حال فإن المنع إنما يكون أصالةً من المعاني الباطلة لا من الألفاظ باعتبار كونها ألفاظاً، وإنما المنع من الألفاظ؛ لأنها تُفهِم له معاني باطلة، والنقلة والمكان يظهر منهما النقص ولا يوهمانه فقط.

وقوله: بالتوقيف في هذا المحلّ لا ينفعه، فأين ورد التوقيفُ بأن الله تعالى ينتقل من لا مكان إلى مكان؛ كما يقول به ابن عبد البر؟ وأين ورد ما يقول به من أن انتقالَه هو عين الاستواء؟ بل كلامه في غاية التناقض.

وقال: «لا نسميه ولا نصفه ولا نطلق عليه إلا ما سمى به نفسه ـ على ما تقدم ذكرنا له من وصفه لنفسه لا شريك له ـ ولا ندفع ما وصف به نفسه؛ لأنه دفع للقرآن، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وليس مجيئُه حركةً وزوالاً ولا انتقالاً؛ لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسماً أو جوهراً، فلما ثبت أنه ليس بجسمٍ ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئُه حركةً ولا نُقلة، ولو اعتبرت ذلك بقولهم: جاءت فلاناً قيامته، وجاءه الموت، وجاءه المرض، وشبه ذلك مما هو موجود نازل به ولا مجيء؛ لبان لك، وبالله العصمة والتوفيق»[1].

أقول: كلامه في هذه الفقرة لا إشكال فيه، ولكنه متخالفٌ مع ما مرَّ من كلامه كما لا يخفى. وعلى كل حال فإن في هذا الكلام رداً على ابن تيمية وصحبه لأنه ينفي الجسمية مطلقاً على الله تعالى، وينفي الحركة والنقلة، والتيمية يثبتون الحركة لله تعالى والتحيز وهو جوهر الجسمية.

(١) «التمهيد» (٧: ١٣٧).

قال: «فإن قال: إنه لا يكون مستوياً على مكان إلا مقروناً بالتكيـيف، قيل: قد يكون الاستواء واجباً، والتكييفُ مرتفع، وليس رفعُ التكييف يوجب رفع الاستواء، ولو لزم هذا لزم التكييفُ في الأزل؛ لأنه لا يكون كائنٌ في لا مكان إلا مقروناً بالتكييف، وقد عقلنا وأدركنا بحواسنا: أن لنا أرواحاً في أبداننا، ولا نعلم كيفية ذلك، وليس جهلنا بكيفية الأرواح يوجب أن ليس لنا أرواح، **وكذلك ليس جهلنا بكيفيةِ[١] على عرشه يوجب أنه ليس على عرشه.**

أخبرنا عبد الوارث بن سفيان قال: حدثنا قاسم بن أصبغ قال: حدثنا أحمد بن زهير قال: حدثنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخزاعي قال: حدثنا حماد بن سلمة: عن يعلى بن عطاء: عن وكيع ابن حرس[٢]: عن عمه أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا تبارك وتعالى قبل أن يخلق السماء والأرض؟ قال: «كان ما فوقه هواء، وما تحته هواء، ثم خلق عرشه على الماء»[٣].

قال أبو عمر: قال غيره في هذا الحديث: «كان[٤] في عماء فوقه هواء، وتحته هواء»

---

(١) كذا في الطبعتين المشار إليهما في بداية النقل، ولعلها: «بكيفية استوائه على عرشه». فتأمل.

(٢) وقد قام السيد عبد الله الغماري مصحح هذا الجزء بالإشارة إلى أن الصواب في هذا الاسم: وكيع بن حُدُس، بحاء ودال مضمومتين، قال السيد عبد الله في هامش (٧: ١٣٧): «ووكيع ابن حدس هذا مجهول الحال، قاله ابن القطان، وقال ابن قتيبة: غير معروف. فالإسناد ضعيف». اهـ.

(٣) «التمهيد» (٧: ١٣٧).

(٤) علق هنا السيد عبد الله فقال: «بهذا اللفظ رواه الترمذي وابن ماجه، قال الترمذي، حديث حسن، ونقل عن يزيد بن هارون قال: العماء أي ليس معه شيء، وقال البيهقي: ما فوقه هواء ولا تحته هواء أي ليس فوق العمى الذي لا شيء موجود هواء ولا تحته هواء. لأن ذلك إذا كان غير شيء فليس يثبت له الهواء بوجه. اهـ. فما نافية لا موصولة. ولا تنس أن الحديث ضعيف». اهـ.

والهاء في قوله: «فوقه» و«تحته» راجعة إلى العماء، وقال أبو عبيد: العماء: هو الغمام، وهو ممدود، وقال ثعلب: هو «عما» مقصور أي: في عما عن خلقه والمقصود: الظلم ومن عمى عن شيء فقد أظلم عليه». اهـ(١).

كأنه يريد بهذا الحديث الواحد أن يثبت به لله تعالى مكاناً، ويدّعي أن المكان لا يستلزم الكيف، وانظر قوله: «**وكذلك ليس جهلنا بكيفية [استوائه] على عرشه يوجب أنه ليس على عرشه**»، فهو يثبت لله تعالى كيفاً، وهذا يخالف ما أوردنا ـ وسنورده لك من أن السلف ـ نفَوُا الكيفَ والحدَّ عن الله تعالى.

فطريقة ابن عبد البر ـ هنا ـ ليست على وفاق تامٍّ مع طريقة السلف، فلا يغتر واحد من القراء باسمه الكبير، وعلمِه في الحديث والفقه، وشهرته، ونحن لا نشك في ذلك أبداً ولا نقلل من مكانته، ولكن ليس بهذه الأساليب تُؤخذ العقائد، بل بالتحقيق والنظر الصحيح.

ثم ذكر حديث الأوعال الضعيف، وحديث الأطيط الضعيف السند المنكر المعنى كما قال السيد عبد الله بن الصديق، ولم ينتقدها ابن عبد البرّ، وذكر قصة ابن المبارك التي فيها كما في «التمهيد»: «قال: الربُّ تبارك وتعالى على السماء السابعة على العرش، قيل له: بحدّ ذلك؟ قال: نعم هو على العرش فوق سبع سموات». اهـ(٢).

ولم يقل: إن هذا تحديد من ابن المبارك، أو أن كلامه له معنى آخر؛ كما قال به البيهقي في «الأسماء والصفات»، حيث قال: أراد بحدّ السمع، أي بالدليل، وقد مرَّ بيان ذلك مفصلاً. ولكن ابن عبد البر أجرى هذا الكلام كله إجراءً بلا نقدٍ تمحيص، ولذلك فقد فرحَ ابنُ تيمية وابن قيم الجوزية كثيراً بما ذكره.

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٣٧).

(٢) المصدر السابق (٧: ١٤٢).

ومع ذلك تراه يقول في «التمهيد»: «سمعت وكيعاً يقول: كفر بشر بن المريسي في صفته هذه قال: هو في كل شيء، قيل له: وفي قلنسوتك هذه؟ قال: نعم، قيل له: وفي جوف حمار؟ قال: نعم. وقال عبدالله بن المبارك: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية.

وأما قوله ﷺ في هذا الحديث: «ينزل تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا فقد أكثر الناس التنازع فيه والذي عليه جمهور أئمة أهل السنة: أنهم يقولون: ينزل كما قال رسول الله ﷺ ويصدّقون بهذا الحديث، ولا يكيّفون، والقول في كيفية النزول كالقول في كيفية الاستواء والمجيء، والحجة في ذلك واحدة»[1].

أقول: ينقل هنا قول بعض السلف بأنهم كانوا يوردون هذه الأحاديث والأخبار ولا يتكلمون فيها، وينفون الكيف والحد كما مرَّ شأنهم في الاستواء، وهو الأمر الذي يخالفه ابن عبد البر؛ فإنه يثبت الكيف والمكان والنّقلة كما ظهر من كلامه، ولا يفعل ذلك الملتزم بمنهج السلف، وطريقة السلف ـ التي يوضحها ـ هنا هي طريقة التفويض التي شرحناها لكم سابقاً في محله.

قال: «وقد قال قومٌ من أهل الأثر أيضاً: إنه ينزل أمره وتنزل رحمته، وروى ذلك عن حبيب كاتب مالك وغيره. وأنكره منهم آخرون وقالوا: هذا ليس بشيء؛ لأن أمره ورحمته لا يزالان ينزلان أبداً في الليل والنهار، وتعالى الملك الجبار الذي إذا أراد أمراً قال له: «كن» فيكون في أي وقت شاء، ويختص برحمته من يشاء متى شاء، لا إله إلا هو الكبير المتعال»[2].

أقول: ما نقله عن بعض أهل الأثر أنهم يؤولون نزوله بنزول أمره هو الصحيح

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٤٣).

(٢) المصدر السابق (٧: ١٤٣).

مقابل من يثبت الكيف والنقلة والجهة، خلافاً لمن سكت وأجراها على ما جاءت، ومن اعترض عليهم وقال بأنه ليس بشي، فقوله غير صحيح؛ لأن الله تعالى له أن يخصّص بعض الأوقات بتنزل رحماته وفضله، كما لا يفعله في وقت آخر، وذلك كما أنه جلّ شأنه خصّص بعض الأمكنة بميزات خاصة في الثواب؛ كما في المسجد الحرام والمسجد الأقصى والمسجد النبوي؛ فإن ثواب الصلاة فيها ليست كثواب الصلاة في غيره.

فكما أنه جلّ شأنه خصص بعض الأماكن بثواب كبير، فإن له جلّ شأنه أن يخصص بعض الأزمان بثواب خاصّ كبير، فليس الأمر كما قالوا من أن هذا القول ـ أعني: تأويل النزول بنزول أمره ورحمته ـ ليس بشيء.

قال: «وقد روى محمد بن علي الجبلي ـ وكان من ثقات المسلمين بالقيروان ـ قال: حدثنا جامع بن سوادة بمصر قال: حدثنا مطرف: عن مالك بن أنس: أنه سئل عن الحديث: «إن الله ينزل في الليل إلى سماء الدنيا»؟ فقال مالك: يتنزّل أمره وقد يحتمل أن يكون؛ كما قال مالك رحمه الله: على معنى: أنه تتنزل رحمته وقضاؤه بالعفو والاستجابة، وذلك من أمره، أي: أكثر ما يكون ذلك في ذلك الوقت، والله أعلم، ولذلك ما جاء فيه الترغيب في الدعاء.

وقد رُوي من حديث أبي ذرٍّ أنه قال: يا رسول الله، أي الليل أسمع؟ قال: «جوف الليل الغابر» يعني: الآخر، وهذا على معنى ما ذكرنا، ويكون ذلك الوقت مندوباً فيه إلى الدعاء كما نُدب إلى الدعاء عند الزوال، وعند النداء، وعند نزول غيث السماء، وما كان مثله من الساعات المستجاب فيها الدعاء والله أعلم»[1].

أقول: انظر كيف ينقل ابنُ عبد البر عن الإمام مالك القول بالتأويل للنزول

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٤٤).

بتنزل أمره ورحمته، وتفسيرُه لوجهِ هذا التأويل كما فسّرناه لك، وهو التفسير الصحيح، وليتأمل في طريقته التي جرى عليها سابقاً!

قال: وقال آخرون: ينزل بذاته.

أخبرنا أحمد بن عبدالله: أن أباه أخبره قال: حدثنا أحمد بن خالد قال: حدثنا يحيى ابن عثمان ابن صالح بمصر قال: سمعت نعيم بن حماد يقول: حديث النزول يردُّ على الجهمية قولهم.

قال: وقال نعيم: ينزل بذاته، وهو على كرسيه.

قال أبو عمر: ليس هذا بشيء عند أهل الفهم من أهل السنة؛ لأن هذا كيفيةَ وهم يفزعون منها، لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عياناً، وقد جلَّ الله وتعالى عن ذلك، وما غاب عن العيون، فلا يصفه ذوو العقول إلا بخبر، ولا خبر في صفات الله إلا ما وصف نفسه به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ فلا نتعدى ذلك إلى تشبيه أو قياس أو تمثيل او تنظير، فإنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير». اهـ[1].

أقول: وردُّ ابن عبد البر لقول حماد بأن الله تعالى ينزل بذاته، صحيحٌ بلا ريب، وهذا يدل على أن ابن عبد البر ليس بمجسّم ولا مشبِّه يوافق طريقة المشبهة القدماء ولا طريقة ابن تيمة أيضاً، ولكنه يختلف عليه التعبير ويختلط عليه الأمر عند التقرير، والله أعلم. ونحن نعلم أن هذا الكلام قد يقع موقعاً صعباً في نفوس بعض الناس، ولكنا قد أوردنا شواهدنا على ما نقول، فتأمل إليه الآن ينفي نفياً قطعاً الكيف، ويقول إنه من التـشبيه، وتأمل كيف أثبت الكيف سابقاً، والنقلة والمكان لله تعالى. وهو هنا يصر على الالتزام بما جاء في القرآن والسنة لا يتعداهما إلى التنظير والتشبيه والتمثيل والقياس على المشاهد. وهذه طريقة سديدة ليته استمرَّ عليها في جميع كلامه رحمه الله

(١) «التمهيد» (٧: ١٤٤).

تعالى رحمة واسعة. وإنا ليصعب علينا التصريح بهذا الكلام في حقه لولا ما رأينا من استناد بعض المنحرفين إلى بعض كلامه متخذينه دليلاً على إثبات الحركة والمكان والكيف وغير ذلك.

وتأمل كيف حكم على قول حماد بأنه تكييف، وأنه ليس بشيء عند أهل الفهم من أهل السنة، وكلامه هذا حقٌّ.

قال الإمام ابن عبد البر: «قال أبو عمر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج، فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقرَّ بها مشبه. وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة والحمد لله. روى حرملة بن يحيى قال: سمعت عبد الله بن وهب يقول: سمعت مالك بن أنس يقول: من وصف شيئاً من ذات الله مثل قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأشار بيده إلى عنقه، ومثل قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فأشار إلى عينيه أو أذنيه، أو شيئاً من بدنه، قطع ذلك منه. لأنه شبه الله بنفسه. ثم قال مالك: أما سمعت قول البراء حيث حدث أن النبي ﷺ قال: «لا يضحى بأربع من الضحايا» وأشار البراء بيده، كما أشار النبي ﷺ بيده. قال البراء ويدي أقصر من يد رسول الله ﷺ. فكره البراء أن يصف رسول الله ﷺ إجلالاً له، وهو مخلوق، فكيف الخالق الذي ليس كمثله شيء[1]». اهـ. وهاهنا أمور:

الأول: أنه يقول هذه الصفات على الحقيقة لا على المجاز. ولا يقصد من الحقيقة

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٤٥-١٤٦).

الحقيقة العرفية كما هو ظاهر من كلامه، فهو لا يحدد ولا يقول إن لله تعالى أيناً، وينفي الأعضاء، كما قررنا من كلامه، إن كانت عبارته فيها ما فيها في بعض المواضع! وهو ينفي في هذا النص الكيف، وينفي الحد، ويبطل تشبيهها بصفات الحوادث. وكلمة على الحقيقة بعد نفي الحقيقة العرفية الشائعة بين البشر، لم يبق إلا أنها صفات حقيقية لله تعالى بلا حد ولا تشبيه وليس أركاناً، كما قرره أئمة السلف المتبعون ونص عليه الإمام الطحاوي وغيره من الأكابر خلافاً لمن وقع في تشبيه أو تجسيم. ولا بد من التنبه إلى الفرق بين إثباتها صفات على الحقيقة كما يعرفها البشر، وبين إثباتها على الحقيقة كما يليق بالله مع التنزيه عن صفات البشر والتحديد والتكييف والأركان والأدوات.

الثاني: قوله إن كل أهل السنة على هذا المذهب، غير صحيح، فبعض أهل السنة والجماعة يقول ما قال به ابن عبد البر هنا، وبعضهم أول هذه الصفات، وقد صار هذا الآن واضحاً. والأصل المتبع هو التنزيه والقول بالأدلة الظاهرة بالقواعد المتبعة لغة وشرعاً.

الثالث: أن التشبيه يلزم إن أثبت الأركان والأعضاء والأدوات أو الأجزاء، أو توقف عن نفيها احتمالاً لها، أما مع نفي هذه الأمور ورفضها فلا تشبه، إلا أنه يبقى الأمر كما قررنا غير مرة موكولاً إلى الدليل الدالّ.

وعلى كل حال فإن هذا الكلام من ابن عبد البر ينفي عنه بلا ريب ما يزعمه بعضهم أنه موافق لابن تيمية في إثبات الجهة الحسية المعلومة والحدود والكيفيات والحركات والنقلة وقيام الحوادث بالذات الإلهية.

ثم قال في «التمهيد»: «قال أبو عمر: الذي عليه أهل السنة وأئمة الفقه والأثر في هذه المسألة ـ وما أشبهها ـ الإيمانُ بما جاء عن النبي ﷺ فيها والتصديقُ بذلك وتركُ التحديد والكيفية في شيء منه»[1].

---

(١) «التمهيد» (٧: ١٤٨).

أقول: وهذا هو المنهج الذي كان ينبغي لابن عبد البر أن يلتزمه ولا يجازف بإطلاق بعض العبارات التي ذكرناها عنه سابقاً، والله الموفق.

وقال ابن عبد البر: «وقد كان مالك ينكر على من يحدث بمثل هذه الأحاديث، ذكره أصبغ وعيسى عن ابن القاسم قال: سألت مالكاً عمن يحدث الحديث «إن الله خلق آدم على صورته[1]»، والحديث «إن الله يكشف عن ساقه يوم القيامة[2]»، وإنه يدخل في النار يده حتى[3] يخرج من أراد. فأنكر ذلك إنكارا شديداً، ونهى أن يحدث به أحداً. وإنما كره ذلك مالكٌ خشية الخوض في التشبيه بكيف هاهنا[4]». اهـ.

ويحسن التأمل كثيراً في موقف الإمام مالك هذا، فهو معبر عن حقيقة موقف أهل السنة المنزهين لله تعالى، النافين عنه الحد والكيف والأدوات والأعضاء والأركان.

---

(١) قال عبد الله بن الصديق رحمه الله تعالى تعليقاً على هذا الموضع: «الحديث في «الصحيحين»، عن أبي هريرة، والضمير في صورته يعود على آدم، والمعنى إن آدم خلق على صورته كما هي، لم تضمه رحم فتطور فيها من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى آخر تطورات الجنين. ولم تمر عليه أطوار حيوانية حتى وصل إلى القرد كما زعم بعض المتهوسين». اهـ.

(٢) قال السيد عبد الله بن الصديق في هامش الصفحة تعليقاً على هذا الموضع: «روى الحديث البخاري عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة، فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً» قال الحافظ في الفتح: وقع في هذا الموضع يكشف ربنا عن ساقه، وهو من رواية سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم فأخرجها الإسماعيلي كذلك، ثم قال في قوله عن ساقه، نكرة. ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم بلفظ يكشف عن ساق. قال الإسماعيلي هذه أصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة، لا يظن أن الله ذو أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين، تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شيء. اهـ. وحفص أقوى لأنه ثقة، وسعيد صدوق». اهـ.

(٣) علق هنا السيد عبد الله بن الصديق: «لم يأت ذلك في حديث مرفوع مقطوع به». اهـ.

(٤) «التمهيد» (٧: ١٥٠).

قال ابن عبد البر: «وحدثنا أحمد بن سعيد بن بشر قال: حدثنا ابن أبي دليم قال: حدثنا ابن وضاح قال: سألت يحيى بن معين عن التنزل، فقال: أقر به ولا تحد فيه وأخبرنا محمد بن عبد الملك قال: حدثنا عبد الله بن يونس قال: حدثنا بقي بن مخلد قال: حدثنا بكار بن عبد الله القرشي قال: حدثنا مهدي بن جعفر عن مالك بن أنس أنه سأله عن قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال: فأطرق مالك ثم قال استواؤه مجهول والفعل منه غير معقول والمسألة عن هذا بدعة. قال بقي: وحدثنا أيوب بن صلاح المخزومي بالرملة قال: كنا عند مالك إذ جاءه عراقي، فقال له: يا أبا عبد الله مسألة أريد أن أسألك عنها، فطأطأ مالك رأسه فقال له: يا أبا عبد الله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ قال: سألت عن غير مجهول، وتكلمت في غير معقول إنك امرؤ سوء أخرجوه فأخذوا بضبعيه فأخرجوه.

وقال يحيى بن إبرهيم بن مزين: إنما كره مالك أن يتحدث بتلك الأحاديث؛ لأن فيها حداً وصفة وتشبيهاً، والنجاة في هذا الانتهاء إلى ما قال الله عز وجل ووصف به نفسه بوجه ويدين وبسط واستواء وكلام فقال: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ وقال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ وقال: ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ وقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فليقل قائل بما قال الله ولينته إليه ولا يعدوه ولا يفسره ولا يقل كيف، فإن في ذلك الهلاك؛ لأن الله كلف عبيده الإيمان بالتنزيل ولم يكلفهم الخوض في التأويل الذي لا يعلمه غيره[1]». اهـ.

فها هو الإمام مالك يصرح أن الكيف غير معقول، ويأمر بالابتعاد عمن أثبته

---

(١) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٧: ١٥١) الوفاة: ٤٦٣، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب، ١٣٨٧، ت: مصطفى بن أحمد العلوي محمد عبد الكبير البكري.

وسأل عنه، لأن السؤال عنه بهذه الطريقة يستلزم إثباته، بل يتوقف عليه. وسبب النهي عن الكلام في هذه الأحاديث أن فيها حداً وصفة وتشبيهاً، وهذا كله منفي في عقيدة أهل السنة.

ومن الظاهر أن الإمام ابن عبد البر لا يخالف ذلك، ولكن غاية ما وقع فيها مما انتقدناه عليه إنما هو في بعض التعبيرات التي لم تطرد معانيها عنده، ولكن من الظاهر أن المنهج المرتضى عنده هو التفويض مع نفي الحد والكيف والتشبيه، كما ترى، وهو مذهب أعاظم العلماء من المتقدمين والمتأخرين كما مرَّ عليك غير مرة. وبهذا نكون قد أوضحنا ما نريد بيانه في حال الإمام ابن عبد البر رحمه الله تعالى رحمة واسعة، لكي يكون طالب العلم على بصيرة، يتبع المحكم الصحيح ويجتنب غيره. والله الموفق.

قصةٌ ذكَـرَها الخطيبُ البغداديُّ في تاريخ بغداد

قال الخطيب البغدادي في«تاريخ بغداد»: «عن سلمويه بن عاصم قاضي هجر ـ وقد قضى بالجزيرة والشام ـ قال: كتب بشر بن غياث المريسي ـ ويكنى أبا عبد الرحمن ـ إلى منصور بن عمار: بلغني اجتماع النـاس عليك، وما حكي من العلم، فأخبرني عن القرآن: خالق أو مخلوق؟

فكتب إليه منصور: بسم الله الرحمن الرحيم، عافانا الله وإياك من كل فتنة؛ فإنه إن يفعل فأعظِمْ بها نعمة، وإن لم يفعل فتلك أسباب الهلكة، وليس لأحد على الله بعد المرسلين حجة، نحن نرى أن الكلام في القرآن بدعة اشترك فيها السائـل والمجيب، فـتعاطى السائل ما ليس له، وتكلف المجيب ما ليس عليه، وما أعلم خالقاً إلا الله، وما دون الله مخلوق، والقرآن كلام الله، ولو كان القرآن خالقاً لم يكن للذين وعَـوه إلى الله شافعاً، ولا بالذين ضيّعوه ماحلاً، فانـته بنفسك، وبالمختلفين في القرآن، إلى أسمـائه التي سمـاه الله بها تكن من الـمهتدين، ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ

﴿سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠] ولا تسمِّ القرآن باسمٍ من عندك، فتكون من الضالين، جعلنا الله وإياك من ﴿ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ وَهُم مِّنَ ٱلسَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٩].

وكتب بشر أيضاً إلى منصور يسأله عن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟

فكتب إليه منصور: استواؤه غير محدود، والجواب فيه، ومسألتك عن ذلك بدعة، والإيمان بجملة ذلك واجب، قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وحدَه، ثم استأنف الكلام فقال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾، فنسبهم إلى الرسوخ في العلم بأن قالوا لِـما تشابه منه عليهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، فهؤلاء هم الذين أغناهم الرسوخُ في العلم عن الاقتحام على السُّدُد المضروبة دون الغيوب، بما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح اعترافَهم بالعجز عن تأوُّل ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمُّقَ فيما لم يكلّفهم رسوخاً في العلم، فانْتَهِ ـ رحمك الله ـ من العلم إلى حيث انتهى بك إليه، ولا تُجاوز ذلك إذا ما حُظر عنك علمُه، فتكون من المتكلفين، وتهلك مع الهالكين، والسلام عليك»[1].

وفي هذا الكلام فوائد لا تخفى على البصير.

وكلام منصور بن عمار لطيفٌ، وجوابه منيفٌ، وتأمّل قوله: «ولا تسم القرآن باسم من عندك»، يريد لا تسمّه باسم «المخلوق»، فنهاه عن تسميته باسم «المخلوق»؛ لِـما يتأدى من ذلك إلى الاختلاط في الفهم على من لا يفرّق بين الصفة والأصوات والحروف.

---

(١) «تاريخ بغداد» (١٣: ٧٥).

وأما جوابه فيما يتعلق بالاستواء، فإنه لا إشكال فيه، به فيه دقة عندما قال: «استواؤه غير محدود»، فإنه نفى الحدّ عن الله تعالى في استوائه، وخالف المجسّمة والمشبّهة في ذلك.

واعتراضه على بشر إنما هو من حيث التمحُّل في البحث عن هذه الأمور، ومساءلة الناس عنها، وهو صحيح.

قال الطحاوي: (وقد أعجز عن الإحاطة خلقَه)

الإحاطة من الله تعالى: هي إحاطةُ تدبيره وعلمه بما خلَقه، وليس إحاطة ذاته بمخلوقاته؛ كما ادعى بعض المجسّمة، وليست إحاطةً ذاتية؛ كما ادّعى القائلون بوحدة الوجود، فقالوا: إن المخلوقات مجرّد مظاهرَ للذات الإلهية، فالله تعالى محيطٌ بمخلوقاته بعين ذاته من حيث يتجلى بهم، أي: من حيث إنهم مظاهر لذاته العلية.

قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨] وكلمة ﴿فَوْقَ﴾ هنا متعلقة بـ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾؛ لِـما علم من أن الظرف يتعلق بالاسم المشتقّ، أو بالفعل، وهاهنا لا فعل موجود، فيتعلّق وجوباً بالاسم المشتق أعني: ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾، فيكون معنى الآية: وهو القاهر فوق قهر عباده، أو: وهو القاهر الذي قهرُه فوق قهر عباده، وهو المناسب لسياق الآيات عند التأمل.

ولا يجوز أن يقال: إن كلمة ﴿فَوْقَ﴾ متعلقة بالضمير «هو»؛ لأننا نخالف القاعدة المذكورة آنفاً، ولأننا نحتاج عندئذ إلى تقدير خبر محذوف تقديره: «كائن»؛ ليتعلق بها الظرف، ومعلوم: أن عدم التقدير أولى.

وعلى تفسيرنا؛ فإن ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾ هي الخبر، ولا خبر محذوفاً، فيتبين أنه ـ كل التقادير ـ: لا دلالة لهذه الآية مطلقاً على ما ادعاه المجسّمة من أن الله تعالى كائنٌ ومستقرٌّ فوق عباده بذاته، بل هم مخالفون للّغة والقرآن فيما قالوه.

ومن أطلق من أهل السنة الفوقية فوق المخلوقات أو أطلق أنه فوق العرش فلم يرد التحديد ولا التشبيه، ولم يرد المكان والتحيز كما بينا غير مرة، بل يريد إطلاقه على ما يليق بالله تعالى مما لا يمكن لنا بعقولنا أن ندركه. ولا تشبيه في ذلك ولا يستلزم الوقوع في التجسيم، كما هو ظاهر.

فكل من المذهبَين السابقين ـ أعني مذهب المجسمة ومذهب وحدة الوجود ـ باطل، لا ريب في بطلانه، والمذهبُ الحق في الإحاطة: هو ما ذكرناه من إحاطة العلم والقدرة والتدبير.

قال الطحاوي: (ونقول: إن الله اتخذ إبراهيم خليلاً، وكلم الله موسى تكليماً، إيماناً وتصديقاً وتسليماً)

معنى «الخليل» من «الخُلَّة»: هي أعلى درجات المحبة، قال الزبيدي في «شرح القاموس»: «قال ابن دريد: وهي من أصفى المودّةِ وأصحِّها، وبه فسَّر قولَهم في إبراهيم: خليل الله، سماعاً، قال: ولا أزيد فيه شيئاً؛ لأنها في القرآن»[1]. وهذه المعاني مشهورة لا داعيَ لأن نتكلم عليها ولكن نشير إليها إشارة.

ورد إثبات أن إبراهيم عليه السلام خليل الله في القرآن، فقد قال الله تعالى في سورة النساء: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [١٢٥]، وورد أن الله كلم موسى تكليماً في النساء أيضاً، فقال جل من قائل: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [١٦٤]، وفي سورة الأعراف: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ

---

(١) «تاج العروس شرح القاموس» (١٤: ٢٠٩).

ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [١٤٣].

ولا يجوز لأحد إنكارُه، ومن أنكره يكون قد أنكر أمراً قطعياً يلزم عنه كفرُه.

ورد إثبات أن سيدنا إبراهيم عليه السلام هو خليل الله تعالى في عدة أحاديث منها ما رواه الإمام البخاري عن أنس في حديث الشفاعة أن النبي عليه السلام قال فيه: «ولكن ائتوا إبراهيم خليل الرحمن فيأتون إبراهيم».

وقد رواه الإمام مسلم في «صحيحه» عن معبد بن هلال العنزي قال: انطلقنا إلى أنس بن مالك ـ وتشفعنا بثابت ـ فانتهينا إليه وهو يصلي الضحى، فاستأذن لنا ثابت، فدخلنا عليه وأجلس ثابتاً معه على سريره، فقال له: يا أبا حمزة، إن إخوانك من أهل البصرة يسألونك أن تحدثهم حديث الشفاعة قال: حدثنا محمد ﷺ قال: «إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضُهم إلى بعض، فيأتون آدم، فيقولون له: اشفع لذريتك، فيقول: لستُ لها، ولكن عليكم بإبراهيم عليه السلام؛ فإنه خليل الله، فيأتون إبراهيم، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بموسى عليه السلام؛ فإنه كليم الله، فيؤتى موسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بعيسى عليه السلام؛ فإنه روح الله وكلمته، فيؤتى عيسى، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بمحمد ﷺ، فأوتى، فأقول: أنا لها»(١).

وفي رواية أخرى لـمسلم عن أبي هريرة وحذيفة قـالا: قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله تبارك وتعالى الناس، فيقوم المؤمنون حتى تـزلف لهم الجنة، فيأتون آدم، فيقولون: يا أبانا، استفتِحْ لنا الجنةَ، فيقول: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم؟ لست بصاحب ذلك، اذهبوا إلى ابني إبراهيم خليل الله»، قال: «فيقول إبراهيم:

---

(١) كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيهم، (١٩٣).

لست بصاحب ذلك، إنما كنت خليلاً من وراءَ وراءَ، اعمَدوا إلى موسى ﷺ الذي كلّمه الله تكليماً، فيأتون موسى ﷺ، فيقول: لست بصاحب ذلك، اذهبوا إلى عيسى كلمةِ الله وروحه، فيقول عيسى ﷺ: لست بصاحب ذلك، فيأتون محمداً ﷺ، فيقوم، فيُؤذن له»[١].

وأما «الكلام» فقد قال الغنيمي: «وقد اختلف في أن المسموع: هل هو الكلام النفسي أو ما يدل عليه؟قال في «المسايرة»: قال الإمام الأشعري: الكلام النفسي مما يُسمَع. قاسه على رؤية ما ليس بلون، فكما عُقل رؤية ما ليس بلون، ولا جسم، فليُعقل سماعُ ما ليس بصوت.

واستحال الماتريدي سمـاعَ ما ليس بصوت، وعنده: سمع موسى عليه السلام صوتاً دالاًّ على كلام الله تعالى، وخُصّ به ـ أعني: باسم الكليم ـ لأنه بغير واسطة الكتاب والمَلَكِ، وهو أوجَه؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت، وإدراكُ ما ليس بصوت قد يخصّ باسم الرؤية، وقد يكون له الاسم الأعمّ ـ أعني: العلم ـ مطلقاً، أي: عن التقييد بمتعلّق خاص»[٢].

وقد سبق بتفصيل بيان معنى صفة الكلام لله تعالى في موضعه.

قال الطحاوي: (ونؤمن بالملائكة والنبيين، والكتب المنزلة على المرسلين ونشهد أنهم كانوا على الحق المبين)

عدد الأنبياء على التحديد لم يُعلم، ولكن عُلم بعضُهم، وهم الذين ورد ذكرهم في القرآن، وكذلك بالنسبة للكتب المنزلة، ووردت بعض الأحاديث الضعيفة في عدّ

---

(١) كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، (١٢٥).

(٢) «شرحه» على «العقيدة الطحاوية» ص٩٣.

الكتب وعدّ الأنبياء والرسل، ولكن كلُّ هذه الأحاديث غير ثابتة، كما مضى الإشارة إليها، ولا يجوز الاعتماد عليها، وبعض العلماء يذكرونها على سبيل العلم بورودها، لا على سبيل ابتناء عقيدة عليها.

والإيمان بالملائكة: أن نؤمن بأنهم أشخاص روحانية ينزلون ويصعدون إلى السماء بإذن الله، ونثبت أُنسَهُم بعبادته ومعرفته وسعادتهم بذلك بما لا يتصوره عقل ولا فؤاد، وهم ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

ومعنى الإيمان بالأنبياء: أن نؤمن بأن الله قد اصطفاهم لتبليغ رسالته، وأكرمهم بالرسالة بينه وبين عباده، وأن الرسالة ليست بمكتسبة، بل هي عطيّة يُعطيها الله تعالى لـمن شاء من عباده، ولا يعطيها إلا لـمن يعلم أنه أهلٌ لـها، على ما قاله: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، وهم معصومون عن المعاصي، وهم أفضل من الملائكة، وبعضهم أفضل من بعض.

والإيمان بالكتب: أن نؤمن بأنها وحيٌ من الله إلى رسله، ليس للنبي ولا للملَك فيها تصرُّف في النظم ولا في المعنى.

قال الطحاوي: (ونسمي أهل قبلتنا مسلمين مؤمنين، ما داموا بمـا جاء به النبي ﷺ معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدِّقين غير مكذِّبين).

أي: أن كلُّ من دخل في الإسلام فلا يجوز لنا أن ننفيَ عنه الإيمانَ إلا بدليل ثابت، وهذا إشارة إلى القاعدة التي اشتـهرت واعتُمدت عند أهل السنة: «**لا يخرج أحدٌ من أهل القبلة من الإسلام إلا بجحود ما أدخله فيه**».

الذي أدخله بالإسلام هو الإيمان بالله تعالى، وبقيةِ أركان الإيمان من الأنبياء والقدر والملائكة... وغير ذلك.

ولا يخرج من الإسلام إلا بجحود ذلك، أو أن يفعل أمـراً يدل على الجحود والتكذيب، أو بأن يصدر منه لفظٌ وكلام يدلُّ على ذلك أيضاً؛ كما ذكر الفقهاء في باب الردّة، بأن الردّة تكون بالقول وبالاعتقاد وبالفعل، ومن هذا الباب ما روى الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: لما توفي رسول الله ﷺ، وكان أبو بكر رضي الله تعالى عنه، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر رضي الله تعالى عنه كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»؟ فقال: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال، والله، لو منعوني عناقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعِها! قال عمر رضي الله تعالى عنه: فوالله، ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فعرفتُ أنه الحق[1].

فإذا اعتقد بعضُ الناس عقيدة باطلة فإنهم يرتـدون بها، وإذا فعلوا فعلاً يدلُّ على عقيدة باطلة؛ فإنهم يرتـدّون، وكذلك إذا تلفّظوا بكلام يدلُّ على عقيدة باطلة كأن يسبّوا الله مثلاً. والمراد من ذلك أن من ينكر المعلوم من الدين ضرورة ممن بلغتـه الدعوة يكفر، وأما ما يتوقـف على نظر ودليـل، فأنكره، فإن كان من أصول الدين، فالأصل أن يبين له، ويقوم بذلك فـقيه عالم، لا أي إنسـان، ويتبع في ذلك ما حرره الفقهاء، ولا يحكم عليه أي واحد بلكفر إلا بالشروط المعتبرة عند أهل الفقه.

فالكفر: عبارة عن وصفٍ لباطن الإنسان؛ كما أن أصل الإيمان في نفس الإنسان، والأعمالُ عبارةٌ عن ثمراتٍ ولوازمَ للإيمان، كذلك الكفر، الأصل: أنه في النـفس، والأعمال تدل على ما في النفس.

---

(١) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (٧٢٨٤).

بعض الناس كانوا يعملون أعمال المؤمنين من التصدق والصلاة والصيام والجهاد، ولكن لم يكونوا مؤمنين بالنبي ﷺ، وهؤلاء هم المنافقون.

فالأصل في الإيمان: هو الإذعان والتصديق، ويكون في النفس، وسنذكر بعض الأحاديث الدالة على هذا المعنى بعد قليل.

ومسألة التكفير عبارةٌ عن مسألة فقهية، أو عبارةٌ عن ضابط للعلاقات العملية بين الناس، وفي بعض الأحيان قد نستدلّ على إنسان ونقول: إنه كافر، وقد نكون في استدلالنا مخطئين.

ونحن مأمورون بالالتزام بظاهر الشريعة وما قررته من أحكام في أمر الحكم بالكفر والإيمان على الأشخاص بحسب الظاهر منهم، ونكل سرائرهم إلى الله تعالى، فما حكمت عليه الشريعةُ بالكفر ظاهراً نحكُم عليه بالكفر ظاهراً، ولا نجزم أنه في الآخرة في النار لإمكان توبته، أو وقوع خطأ غير مقدور على تلافيه في الحكم عليه ولا متنبه إليه. وبهذا تحفظ الأحكام ويطرد النظام. وبعض الناس يظنون أنه لا يصح تكفير معين قطُّ، وأرى في ذلك ابتعادا عن الصواب، فليتأمل في ذلك طالب العلم.

وما قررناه بالنسبة للحكم بالكفر نقوله بالنسبة للإيمان، فمن ظهر منه الإيمانُ لا نجزم بأنه في الآخرة من أهل الجنان، فيجب علينا ظاهراً أن نعامله معاملة المؤمنين.

ومسألة التكفير مسألةٌ عملية، وقد يقول قائل: ما وجهُ ارتباط مسألة التكفير بالعقائد؟ فالوجه: هو معرفةُ الإيمان وتميـيزُه من الكفر، أي: أن يعرفَ الإنسانُ ما هو الكفر؟ وما هو الإيمان؟ ليجتنب الكفر، ويلتزم بالإيمان.

وقد يجوز انبناء الحكم على الغير بأنه كافر ـ أو مؤمن ـ بناء على أدلة ظنية؛ لأنه من الأمور الفقهية، ولذلك قد يكفي فيها الأدلة الظنية الغالبة عند بعض الفقهاء، أما معرفة الكفر والإيمان فيجب فيه القطع؛ لأنه مسألة عقائدية.

احتج العلمـاء لقول الإمام الطحاوي: «ونسمي أهل قبلتنا.. مصدقين» بقول الرسول ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»[١]، أو «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»[٢].

هذا الحديث دليل قويٌّ على هذا المطلب؛ لأن من لا يقول كلمة التوحيد فالأصلُ فيه: أنه كافر، والكافر يجوز قتاله، وأحياناً يجب.

وبمجرد نطق الكافر لكلمة التوحيد يجب الكفُّ عن قـتاله، واعتبارُه ملحقاً بأهل الإسـلام، ولا يجوز اعتبار هذا الإنسان مؤمنـاً إلا بأن يصدُر منه ما يدل على الإيمان.

وما قرّره الإمام الطحاوي هنا من لزوم تسمية أهل القبلة مسلمين ومؤمنين هو الذي قرّره أهل السنة من قبل ومن بعد، فلم يجوّزوا لأحدٍ الحكمَ على غيره بأنه مسلمٍ لا مؤمن، بل كل مسلم فهو مؤمن؛ لأنه لا تغايُر ـ في الخارج ـ بين المسلمين والمؤمنين، أي: لا تغاير في حكم الشارع، والتغاير قد يُتصوّر في الحقيقة والباطن، بأن يتظاهر الإنسانُ بالإيمان وهو في الباطن زنديقٌ مُبطِنٌ للكفر والجحود.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، (١٣٩٩). وكتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام والنبوة، وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، (٢٩٤٦). وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من ابى قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة، (٦٩٢٤). وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (٧٢٨٤). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، (٢٠- ٢١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، (٢٥). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، (٢٢).

ولكنا قد أُمرنا بالحكم على الناس بحسب ما يظهر منهم، لا بناءً على ما نظنه أنه باطن لهم، ولذلك قرّر أهل السنة أن الإيمان: هو الاعتقاد الجازم بأركان الإيمان المعروفة، وأما الإسلام: فهو العمل بالأركان الظاهرة (الشهادتين، والصلاة والزكاة... الخ) بناءً على الإيمان السابق، فلا يُتصوّرُ الحكمُ على أحدٍ بالإسلام مع نفي الإيمان عنه، بل كلُّ من حُكم عليه بالإسلام ظاهراً بحسب أحكام الشريعة، فلا يجوز رفعُ الإيمان عنه.

وقد خالف في ذلك بعضُ الفرق كالشيعة الإمامية، فقد قرّروا في كتبهم أن بعض الناس قد يكون مسلماً، ولكنه لا يكون مؤمناً، ولكن كلّ مؤمن مسلم، وهم يريدون بذلك الحكمَ على أهل السنة المنكِرين لعقيدتهم في الإمامة والعصمة للأئمة أنهم ظاهراً مسلمون، ولكنهم كُفّار باطناً خالدون في النار لا يخرجون منها، ولذلك فإنهم يرتّبون أحكاماً خاصةً بأهل السنة في تعامُلهم معهم، وتختلف عن الأحكام التي يحكمون بها على من يثبتون له الإيمان والإسلام.

وقد بيّنت قولهم باختصار في بعض الرسائل التي كتبتُها في مستقبل العلاقة بين السنة والشيعة، فقلتُ بعدما بيّنتُ حقيقةَ الإمامة عندهم، وأنها أصل من أصول الدين عندهم؛ كالنبوة: «**وبذلك يتبين لنا مدى أهمية الإمامة، ومدى أثر عقيدتهم فيها تجاه المخالفين لهم، بحيث إن المخالفين لهم فيها يعتبرون عندهم كفّاراً في حقيقة الأمر، أي: خالدين في النار لا يخرجون منها، وإن كانوا ـ أي الشيعة ـ يُسَمُّون المخالفين لهم مسلمين، وينفون في الوقت نفسه الإيمانَ عنهم**»[1].

---

(١) وإليك بعض النصوص الدالة على تكفير الشيعة الإمامية لمنكر الإمامة ـ وإن قالوا بإسلامه ظاهراً ـ فالإسلام عندهم تابع للأحكام الظاهرية، بخلاف الإيمان، فهو للظاهر والباطن، ولذلك يسمون أنفسهم مؤمنين، ولا يطلقون هذا الاسم على أهل السنة المنكرين للإمامة بحسب تعريفها عند الشيعة: =

= «وعن ابن البراج: لا يغسل المخالف إلا لتـقية، وهو المنقول عن ظاهر ابن إدريس، والظاهر أن هذا هو مذهب أبي الصلاح أيضاً، حيث لم يجوز على منكر الإمامة كما سيجيء، **ويلزم ابن إدريس ذلك أيضاً من جهة منعه عن الصلاة عليهم محتجاً بكفرهم**» «**غنائم الأيام**» لميرزا القمي (٣: ٣٩١ - ٣٩٢).

«وفي «الدعائم» عن علي عليه السلام: «أنه سئـل عن الذين قاتلهم من أهل القبلة أكافرون هم؟ قال: كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم، ليس كـفر المشركين الذين دفعوا النبوة ولم يقرّوا بالإسلام، ولو كانوا كذلك ما حلّت لنا مناكحتهم، ولا ذبائحهم ولا مواريثهم».

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على جريان حكم المسلمين على البغاة من حيث البغي في زمن الهدنة، فضلاً عما هو المعلوم من تـتبع كتب السير من مخالطتهم وعدم التجنب عن أسئارهم وغير ذلك من أحكام المسلمين، وإن وجب قتالهم على الوجه الذي ذكرناه، لكن ذلك أعمّ من الكفر، نعم الخوارجُ منهم قد اتخذوا بعد ذلك ديناً، واعتقدوا اعتقاداتٍ صاروا بها كفاراً لا من حيث كونهم بغاة، وأمّا تغسيلهم ودفنهم والصلاة عليهم فقد فرّعه بعضهم على الكفر وعدمه، ولكن قد يقال بعدم وجوب ذلك، وإن لم نقل بكفرهم حال حياتهم، **ولكن لهم حكمهم بعد موتهم كما سمعته سابقاً في مطلق منكر الإمامة**».

«**جواهر الكلام**» الشيخ الجواهري (٢١: ٣٣٨).

«**المحاسن**»: عن أبيه، عن ابن أبي عميـر، عن الحكم بن أيمن، عن القاسم الصيرفي شريك المفضل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الإسلام يُحقن به الدم، وتؤدى به الأمانة، ويستحلّ به الفرج، والثواب على الايمان.

«الكافي»: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير مثله.

بيان: يدل الخبر على عدم ترادف الإيمـان والإسلام، وأن غير المؤمن من فرق أهل الإسلام لا يستحق الثواب الأخروي أصلاً، كما هو الحق والمشهور بين الإمامية، وستعرف أن كلاً من الإسلام والإيمان، يطلق على معان، والظاهر أن المراد بالإيمان ـ في هذا الخبر ـ: الإذعان بوجوده سبحانه وصفاته الكمالية، و بالتوحيد والعدل والمعاد، والإقرار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وإمامة الأئمة الاثـني عشر صلوات الله عليهم، وبجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ما علم منها تفصيلاً، وما لم يعلم إجمالاً، وعدم الإتيان بما يخرجه عن الدين، كعبادة الصنم، والاستخفاف بحرمات الله. (صفحة ٢٤٤). =

وبعض أهل السنة يغفلون عن هذه الإشكالية، فيظنون أن إطلاق اسم المسلِم

= والإسلام: هو الإذعان الظاهري بالله وبرسوله، وعدم إنكار ما علم ضرورة من دين الإسلام، فلا يشترط فيه ولاية الأئمة عليهم السلام ولا الإقرار القلبي، فيدخل فيه المنافقون، وجميع فرق المسلمين، ممن يظهر الشهادتين، عدا النواصب والغلاة والمجسمة، ومن أتى بما يخرجه عن الدين كعبادة الصنم، وإلقاء المصحف في القاذورات عمداً، ونحو ذلك، وسيأتي تفصيل القول في جميع ذلك إن شاء الله.

ثم إنه عليه السلام ذكر من الثمرات المترتبة على الإسلام ثلاثة: الأول حقن الدم، قال في «القاموس»: حقنه يحقينه ويحقنه حبسه، ودم فلان أنقذه من القتل انتهى.

وترتب هذه الفائدة على الإسلام الظاهري ظاهر؛ لأن في صدر الإسلام وفي زمن الرسول كانوا يكتفون في كف اليد عن قتل الكفار بإظهارهم الشهادتين، و بعده صلى الله عليه وآله لما حصلت الشبه بين الأمة واختلفوا في الإمامة خرجت عن كونه من ضروريات دين الإسلام، فذمم المخالفين وسائر فرق المسلمين محفوظة إلا الخوارج والنواصب، فإن ولاية أهل البيت عليهم السلام ـ أي: محبتهم ـ من ضروريات دين جميع المسلمين، وإنما الخلاف في إمامتهم، والباغي على الإمام يجب قتله بنص القرآن، **وهذا الحكم إنما هو إلى ظهور القائم عليه السلام إذ في ذلك الزمان ترتفع الشبه، ويظهر الحق بحيث لا يبقى لأحد عذر، فحكم منكر الإمامة في ذلك الزمان حكم سائر الكفار في وجوب قتلهم وغير ذلك»**.

«**بحار الأنوار**» العلامة المجلسي (٦٥: ٢٤٣ - ٢٤٤).

«الإمامة، وهي: الاعتقاد والتدين بإمامة الأئمة الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين. **والإمام ـ عند الإمامية رضوان الله عليهم ـ: هو الوارث لعلم النبي ورياسته بعده الـمتخلق بأخلاقه، والمتحلي بأوصافه الجميلة، والخالي من جميع الأخلاق الرذيلة، السالك في الأمة سلوكه ـ والثابت له كل ما ثبت له، عدا ربقة النبوة من السياسة والرياسة ووجوب الإطاعة، والعالم بالأحكام جملة حتى أرش الخدش علماً حضورياً، لا يعزب عنه شيء منها**، وإن كان إرادياً في غير الأحكام مما كان ويكون؛ حسب ما تقرر ذلك في كيفية علم الإمام عليه السلام، ويلزم إن يكون معيناً ومنصوباً من قبل النبي ﷺ، ولا يكفي نصب الأمة له، وهذه المسألة من أعظم مسائل أصول الدين، وهي معركة الآراء بين العامة والخاصة، فكم زلت بها الأقدام، وحادت فيها عن الحق أقوام، بلا ترو ولا بصيرة، حتى هلكوا وأهلكوا، والعقل والنقل لا يعذران الغافل والمتغافل، =

عليهم من قِبَلِ الشيعة، يعني ـ بالضرورة ـ الحكم عليهم بالإيمان، ولكن غفلوا عن تفريق الشيعة بين الإيمان والإسلام، فقد يكون الواحد مسلماً غير مؤمن، فيكون مصيرُه إلى النار والخلود فيها؛ كما في حالة من أنكر الإمامة».

قال الطحاوي: (ولا نخوض في الله)

تكلمنا عليها سابقاً كلاماً مفصلاً عند الكلام على الوهم والتعقل في مقدمة الكتاب.

وليس هذا الموقف مجرد اختيار بلا دليل، بل الدليل قد قام على استحالة إدراك حقيقة الله تعالى، فلا يصحُّ بعد ذلك أن نخوض فيها؛ لأن الخوضَ فيها يؤدي حينذاك

= ولا من أخذته حمية الآباء فاقتدى آثارهم وسلك سبيلهم، بل لو ادّعي عدمُ وجود جاهل قاصر في هذا العصر عن هذا الأمر لم يكن بعيداً، فمن خلع برود العناد، ونظر بعين الإنصاف، وجانب جادت الاعتساف؛ هداه الله إلى سواء الطريق، **فإن النبوة والإمامة من وادٍ واحدٍ، فمن أنكر أو حاد عن إحداهما أنكر الآخر وحاد عنه، وإن اعترف به لسانه أو عقد عليه قلبه، فإن ذلك لا يجدي في الخلاص من العذاب الدائم والخلود الأبدي في سقر وهو الكفر الباطني، وفي الأثر الصحيح**: «**من لم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية**»، **وفيه بالمعنى**: **لو أن عبداً صلى وصام**، وجاء بالفرض والسنة مدة عمره ثم لم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه، ولا يتبرى من معاديه لا ينفعه ذلك كله، **فإن النبي والإمام معاً سفيرا حقٍّ منصوبان من جانب الله تعالى، والإقرار بأحدهما لا يكفي، وإنكار أحدهما كفر، نعم مشهور أصحابنا على عدم نجاسة منكر الإمامة، وهو لا ينفي الكفر**، فإن ارتفاع حكم من أحكام الكفر لمصلحة لا يوجب ارتفاعه بعد إجماعهم على عد أصول الدين خمسة، واتفاقهم بأنَّ المنكر لأحدها كافر، وأمَّا العامة فلا يرون إن الإمامة من أصول الدين، وظاهرهم إنهم يرون إنها من الفروع، حيث إنهم حصروا الأصول بالتوحيد والنبوة والمعاد، وبنوا على أن الاعتقاد بالإمامة من واجبات الشريعة على حد وجوب الصلاة والصوم وباقي الفروع الضرورية».

«**رسالة في الإمامة**» الشيخ عباس نجل الشيخ حسن صاحب كتاب «أنوار الفقاهة» ص١-٢.

إلى الغلط، وإنما قصارى جهد الإنسان: هو إدراك الأحكام التي يجب نسبتها إلى الله تعالى، من كونه موجوداً، وقادراً، ومتكلماً، وأنه غير المخلوقات، وأنه مريدٌ، إلى غير ذلك مما تقرر.

فالكلام في نحو هذه المسائل واجبٌ على الناس بحسب حاجتهم إليه على ما تقرر عند أهل العلم من حكم علم أصول الدين، ولا يصحُّ لأحد أن يُهمله بحسب قدره ومكانـته في الدين أصلاً وفرعاً، ضرورياً ونظرياً، يجب على جميع المسلمين أن يعلموه، ولا يعذرون بجهله أم يكفي الخاصة أن يعلموه ليحفظوه ويحفظوا أحكام الدين، ليبلغوه من احتاج إليه، فلا يجوز النـهي عن هذه المعارف والعلوم بحجة عدم الخوض في الله تعالى؛ لأن ذلك لا يسمى خوضاً في الله، بل هو بحثٌ في ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله تعالى، والبحث في ذلك مقدورٌ عليه إلى حدٍّ معين للبشر، والتفصيل بحسب المقامات والحاجات ومكانة المسألة في الدين كما ذكرنا.

قال الطحاوي: (ولا نماري في دين الله تعالى)

والمراء: هو الجدال، والجدال إما يكون بحق أو بباطل، وإما أن يكون لطلب حقّ، أو لطلب باطل، فالمراء الذي هو بالباطل ولطلب الباطل لا يجوز، كالذي يعتمد فيه التمويهات والمغالطات.

وأما الجدال والمراء الظاهر الذي يتمّ فيه الالتزام بالقواعد الصحيحة، فهو قد يكون واجباً، ولذلك أمر الله تعالى بالجدال مع المخالفين للدين، ولكن يجب أن يكون الجِدال بالتي هي أحسن.

فلا يصحُّ أن يُفهم من كلام الطحاوي أن مُطلَق الجدال منبوذٌ مذموم، بل المراء بالباطل، والجدالُ على غير الأصول المرعيّة في المناقشة ومحاجة الخصوم هو المنبوذ،

وأما بالالتزام بالقواعد الصحيحة في النظر والجدل، فهو إما واجبٌ، أو مندوب، أو مباح؛ على اختلاف مراتبه بحسب الأحوال والظروف.

وأيضاً لا يجوز لنا أن نماريَ أهل الحق ونخاصمهم بإلقاء شبهاتِ أهل الأهواء عليهم التماساً لافترائهم وميلهم عن الحق.

وقد يستدلُّ بعضُ الناس بما ورد من روايات؛ ليحرّموا النظر في علم التوحيد، أو في مسائله، ومن هذه الأحاديث التي يستدلّون بها، ما رواه الترمذي في «سننه» عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسولُ الله ﷺ ـ ونحن نتنازع في القدر ـ فغضب حتى احمرّ وجهُه؛ حتى كأنما فُقِئ في وجنتيه الرُّمّان، فقال: «أبهذا أُمرتم؟ أم بهذا أُرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمتُ عليكم، عزمتُ عليكم ألا تتنازعوا فيه»[1].

وهذا الحديث ضعيفٌ كما يظهر على أن لها شواهد متكاثرة، ولكن الاحتجاجَ به والكلامَ عليه لا يصحُّ إلا بعد أن نتـتبّع رواياته، وها نحن نُورد ما ورد منها لكي يتبيّن الأمر.

روى أبو يعلى في «مسنده» عن أنس قال: خرج النبي ﷺ من باب البيت وهو يريد الحُجرة، فسمع قوماً يتنازعون في القدر، وهم يقولون: ألم يقُل الله آيةَ كذا وكذا؟ ألم يقُل الله آيةَ كذا وكذا؟ قال: ففتح النبي ﷺ باب الحجرة، فكأنما فُقِئ في وجهه حبُّ الرُّمان، فقال: «أبهذا أمرتم؟» ـ أو «بهذا عنيتم؟» ـ «إنما هلك من قبلكم بأشباه هذا: ضربوا كتابَ الله بعضَه ببعض، أمركم الله بأمرٍ، فاتبعوه، ونهاكم، فانتهوا»، قال: فلم

---

(١) كتاب القدر، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر، (٢١٣٣).

قال أبو عيسى: وفي الباب عن عمر وعائشة، وأنس وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها.

يسمع الناسُ بعد ذلك أحداً يتكلم حتى جاء معبد الجهني، فأخذه الحجّاج فقتله[١].

وهذه الرواية تفيدنا أنهم كانوا يضربون آياتِ الكتاب بعضَها ببعض، وهو إشارة إلى الاختلافَ في القرآن وتفسيرِه بغير وجهٍ حق، وهو معنى اتباع المتشابهات، وهذا ما نستفيده مما رواه الطبراني في «المعجم الأوسط»: عن عمرو بن شعيب: عن أبيه: عن جده قال: جلست في عهد رسول الله مجلساً ما جلستُ قبله ولا بعده أغبطَ عندي منه! خرج نبيُّ الله وأناس عند حجرته يتجادلون بالقرآن، فخرج من البيت كأنما رضح في وجهه حبُّ الرمان ـ أو كأنما يقطر من وجهه الدم ـ فقال: «يا قوم، أبهذا أُمرتم؟ أن تجادلوا بالقرآن بعضِه ببعض؟ إن القرآن لم ينزل يُكذِّب بعضُه بعضاً، وإن كان متشابهاً، فآمِنوا به»[٢].

وعبر عن هذا المعنى في بعض الروايات بقوله: «أبهذا أمرتم أن تضربوا كتابَ الله بعضَه ببعض».

فيُستفاد من هذا كله: أن نفس النظر في القرآن من أجل البحث في أمور التوحيد وغيره لا يحرُم، ولا النظر في المسائل الإيمانية، بل الممنوعُ إنما هو ضربُ آيات القرآن بعضِها ببعض، ومعنى الضرب يُستفاد منه إظهار الآيات القرآنية بصورة المتخالفة المتعارضة، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك، فإيهام وجود التخالف والاختلاف بين آيات القرآن هو الممنوع.

فيُفهم من ذلك: أنه إن كان النظر بحيث يكون الناتج منه إظهار اطّراد الآيات، فلا منع منه ولا حرمة فيه ـ والله أعلم ـ خصوصاً أن آيات القرآن تدلُّ على وجوب

---

(١) (٣١٢١)، (٥: ٤٣٩).

(٢) (٥١٥)، (١: ١٦٥). وقال: لم يرو هذا الحديث عن سليمان التيمي إلا ابنه تفرد به عمرو الناقد.

النظر في التوحيد، وأنا قد عرفنا ـ مما سبق ـ أن الصحابة قد سألوا النبيَّ عليه السلام عن القدر فأجابهم، ولم يمنعهم. فلا يصحُّ الاعتماد على نحو هذه الروايات لتحريم النظر في الإيمان ومسائل التوحيد.

قال الطحاوي: (ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين محمداً ﷺ، وهو كلام الله تعالى، لا يساويه شيء من كلامُ المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نُخالف جماعةَ المسلمين)

وقد تكلمنا بتفصيلٍ فيما مضى عن القرآن وكلام الله، وقوله هنا: «لا نقول بخلق القرآن» بناء على التفصيل ـ الذي ذكرناه سابقاً ـ: أن القرآن يطلق على الصفة القائمة بذات الله سبحانه وتعالى، وهذه غير مخلوقة أصلاً؛ لأن كل صفة من صفات الله ليست حادثة.

ويُطلق القرآن على: ما أُنزل على سيدنا محمد الذي هو معجزةٌ أظهرها الله على يدَي نبيّه عليه السلام، وكلُّ معجزاتِ الله فهي من أفعاله، وكلُّ أفعاله فهي حادثة، وكلُّ ما كان حادثاً فهو مخلوق. ولكن مع ذلك لا يجوز القول ولا التصريحُ بهذا الأمر إلا لمن يفهمُه، فيُراعى في ذلك مراتبُ الناس وعلومهم؛ لأنه يؤدي إلى لَبْس عند بعض الناس؛ لاشتراك الإطلاق على المعنى الأول والمعنى الثاني.

ولهذا كان دأب علماء أهل السنة منذ القدم القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولا يطلقون القول بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، لئلا يفهم من هذا الإطلاق أن كلام الله تعالى النفسي القائم بذاته مخلوق.

ويجب الإيمان بأن القرآن نـزل به الروح الأمين، وهو جبريل عليه السلام على سيدنا محمد، وليس هو بإلهام طبيعي؛ لصفاء جوهر النبي عليه السلام؛ كما يزعم الزنادقة

والكفار، أو أن القرآن عبارة عن نتيجة اجتهاد للرسول عليه السلام كما يزعم إخوانُ الزنادقة من العلمانية والماركسيين في هذا الزمان.

قال الله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، وقال: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣].

والله تعالى كان يوحي بشرائعه إلى سائر الأنبياء قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾ [النساء: ١٦٣].

وسيدنا جبريل كان يعلم القرآن لسيدنا محمد عليه السلام، قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ [النجم: ٥]، والتعليم من الملك يكون بسماعه منه، ثم تعليم باقي المسلمين ما علّمه من الملَك.

وقد وردت بعضُ الأحاديث تدلُّ على كيفية نزول الوحي على سيدنا محمد عليه السلام.

منها ما رواه البخاري في «صحيحه»: عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسولَ الله ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس ـ وهو أشده عليّ ـ فيفصم عني وقد وعيتُ عنه ما قال، وأحياناً يتمثّل لي الملَك رجلاً، فيكلّمني، فأعي ما يقول» قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيتُه ينزل عليه الوحيُ في اليوم الشديد البرد فيَفصِمُ عنه وإنّ جبينه ليتفصّد عَرَقاً[1].

ومنها ما رواه البخاري في «صحيحه»: عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه

---

(١) كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، (٢).

ـ وهو التعبُّد ـ الليالِيَ ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة، فيتزود لمثلها حتى جاءه الحقّ، وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: اقرَأْ، قال: «ما أنا بقارئ»، قال: فأخذني، فغطَّني، حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأْ، قلت: «ما أنا بقارئ»، فأخذني، فغطّني الثانيةَ، حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت: «ما أنا بقارئ» فأخذني، فغطني الثالثـةَ، ثم أرسلني، فقال: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ١-٣] فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فـؤادُه، فـدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: «زمِّلوني، زمِّلوني»، فزمّلوه حتى ذهب عنه الروعُ، فقال لخديجة ـ وأخبرها الخبر ـ: «لقد خشيتُ على نفسي»، فقالت خديجة: كلا ـ والله ـ ما يخزيك الله أبداً؛ إنك لتصل الرحم، وتحمل الكَلَّ، وتُكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتُعين على نوائب الحق، فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقةَ بنَ نوفلِ بنِ أسد بن عبد العزّى ابنَ عمّ خديجة ـ وكان امرأً تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكـتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي ـ فقالت له خديجة: يا ابن عمّ، اسمع من ابن أخيك! فقال له ورقة: يا ابن أخي، ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبرَ ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعٌ، ليتني أكون حيّاً إذ يُخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: «أو مُخرجيّ هم؟ قال: نعم! لم يأت رجلٌ قطُّ بمثل ما جئت به إلا عُودِيَ، وإن يدركني يومُك أنصُرك نصراً مؤزَّراً، ثم لم ينشَبْ ورقةُ أن توفي وفتر الوحي(١).

وهذا حديث عظيم المعاني يُستفاد منه، فتمعّن فيه يهدِك الله تعالى إلى ما فيه.

---

(١) كتاب بدء الوحي، باب كيف بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، (٣). وكتاب تفسير القرآن، باب ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: ٣]، (٤٩٥٣). وكتاب التعبير، باب أول ما بدئ به الرسول ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة، (٦٩٨٢).

وأما المقصود بجماعة المسلمين فقال الغنيمي ناقلاً عن التوضيح لصدر الشريعة: «(لا نخالف جماعة المسلمين) السواد الأعظم، أهل السنة والجماعة، فإن الله تعالى عصم هذه الأمة عن الاتفاق على الضلالة، فمن خالفها كان ضالاً، قال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، فإن قيل: الوعيد متعلّق بالمجموع، وهو المشاقة والاتباع، قلنا: بل بكلّ واحد، وإلا لم يكن في ضمه إلى المشاقة فائدة، وذلك لأنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غيرِ سبيل المؤمنين في الوعيد، ولا شك أن مشاقة الرسول وحدَها تُوجب الوعيد، فلولا أن الاتباعَ المذكور كذلك لم يكن في ضمّه إلى المشاقة فائدة، وكان الكلام حينئذ ركيكاً، كما لو قال: من يشاقق الرسول يأكل الخبز.

وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً، ولا شك أن اتباع سبيل من السبل واجب؛ لقوله تعالى: ﴿قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ﴾ الآية [يوسف: ١٠٨]، فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين، ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون غيرَ ما أتى به النبي ﷺ؛ لأنه إذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفةً للرسول». اهـ[١].

ومما يدلّ على حرمة مخالفة الجماعة بهذا المعنى ما رواه الحاكم في «مستدركه على الصحيحين» (١/ ١٥٠): عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه حتى يراجعه»، قال: «ومن مات وليس عليه إمام جماعة فإن موتته موتة جاهلية»[٢].

والحديث وإن كان وارداً أصالةً في إطاعة الخليفة المسلم أو الحاكم العادل، فإنه صادق أيضاً على كل ما يسمى بجماعة المسلمين كما لا يخفى؛ لأن إطاعة الإمام إنما

---

(١) «شرح الغنيمي على العقيدة الطحاوية» ص ٩٥.

(٢) كتاب الإيمان، (٢٥٩). وكتاب العلم، (٤٠٣).

وجبت لكون المسلمين أطاعوه وأقروه عليهم، ولا ينطبق على الأحزاب الإسلامية المتعددة التي ظهرت في هذا العصر.

التعريف بأهل السنة والجماعة

أولاً: المراد بأهل السنة والجماعة

يقصد بالأهل: من صار معدوداً من أهل المضاف إليه، وأهل الشخص: هم آله والمحافظون عليه، والمهتمون به، والمدافعون عنه، والحافظون له.

السنة: يقصد بها ـ أصالةً ـ: سنة رسول الله ﷺ، وما تخرّج عليها، وتفرّع عنها. والجماعة يقصد بهم: جماعة الصحابة الذين ساروا على نهج الرسول ﷺ ومن سار على نهجهم، يدخل فيهم دخولاً ثانوياً.

ثانياً: نشأتهم

من البيّن من تعريف أهل السنة والجماعة: أن نشأة أهل السنة والجماعة بهذا المفهوم، بدأ مع بداية الإسلام، فإن رسول الله ﷺ هو المبلّغ والمدافع الأول عن عقائد الإسلام وفقهه وقواعد السلوك التي يأمر بها هذا الدين العظيم.

وقد صحب النبيَّ ﷺ أصحابُه ونصروه في هذا الأمر العظيم، ولم يخالفوا له أمراً، بل كانوا يتتبعون إرشاداته في جميع أمورهم.

وكان رسول الله عليه الصلاة والسلام يقوم بتعليمهم هذا الأمر، ويكلّفهم بإبلاغ غيرهم ممن لم يرواه عليه الصلاة والسلام، فالنبي الكريم ﷺ كان يعلّم أصحابه الأحكامَ التي أنزلت إليه، ويعلّمهم مع ذلك الطريقة التي يحافظون بها على بلوغ هذه الأحكام لغيرهم ممن وراءهم.

وقد أدّى جماعةُ الصحابة هذا الأمر على خير وجه، وقاموا بحمل الأمانة، ومات رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ، وقاموا بتبليغ الدين الذي علمهم إياه خيرُ البشر، وحملوه إلى من بعدهم، وعلّموهم الطريقةَ ـ والأحكام أيضاً ـ كما أخذوها عن النبي الكريم ﷺ.

ومن المعلوم: أن الناس لا يسيرون جميعهم على الجادة، بل إنّ بعضهم يخطئ، وبعضهم يصيب، وهذه طبيعة البشر، ومن هنا تنشأ وظيفة أهل السنة الأوائل ومن تبعهم واندرج في سلكهم، في تبليغ الحق وإرشاد الخلق إلى الصواب، وذلك بحمل الأحكام والطريقة الحقة التي علموها عن النبي عليه الصلاة والسلام.

ولا يخفى على أحد أن النبي عليه السلام كان يعلم أصحابه الاجتهاد، وهذا من أحكام الطريقة، وكان يحضُّهم على الفكر والنظر إن لم يقدروا على بلوغه وسؤالهم عما ينزل بهم من وقائع.

وفائدة الاجتهاد ـ كما هو معلوم ـ: أن كثيراً من الواقعات لم يأت بها نصٌّ صريح من الشارع الحكيم، ولكنها تندرج في مقتضيات معانيه، وتدلُّ عليها ألفاظ الشريعة وأحكامها المعلومة، فالاجتهاد يكون بتخريج الفروع على الأصول، ويكون بتقعيد الأحكام إذا وقع الحرجُ والخلل في النظر، والفساد في الاعتقاد، فيتمّ بالاجتهاد تقويمُ المخطئ، وتصحيحُ الغالط.

وهكذا ظهر في أهل السنة الأوائل مجتهدون منذ عصر الصحابة، والتابعين ومن تبعهم، ولم يكونوا يطلقون على أنفسهم اسماً بعينه؛ لأنهم الأصل، وغيرهم فرع شذّ عنهم، فلم يكونوا بحاجة إلى تمييز أنفسهم بلقبٍ، أو إعلام الخلق بما يقولون بعدِّ العقائد بطريقةٍ غير ما بلغتهم عن النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

إلى أنْ ظهر في الخلق من شذّ عن الجادة، وتصدّى للدفاع عن أقواله، منذ عصر

الخوارج والشيعة الأوائل الذين عمّوا الألوهية في سيدنا علي رضي الله عنه، والقدَرية الأوائل الذين ظهر أوائلُهم في عهد أكابر الصحابة، كعبد الله بن عمر الذي أرسل إليهم يُخبرهم بأنه بريء منهم.

وهكذا بدأت الانحرافاتُ في الفهم لأسباب بعضُها جهلٌ وعدمُ أهلية للنظر، وبعضها خطأ في طريقة الاجتهاد وفي الاعتماد على الدلائل الواضحات أو القواعد الخفيات، وبعضها تعصُّب، وبعضُها يدور على المصالح الدنيوية التي أسبغوا عليها لباس الدين، وأوهموا أنفسَهم وغيرهم بأن مبعثهم لله وحده، وهيهات!

وكذلك أثرت عواملُ أخرى خارجية في تكثير الانحراف وتشتُّت الآراء، منها دخول عقائد الأقوام الأخرى في المسلمين، وذلك لاختلاط المسلمين بغيرهم ودخولهم فيهم، وانتشارهم للدعوة إلى الدين القويم، وهذا الأمر ـ كما هو واضح ـ من ضروريات الدين، ومن لوازم الأمر به البيانُ له والدعوةُ إليه، فليس أمراً خارجاً عن طبيعة الأمور، ولا هو مخالف لعادات الأقوام، بل لو سار الناس كلهم على الجادّة لم يزلَّ منهم أحد، ولم يشذَّ عن الحق شاذٌّ؛ لاستدعى ذلك منا السؤال والتفكر العظيم، حتى ربما لا نجد له علّة بعد الجدّ والنظر إلا معجزة خارقة للعادة الإلهية تتكفّل بحفظ البشر جميعاً على الصراط المستقيم.

وهكذا ما إن انقضى جيل التابعين أو كاد، حتى بدأ يظهر أعلامُ الأمة من العلماء الأعلام في الفقه والعقائد والحديث يذبُّون عن معارف هذا الدين وعلومه، وصار يُشار إليهم بالبنان، ويُمدح من يسير على طريقتهم التي ظهر ـ للخلق أجمعين ـ أنها طريقة أهل السنة الذين سبقوهم بالإيمان.

ولكنَّ الله تعالى يعرّض أولياءه للامتحانات ليُمحصهم، ويخرج منهم أحسنهم، ويجعله علَماً للهدى والحق، محارباً للباطل، ومدافعاً عن الهدى.

وهكذا، تعرّضت الأمة في القرن الثاني والثالث إلى هـزّة عنيفة بظهور بعض النظّار من المعتـزلة وغيرهـم من المتشيعة والخوارج والجهمية والجبرية، فضلاً عن دخول أهل الإلحاد من غير المسلمين كالسمنية والمتفلسفة والصابئة الحرّانيـين، وأهل الأديان الأخرى كاليهود والنصارى ومن أُلحق بهم في بعض الأحكام كالمجوس؛ بحيث إن هؤلاء صار يزدادُ شرُّهم ويتسلّطون على كثير من الخلق، مما أدى إلى تشمير بعض أهل الحق عن سواعده، وبذل الغالي والنفيس في النظر والبحث والفكر للذب عن عقائد الإسلام وأصوله وفروعه.

فظهر في تلك القرون الأولى أئمةٌ أعلام، كالإمام أبي حنيفة، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، وغيرهم من أعلام الأمة، وخيار الأئمة؛ كما ظهر في الحديث غيرُهم كابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، والبخاري، ومسلم، والدارقطني، والخطابي، وغيرهم كثيرون.

وظهر في السلوك والتصوف من حفظ على الأمة طريق السلوك الصحيح كالإمام الجنيد والمحاسبي.

وظهر أيضاً من دافع عن عقائد الأمة كالأئمة الأربعة وخصوصاً أبا حنيفة، وعبد الله بن كلاب، والمحاسبي، ثم أشهر علوم أهل السنة من بعدهم جميعاً إمامان عظيمان تخرّج عليهما أكثرُ أعلام أهل السنة من بعدهما، وهما: الإمام أبو الحسن الأشعري، والإمام أبو منصور الماتريدي.

ثم بدأ طور آخر جديد من بعد هذين العلَمين العظيمين، حيث بدأت مدرسة أهل السنة في علوم التوحيد والعقيدة تأخذ دورها بطَور جديد بعد تزعزُع حلَّ بها عند انـتشار أهل البدع والزيغ، وبذل أعلامهم جهوداً عظيمة للحفاظ على معالم الدين، حتى تمَّ لهم بعون الله تعالى ذلك، وانتشرت في المسلمين عقائدُ أهل السنة مرةً أخرى

وسادت في المشرق والمغرب، مؤسسة على قواعدَ مكتوبةٍ محفوظة مدروسة مدلَّلة أحكاماً ومنهجاً، وصار وظيفةُ من جاء بعدهم إعادة النظر فيها، وإعادةُ سبرها، واختبارُ أدلتها، والردُّ على الشُّبه الطارئة الجديدة، وتبليغُ العلوم الجليلة إلى مَن بعدهم.

وصارت تظهر فيهم مدارس تسمى بأسماء مختلفة؛ لغلبة بعض المناهج على بعضها أكثر من بعض، وذلك كمدرسة أهل الحديث، وكمدرسة الفقهاء، ومدرسة المتكلمين (أهل التوحيد)، ومدرسة الصوفية.

وعقيدة هؤلاء جميعاً واحدة لا خلاف بينهم إلا في فروعٍ لا تؤثر في الأصول، أو في طريقة العرض ومنهجية الاستدلال، فلذلك يقال: عقيدة أهل الحديث أحياناً، أو عقيدة المحدثين، وهم أصلاً من أهل السنة، فعقيدتُهم هي عين عقيدة الفقهاء، ولكن يقال له: عقيدة أهل الحديث؛ لأن منهجية الاستدلال عندهم كانت ـ في أغلبها ـ معتمدة على الحديث، وكذلك قد يقال: عقيدة الفقهاء، أو: عقيدة المتكلمين، و: عقيدة الصوفية، للأمر نفسه، فلا ينبغي أن يُتوهَّم أن هناك عقائدَ مختلفةً عند أهل السنة: واحدة للمتكلمين، وأخرى للصوفية، وثالثة للمحدثين، ورابعة للفقهاء، بل هذا اختلافُ تسميات؛ لِـما ذكرناه من غلبة بعض المناهج والخصائص.

فأهل السنة: منهم فقهاء، ومحدثون، ومتكلمون، وصوفية، كما أن فيهم لغويين ونحويين، ومؤرخين وأدباء، ورياضيين وفلكيين، وأطباء وغيرهم... كل هؤلاء يجمعهم أمر واحد، هو: اتفاقهم في المنهج والطريقة التي ذكرناها في العقائد والفقه والحديث والسلوك.

ولم يغلّب أهل السنة منهجاً على آخر، بل إنهم وضعوا كلّ منهج في مكانه الملائم الذي لا يصح أن يكون في غيره، ولذلك قالوا: لا حكم في العمليات إلا لله تعالى، وإن ظهر بعضُ الأحكام بالعقل؛ لدلالة الله تعالى عليه بدلائلَ واضحة تقوم مقام الكلام المنزل.

وقالوا في العقائد: إنها لا يجوز أن تُبنى إلا على العقل والنقل الصحيحين، ولا تبنى على أوهامٍ، ولا تصوراتٍ، ولا كشوفاتٍ تحتمل الخطا والزلل والخلل.

وقالوا في السلوك والتصوف: إنه يجب أن يكون مبنياً على أحكام الدين، من فقه وعقيدة، ولذلك صدرت عن أكابرهم كلماتٌ اعتُبرت قواعدَ مِن بعدُ، كقول الجنيد: «طريقتنا مقيدة بالكتاب والسنة»، وغير ذلك، فلا يخرجون عن قواعد الإسلام، ولا ينتسبون إلا إلى عقيدة أهل السنة المدلَّل عليها بالكتاب والسنة والعقل القويم.

ولذلك؛ فإن الذين أخذوا بالعقل فقط، أو بالنقل فقط دون مراعاة المعقول، أو بالكشف مقدّمين إياه على غيره، وقعوا في الضلال، وسلكوا مسالكَ الانحراف عن أهل الحق.

فمن تبع ما يخيّله إليه بحثُه، وما يسميه عقلاً تحكُّماً منه، سمِّي من بعدُ بالمتفلسف، ووقع في مخالفات للدين أصولاً وفروعاً، وهؤلاء سلكوا مسالكَ من تقدمهم من الفلاسفة من يونان وغيرهم من أهل المشرق، الذين يسمّون أنفسهم بـ«أهل الإشراق» و«أهل الحكمة المشرقية»، الذين يسلكون طريقةَ الرياضة والكشف في تعرف الحقائق.

وكذلك من زعم أن لا طريق له إلا الأخذ بما يعتقده ظواهر النصوص الشرعية، وأبى أن يعتبر الأحكامَ العقلية القاطعة التي أودعها الله تعالى في العقول ودلّها عليها بما خلقه في البشر من كيفياتٍ اعتبرها للاستدلال على الحقّ والصواب في كثير من الأمور، فهؤلاء صاروا يزعمون أنهم أهل الحديث والخبر والأثر، وهم أهل الهوى والخلط ولا يدرون، فأهل الحديث والأثر لا يُنكرون دلائل العقول، ولا يخالفون قواعد المعقول، ولا يخرجون عمّا قرّره كبارُ أهل السنة من المتقدمين والمتأخرين.

وزاغ عن الجادة أيضاً من جعل أغلب همّه ما يقع في نفسه من كشوفات وخواطر، وأبى أن يقيّدها بأحكام الكتاب والسنة والعقل الرشيد، بل صار يزعم أن ما يتوصّل

إليه بعد تصفية نفسه هو الحقّ المبين، وإن خالف في ذلك الأولين والمتأخرين، وكان لصوفيةِ أهل السنة من المتقدمين والمتأخرين موقفٌ شديد من هؤلاء المتهوّكين.

وقد تصدّى لكل فرقة من هذه الفرق المنحرفة مَن هو أهلٌ لذلك من أهل السنة، فتصدّى للفلاسفة ـ على اختلاف أصنافهم ـ علماءُ الكلام، وتصدى لمن زعم الظواهر وأبى أحكام العقول أهلُ الحديث من أهل السنة والجماعة، والفقهاءُ شدُّوا على أيديهم، وتصدى لمن زعم الكشف وزاغ عن الحق والهدى أهلُ السلوك القويم من أهل السنة المتقدّمين والمتأخرين

قال الطحاوي: (ولا نُكَفِّرُ أحداً مِن أهل القِبْلَةِ بذنب ما لم يَسْتَحِلَّه، ولا نقول لا يَضُرُّ مع الإيمان ذنب لمن عمله)

شَرَعَ الإمام الطحاوي يبني على القواعد التي أسّسها من قبلُ وهي مسألة الإيمان، إذا كان الإيمان في القلب كما ذكرنا، فلا ينبني على ذلك جواز القول بأنه: لا يضرُّ مع الإيمان ذنب، ومع أنه من الثابت: أنّ الإنسان يكون مؤمناً بمجرد اعتقاده بالتوحيد ولوازمه، ولكن أيضاً يجب أن يعترف ويعتقد بأن المعاصي تضره، كما أن الأعمال الصالحة تنفعه، نعم، المعاصي تضرُّه قلبياً ووجودياً؛ لأنه كلما زاد الإنسان من فعل المعاصي، فإن نور الإيمان يخبو وينطفئ، وقد يظن بعضُ الناس أن هذا الكلام خطابيٌّ لترغيب الناس، بل هو حقيقي أيضاً له ثبوت في الخارج حقيقة؛ لأنَّ للإيمان نوراً، والإيمان يزيد وينقص شدة وضعفاً، لا بحسب تعلقات الإيمان فقط، وتتركه هذه المعاصي لِـما يترتب عليها من عذاب في اليوم الآخر.

لا يجوز أن يُطلق على إنسان أنه مؤمن إلا إذا آمن بأركان الإيمان التي ذكرت في الكتاب والسنة، فلو فرضنا أن هناك مَنْ أنْكَرَ الإيمان بالملائكة، فهذا لا يدخل في الإيمان. إذن الإيمان لا يزيد ولا ينقص من حيث المؤمَن به، أي يجب أن نؤمن بالله وبالرسول

وبالملائكة، وببقية أركان الإيمان، لكن هل يمكن أن يخالف إنسان في أنَّ قوة إيمان بعض الناس وشدته، يزيد على قوة إيمان آخرين؟! طبعاً لا، فالتفاوت في الإيمان إذن شدة وضعفاً غير مستنكَر، فبعض الناس إيمانهم ضعيف وبعضهم إيمانهم قوي، ولكن مَنْ حقق أقلَّ قدرٍ من التصديق الإذعانيِّ فهو مؤمن؛ لأنه حقق مطلق الإيمان، لكن الإيمان بعد ذلك يزداد شدة وضعفاً؛ لأن الإيمان من الكيفيات النفسانية.

حين يُحِبُّ إنسانٌ إنساناً... أحياناً يزداد هذا الحب وأحياناً يخبو... بقريب من هذا المفهوم يقال عن الإيمان: إنه يزداد وينقص.

فالإيمان يطلق على كيفية نفسانية، وهو الذي يطلق عليه عند العلماء: بأنه التصديق بشرط الإذعان النفساني، وهو الذي يُراد به التسليم والقَبول الذي هو كيفيةٌ من كيفيات النفس، فهذه الكيفية تزداد في الشدة وتضعف.

كما أن اللون يشتدّ ويضعف، فالأحمر مثلاً فيه أحمر فاتح وأغمق وأغمق، والفرق في شدة اللون؛ لأن اللون من الكيفيات، وكل أمر من الكيفيات فإنه يزداد شدة وضعفاً.

والإيمان من الكيفيات؛ لأنه صفة نفسية راسخة لا طارئة، ويجب أن يسعى الإنسان لكي يكون راسخاً، فيجب أن يكون قابلاً للزيادة والنقص من باب أنه من الكيفيات.

من هذا الباب ورد كلام عن أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ حيث قرر أن المؤمنين في أصل الإيمان سواء، يعني: أنّ الذي يؤمن به المسلمون واحد، فهم يؤمنـون بالله والرسل والملائكة، لا يوجد واحدٌ اسمه مؤمنٌ ينفي الإيمان بشيء من هذه الأركان.

لكنَّ الإمام أبا حنيفة ـ مع هذا القول ـ لا يقول: إن إيمـان سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام كإيمان عامة الناس من كل الجهات، بل من هذه الجهة فقط؛ لأنه يعلم أن شدّة إيمان سيدنا محمد ﷺ أكثرُ بكثير من إيمان وإذعان أهل الأرض جميعاً،

فلا يجوز نسبة هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة كما فعل المجسّمة حيث نسبوا إليه أنه يقول: إن إيمان النبي عليه السلام كإيمان غيره، وإيمان الناس كإيمان الملائكة. وأما ما قاله أبو حنيفة، فهو: أن أهل الإيمان ـ في أصل الإيمان ـ سواء من حيث المؤمَن به، أي: متعلقات الإيمان. قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر: «وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد متفاضلون في الأعمال[١]». اهـ.

قال الملا علي القاري: «(والمؤمنون مستوون) أي متساوون (في الإيمان) أي في أصله (والتوحيد) أي في نفسه، وإنما قيدنا بهما فإن الكفر مع الإيمان كالعمى مع البصر، ولا شك أن البصراء يختلفون في قوة البصر وضعفه ـ إلى أن قال ـ ومن هنا قال محمد رحمه الله على ما تقدم: أكره أن يقول إيماني كإيمان جبرائيل عليه السلام، بل يقول آمنت بما آمن به جبرائيل عليه السلام. انتهى.

وكذا لا يجوز أن يقول أحد: إيماني كإيمان الأنبياء عليهم السلام، بل ولا ينبغي أن يقول إيماني كإيمان أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وأمثالهما، فإن تفاوت نور كلمة التوحيد في قلوب أهلها لا يحصيه إلا الله سبحانه[٢]». اهـ.

قال الإمام أبو حنيفة: «ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل والمحبة والرضا والخوف والرجاء والإيمان في ذلك، ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله[٣]». اهـ.

قال الملا القاري: «(والإيمان في ذلك) أي الإيقان بقبوت ذاته، وتحقق صفاته،

---

(١) «الفقه الأكبر»، مع شرح علي القاري، ص١٢٨ - ١٢٩. دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

(٢) المصدر السابق ص١٢٨.

(٣) المصدر السابق ص١٣٤.

وهو معطوف على قوله والرجاء (ويتفاوتون) أي المؤمنون (فيما دون الإيمان) أي في غير التصديق والإقرار بحسب تفاوت الأبرار في القيام بالأركان واختلاف الفجار في مراتب العصيان (في ذلك كله) أي يتفاوتون أيضاً فيما ذكر من المقامات العلية والحالات السنية لاختلاف منازل الصوفية رحمهم الله تعالى[١]». اهـ.

قم قال الملا القاري: «قال الطحاوي رحمه الله تعالى: والإيمان واحد وأهله في أصله سواء والتفاضل بالخشية والتقى ومخالفة الهوى، وملازمة الأولى. اهـ.

هذا وذهب شارح في هذا المقام إلى أن تقدير الكلام استواء أهل الإسلام في كونهم مكلفين بهذه الأحكام، ولا يخفى أن ما اخترناه أدق في نظام المرام[٢]». اهـ.

وإيمان الملائكة لا يزيد ولا ينقص، أما إيمان الأنبياء ففي زيادة مستمرة؛ لذلك قالوا: إيمان الأنبياء أفضل من إيمان الملائكة.

قالت المرجئة: لا يضرّ مع الإسلام ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وأهل السنة يقولون: صحيحٌ أن الإيمان أصلُه في القلب، ولكن لا بد أن يتأثر بما يتلبس به الإنسان من أعمال قلبية وأعمال الجوارح.

والمرجئة يريدون: أنّ أيَّ شخصٍ حقّقَ أصلَ الإيمان فلا يدخل النار حتى لو عصى وارتكب بعض المعاصي، بل حتى لو ارتكب جميع المعاصي، وأهل السنة يقولون: إنه يُعذَّب ولا يخلّد في النار لتحقيقه أصل الإيمان.

فيوجد فرق كبير بين المذهبين إذن، ولا يصحُّ أن يقال: إن مذهب أهل السنة هو مذهب المرجئة.

والضـرر الذي يقول أهل السنة: إنه لازم عن المعاصي، هو: من حيث ترتُّب

---

(١) «شرح الفقه الأكبر»، الملا علي القاري، دار الكتب العلمية، ص١٣٦ .

(٢) المصدر السابق.

العذاب على العاصي، ومن حيث نقصان قوة الإيمان في قلبه، مما يلزم عليه نقصان منزلته في الآخرة والدنيا.

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [التحريم: ٨]، أمرَ المؤمنين بالتوبة؛ إذ التوبة: عبارةٌ عن الرجوع إلى الله بموافقة أمره بعد المخالفة، وقد سمى صاحب الذنب مؤمناً، فدلّ على أنه لا يخرج عن الإيمان بالذنب.

وقال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩]، سمَّى المقتتلين مؤمنين، مع أن إحدى الطائفتين باغيةٌ ـ على الأقل ـ ومرتكبة للكبيرة.

وقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فسمى قاتل النفس عمداً ـ لأن المقام فيه ـ مؤمناً، فدلَّ على أن فعل الكبيرة ـ وهي قتل النفس عمداً ـ ليس بمخرج من الملة، وغاية الأمر: أنه معصية، يجب التوبة منها.

وأيضاً ينقض قولهم ما رواه الحاكم في «المستدرك»: عن حذيفة بن اليمان قال: إني لأعلم أهل دينَين من أمة محمد ﷺ في النار، قوم يقولون: إن كان أوّلنا ضلّالاً، ما بال خمس صلوات في اليوم والليلة؟ إنما هو صلاتان العصر والفجر، وقوم يقولون: إنما الإيمان كلام، وإن زنى وإن قتل»[(١)].

فهذا الأثر نصٌّ في ردِّ قول المرجئة، بحسب الصورة التي وضحناها.

روى إسحاق بن راهويه في «مسنده»: «عن عائشة قالت: ما كان رسول الله ﷺ يبوح به أن إيمانه على إيمان جبريل وميكائيل.

وفيه أيضاً: عن ابن أبي مليكة قال: يقولون: إيمان فلان كإيمان فلان، أترون إيمان فهدان مثل إيمان جبريل؟ وكان رجلاً متَّهماً بالشراب.

---

(١) «المستدرك» (٤: ٤٦٥)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

وفيه أيضاً: أخبرنا محمد بن أعين قال: قال ابن المبارك، وذُكر له الإيمان فقال: قوم يقولون إيماننا مثل جبريل وميكائيل، إما فيه زيادة، إما فيه نقصان، هو مثله سواء وجبريل ربما صار مثل الوضع من خوف الله تعالى... وذكر أشباه ذلك.

قال: فقيل له: إن قوماً يقولون: إن سفيان الثوري حين كان يقول: «إن شاء الله» كان ذاك منه شكٌّ! فقال ابن المبارك: أترى سفيان كان يسبقني في وحدانية الربّ، أو في محمد ﷺ؟ إنما كان استثناء في قبول إيمانه، وما هو عند الله.

قال ابن أعين: قال ابن المبارك: والاستثناء ليس بشك؛ ألا ترى إلى قول الله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٧] وعلم أنهم داخلون، قال: لو أن رجلاً قال: هذا نهار إن شاء الله ما كان شكّاً.

قال: وقال شيبان لابن المبارك: يا أبا عبد الرحمن، ما تقول فيمن يزني ويشرب الخمر ونحو هذا، أمؤمنٌ هو؟ قال ابن المبارك: لا أُخرِجُه من الإيمان. فقال: على كبر السن صرتَ مرجئاً؟ فقال له ابن المبارك: يا أبا عبد الله، إن المرجئة لا تقبلني، أنا أقول: الإيمان يزيد، المرجئة لا تقول ذلك، والمرجئة تقول: حسناتنا متقبلة، وأنا لا أعلم تُقُبّلت مني حسنة.

وفيه أيضاً: قال غير ابن أعين: قال له ابن المبارك: وما أحوجك إلى أن تأخذ سبورجة فتجالس العلماء.

قال إسحاق: وأخبرني عدة عن أحمد بن زهير، وعدة ممن شهد ابن المبارك بالري فقال له المستملي: يا أبا عبد الرحمن، إنّ هاهنا قوماً يقولون: الإيمان لا يزيد! فسكت عبد الله حتى سأله ثلاثاً، فأجابه فقال: لا تُعجبني هذه الكلمة منكم! أنّ هاهنا قوماً ينبغي أن يكون أمرُكم جمعاً.

وفيه: قال عمر بن الخطاب: لو وُزن إيمان أبي بكر الصديق بإيمان أهل الأرض لرجحهم، بلى إن الإيمان يزيد، بلى إن الإيمان يزيد، ثلاثاً، قال ابن المبارك: لم أجد بُدّاً من الإقرار بزيادة الإيمان إزاء كتاب الله، قال إسحاق: والمرجئة: طائفة من الجهمية»(١).

وقد قال الخوارج في هذه المسألة قولاً يخالف أهل السنة أيضاً، فقالوا: إن فاعل المعصية ـ وإن كانت صغيرة ـ فهو كافر ومخلد في النار، وقولهم مردودٌ بما ذكرناه سابقاً من خروج بعض العصاة من النار؛ إما بالشفاعة، أو بانتهاء عذابهم فيها، وبنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فهذا يدلُّ على أن ما دون الكفر يمكن أن يغفره الله تعالى بدون توبة؛ لأن المغفرة بالتوبة محل اتفاق، وما أمكن أن يُغفَرَ بلا توبة فيستحيل أن يكون كفراً، فبطل قولهم بأن فاعل المعصية كافر.

وينقض مذهب الخوارج ما رواه البخاريُّ: عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: «أتبايعونني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تزنوا، ولا تسرقوا» ـ وقرأ آية النساء، وأكثر لفظ سليمان: قرأ الآية ـ «فمن وفي منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً، فعوقب فهو كفارة له، ومن أصاب منها شيئاً من ذلك، فستره الله، فهو إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»(٢).

ورواه أيضاً الترمذي، والبيهقي في «سننه الكبرى»: عن عبادة بن الصامت قال: بايعت رسول الله ﷺ في رهط فقال: «أبايعكم على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفى منكم، فأجرُه على الله، ومن أصاب من

---

(١) أخرجه إسحاق في «مسنده»، (١٢٦٦)، (٣: ٦٧٢).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب التفسير، تفسير سورة الممتحنة، (٤٦١٢).

ذلك شيئاً، فعوقب فيه، فهو طهوره، ومن ستره الله، فذاك إلى الله، إن شاء عذّبه، وإن شاء غفر له»[١].

فهذا نص في أن من أتى بمعصية ولم يعاقب في الدنيا، فإنه يجوز أن يغفر الله تعالى ويجوز أن يعاقبه. وهو دليل على أنه ليس بكافر.

وهو دليل على بطلان قول المعتزلة أيضاً بأن فاعل الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الدنيا، وأن مصيره إلى النار، فلا هو بكافر ولا بمؤمن في الدنيا، بل مصيرُه إلى النار في الآخرة.

وينقض قول المعتزلة ما مضى من أدلة على أنواع الشفاعة، وفيها إخراج بعض أهل النار من النار، ومنها ما سيأتي إن شاء الله.

فيبقى القول الصحيح هو قول أهل السنة، من أن فاعل الكبيرة ليس بكافر، ولكنه عاصٍ، يجب أن يخاف العذاب؛ لأن هذا هو الأصل.

قال الطحاوي: (ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة برحمته، ولا نأمن عليهم)

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ [البقرة: ٢١٨].

نرجو لهم الجنة، ولا نجزم لأحد بأن هذا في الجنة وهذا في النار؛ لأنه ليس من وظيفتنا وليس مما يمكن أن يتعلق به علمنا، فلا يجوز الجزم لأحد أنه في الجنة ـ أو في النار ـ إلا لـمن نصّ عليهم الرسول ﷺ، فالعمل الصالح لا يوجب الجزاء؛ لأن الثواب بفضل الله تعالى.

---

(١) أخرجه الترمذي في «سننه»، أبواب الحدود، باب ما جاء أن الحدود كفارة لأهلها، (١٤٣٩). وأخرجه البيهقي، كتاب النفقات، باب قتل الولدان، (١٦٢٦٠).

ولذلك قال النبي عليه السلام فيما رواه مسلم: عن أبي هريرة: عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لن يُنجيَ أحداً منكم عمله»، قال رجل: ولا إياك يا رسول الله؟ قال: «ولا إياي، إلا أن يتغمّدني الله منه برحمة، ولكن سدِّدوا»(١).

وفيه: عن جابر: قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يُدخل أحداً منكم عملُه الجنة، ولا يُجيره من النار، ولا أنا إلا برحمة من الله»(٢).

وفي هذا الحديث إبطالُ قول من قال من المعتزلة والشيعة وغيرهم: إن العمل علة طبيعية للثواب.

وأيضاً: فنحن لا نتيقن قَبول عملنا عند الله تعالى، حتى يترتب عليه الثوابُ بفضل الله تعالى، بل أهل السنة يرجون للمُحسن حسن الثواب، ولا يجزمون بهذا على الله تعالى لأحد إلا من شهد الله تعالى له، أو رسولُه.

فالذي قاله الإمام الطحاوي صحيحٌ في حقّ غيرنا، وفي حق أنفسنا، وإن كان ظاهر العبارة أنها لغيرنا، ولكن هذا يفهم منه العموم ـ كما لا يخفى ـ فندخل فيها.

قال الطحاوي: (ولا نشهد لهم بالجنة ونستغفر لمسيئهم ونخاف عليهم ولا نُقنِّطهم، والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام، وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة)

الاستغفار واجب على العبد، قال الله تعالى: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠].

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، (٢٨١٦).

(٢) أخرجه في «صحيحه»، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، (٢٨١٧).

ونحن نخاف على المؤمنين؛ لِـما رواه مسلم في «صحيحه»: عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحُمهم وتعاطفهم مثلُ الجسدِ؛ إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسد بالسهر والحمى»(١).

ولا يجوز لأحد أن ييأس: قال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿يَـٰبَنِيَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [٨٧] فاليأس يفضي بالإنسان إلى الكفر؛ لأن اليائس لا يعمل شيئاً؛ لأنه لا يتعلق بشيء، فهو إذ يئس فقد فـقَدَ الأمن والرجاء من أيّ شيء، وهو يعتقد أن لا شيء ينفعه.

وعلى هذا وردت الأحاديثُ بأن الذي ينتحر يُبعث في النار(٢)، وقد فهم بعضُ الناس أنه يخلد في النار، وهذا الفهم صحيح إنْ قلنا: إن انتحاره كان نتيجة يأسه ووصوله إلى الكفر، أما إذا لم يصل في يأسِه إلى إنكار أصل الإيمان، فهو لا يكون كافراً، بل فاسقاً.

كذلك الأمر: إذا حقق الإنسان أصل الإيمان لا يجوز له أن يُجزم بخاتـمته؛ لأن الأعمال بالخواتيم ولا يدري أحد ما خاتمته، قال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، فربما يعمل الإنسان بعمل أهل الجنة سنواتٍ، ثم يعرض له عارض فيكفر قبل موته، أو العكس.

---

(١) كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، (٢٥٨٦).

(٢) أخرجه البخاري في « صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به وبمـا يخاف منه والخبيث، (٥٤٤٢). ومسلم في « صحيحه»، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، (١٠٩). ولفظه: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً».

فأمر المسلم بين اليأس والأمن، بين الخوف والرجاء، وقد قرر أئمةُ أهل السنة من الصوفية والفقهاء وأئمة التوحيد أن المؤمن ينبغي أن يكون بين الخوف والرجاء، فينبغي أن يغلب حالة الخوف في حالة الأمن، ويغب حالة الرجاء في المعصية، قال الله تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة: ١٦].

وروي عن مطرف بن عبد الله: لو جيء بميزان تريص[١]، فوُزن خوفُ المؤمن ورجاؤُه كانا سواء؛ يذكر رحمةَ الله فيرجو، ويذكر عذابَ الله فيخاف[٢].

ولا يخفى ما في قول الطحاوي من ردٍّ على الخوارج والمرجئة معاً في هذه القاعدة التي اعتمدها علماء السنة من بعد ومن قبل في علم التصوّف والأخلاق مع الله تعالى.

فالردُّ على الخوارج: من جهة أنهم كفّروا فاعل الكبيرة بلا توقف، فكلُّ عاصٍ عندهم كافر، وأوجبوا عليه العقاب، أما المرجئة، فإنهم اتخذوا الموقفَ المعاكس لهذا، فقالوا: إن المؤمن مهما فعَلَ من معاصٍ فإن هذا لا يضرُّه، وهو يدخل الجنة ولا يعاقب.

وأهل السنة قالوا: فاعل الكبيرة، عاصٍ وليس كافراً، ولكن لم يجزموا بوجوب تعذيبه، مع قولهم بأن الأصل تعذيبُه، وعدم جزمهم؛ إنما هو لجواز أن يعفوَ الله تعالى عنه، أو يشفعَ له الرسولُ، أو غيرُه، وردُّوا على المرجئة قولهم بأن فعل الكبيرة لا يضرّ؛ فإنه يضرُّ عند أهل السنة، ولكن لا يصل الأمرُ عندهم إلى الكفر والخلود في النار، وكذلك يضرُّ فيُضعف إيمانَ الواحد، فتراكُم الكبائر قد يؤدي إلى الاستهانة بأصل الدين كما لا يخفى، كما أن الاستمرار على المعاصي قد يؤدي إلى استساغة فعل الكبائر،

---

(١) ترص الشيء تراصة: أُحكم وَضبط، فهُوَ تارص وتريص، يُقَال: ميزان تريص.

(٢) أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان»، (١٠٢٤)، (٢: ١٢). ولفظه: «لو وزن رجاء المؤمن وخوفه ما رجح أحدهما على صاحبه». و(١٠٢٥)، ولفظه: «لو وزن خوف المؤمن و رجاءه بميزان تربص ما كان بينهما نبط شعره».

فنفَوا ما زعمه المرجئةُ من أنه كما لا ينفع مع الكفر حسنة، فكذلك لا يضرُّ مع الإيمان معصية، فنحن نقول: إن تراكُم المعاصي من الكافر يضرُّه بزيادة العذاب، وكذلك زيادة المعاصي من المؤمن يضرُّه، فلا نسلم قول المرجئة من جهتَيه.

قال الطحاوي: (ولا يَخرُجُ العبدُ من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه)

ما هو الذي يُدخلُ العبدَ في الإيمان؟ لو أنّ إنساناً تلفّظ بكلمة التوحيد وهو غير مصدِّقٍ بها؛ فلا يدخل في الإيمان في حكم الله، فالذي يُدخل الإنسان في الإيمان هو التصديقُ الجازم، والإذعانُ الراسخ، والتسليمُ النفسي لِما أنزله الله وأوحى به إلى رسوله، وتكون كلمة التوحيد دالّة على ذلك.

يجب علينا أن نعرف أن التلفُّظ فقط بكلمة التوحيد ليس هو المدخل في الإيمان، إلا في حكم الظاهر لنا، أما عند الله تعالى فلا بدَّ من اقتران هذه الشهادة بالتصديق القلبي والإذعان والخضوع؛ لأن الإنسان قد يكون منافقاً فيتلفظ بها، وهو غير مصدق.

قال الأحناف: الإيمان عبارة عن أمرين: الأول: هو التصديق، والثاني: هو التشهد؛ إنْ عُدم واحد منهما لم يصحّ إيمانه، فلا يدخل الإنسان في الإيمان بعد خروجه منه إلا بالتلفظ وهو الشهادتين.

ولكن جمهور الأشاعرة قالوا: التلفُّظ بالشهادتين ليس شرطاً في الدخول في الإيمان، وإنما علامة عليه؛ لأنه قد يكون تشهّد باللفظ، وهو في الحقيقة كافر! بل التلفُّظ شرط في إجراء الأحكام الشرعية عليه، بمعنى: أنه لا يمكن معرفة أنه مؤمن أو كافر إلا بأعماله الظاهرة، وأوضحُها التلفظ بكلمة التوحيد، التي جعلها الشارع سبباً في رفع السيف عن الرقاب.

إذن مجرد التلفُّظ لا يُدخل في الإيمان، بل التلفُّظ المبنيُّ على الإيمان، وأقلُّ ركن لا يمكن سقوطُه هو التصديق وليس التلفظ، فالتلفُّظ يمكن سقوطه في حال تعذُّره.

وفي «صحيح البخاري»: عن عُبيد الله بن عَديّ بن الخيارِ: أنّ المقدادَ بن عمرٍو الكِندي ـ وكان حليفاً لِبني زُهرةَ، وكان ممّن شَهِدَ بدراً مع رسول الله ﷺ ـ أخبره أنه قال لرسولِ الله ﷺ: أرأيتَ إن لقيتُ رجُلاً من الكُفّارِ، فاقتتَلْنا، فضربَ إحدى يديَّ بالسّيفِ، فقطَعَها، ثم لاذَ منّي بشجرةٍ، فقال: أسلمتُ لله، أقتُلُه ـ يا رَسولَ الله ـ بعدَ أن قالَها؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تقتُلْهُ»، فقال: يا رسولَ الله، إنه قطعَ إحدى يديَّ، ثم قال ذلك بعدَ ما قَطَعَها، فقال رسول الله ﷺ: «لا تقتُلْهُ؛ فإن قتلتَهُ فإنه بمنزلتكَ قبل أن تقتلَهُ، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمتَهُ التي قال»[١].

وفي «صحيح البخاري» أيضاً: عن أبي ظَبْيانَ قال: سمعت أسامةَ بنَ زيد بنِ حارثةَ رضي الله عنهما يحدّث قال: بعثَنا رسولُ الله ﷺ إلى الحُرَقَةِ من جُهينةَ، قال: فصبّحْنا القومَ فهزمناهم، قال: ولَحِقتُ ـ أنا ورجلٌ من الأنصار ـ رجلاً منهم، قال: فلما غشيناهُ قال: لا إله إلا الله، قال: فكفَّ عنه الأنصاري، فطعنتُه برمحي حتى قتلتُه، قال: فلما قدمنا بَلَغَ ذلك النبيَّ ﷺ، قال: فقال لي: «يا أسامةُ، أقتلتَه بعدَ ما قال: لا إله إلا الله؟»، قال: قلت: يا رسولَ الله، إنما كان مُتعوِّذاً، قال: «أقتلتَهُ بعدَ ما قال: لا إله إلا الله؟»، قال: فما زال يكرِّرُها عليَّ، حتى تمنّيتُ أنّي لم أكُن أسلمتُ قبل ذلك اليوم[٢].

وهذا الحديث رواه ابن أبي شيبة[٣]، وفي بعض الروايات[٤] قال: بعثَنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبحنا الحرقات من جهينة، فأدركتُ رجلاً فقال: لا إله إلا

---

(١) كتاب الديات، (٦٤٧٢).

(٢) كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ [المائدة: ٣٢]، (٦٤٧٨).

(٣) أخرجه في «مصنفه»، كتاب السير، باب فيما يمتنع به من القتل وما هو وما يحقن الدم؟ (٣٣٧٧١).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، (٩٦).

الله، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرتُه للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أقال: لا إله إلا الله، وقتلته؟» قال: قلت: يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح! قال: «أفلا شققتَ عن قلبه حتى تعلَم: أقالها أم لا؟» فما زال يكرّرها عليّ، حتى تمنّيت أني أسلمتُ يومئذ.

وفي «المستدرك» للحاكم: عن أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنهما قال: بعثني رسولُ الله ﷺ في سرية في أناس من أصحابه، فاستبقنا أنا ورجل من الأنصار إلى العدو، فحملتُ على رجل فلما دنوتُ منه كبّر، فطعنتُه، فقتلتُه، ورأيت أنه إنما فعل ذلك ليُحرز دمه، فلما رجعنا سبقني إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، لا فارسَ خير من فارسكم، إنّا استلحقنا رجلاً، فسبقني إليه فكبر، فلم يمنعه ذلك أن قتله، فقال النبي ﷺ: «يا أسامة، ما صنعتَ اليوم؟»، فقلت: حملتُ على رجل، فكبّر، فرأيتُ أنه إنما فعل ليُحرز دمه، فقتلتُه، فقال: «كيف بعدَ الله أكبر؟ فهلّا شققتَ عن قلبه؟ فقلت: ما قال، فلم يزَل يقولُ لي يومئذ، فلا أقاتل رجلاً يقول: الله أكبر؛ مما نهاني عنه، حتى ألقاه ﷺ[1].

أي: أقالها عن خوف أم عن حقيقة، والأمر الظاهر: أنه إذا نطق فالأصل أن تأخذ بالظاهر، أما إذا كان عندك علمٌ بالغيب وعلمتَ أنه قالها خوفاً فلك أن تقتله!

والأحاديث التي تدلُّ على أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقالُ حبة من إيمان، فهي تدل على أن الإيمان في القلب، والآيات كثيرة في هذا.

وقد جاء في «صحيح البخاري» عن أنس: عن النبي ﷺ قال: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله

---

(١) كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب ذكر إسلام أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه، (٤٥٩٩).

إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير».

قال أبو عبد الله: قال أبان: حدثنا قتادة: حدثنا أنس: عن النبي ﷺ: «من إيمان» مكان «من خير»(١).

وفيه أيضاً: عن أبي سعيدٍ الخُدري رضي الله عنه: أنّ النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهلُ الجنة الجنةَ وأهلُ النارِ النار، يقول الله: من كان في قلبه مثقالُ حبّةٍ من خردلٍ من إيمانٍ فأخرِجوهُ، فيخرُجونَ قد امتُحِشوا وعادوا حُمَماً، فيُلقَونَ في نهر الحياةِ فينبُتونَ كما تنبُتُ الحبّةُ في حَميلِ السَّيلِ»، أو قال: «حميةِ السّيل»، وقال النبي ﷺ: «ألم تَروا أنها تخرُجُ صفراءَ ملتويةً؟»(٢). والأحاديثُ كثيرة في هذا المعنى في دواوين الحديث.

قال الطحاوي: (والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجَنان، وأن جميع ما أنزل الله في القرآن وجميع ما صحّ عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حقّ)

الإيمان لغة: التصديق مطلقاً، وهو الذي جزم به الزمخشري في «الأساس»(٣)، واتفق عليه أهلُ العلم من اللغويين وغيرهم، وقد يكون الإيمان بمعنى الثقة.

وقال بعض المحققين: الإيمان يتعدى بنفسه كـ«صَدَّقَ»، وباللام باعتبار معنى «الإذعان»، وبالباء باعتبار معنى «الاعتراف»؛ إشارة إلى أنَّ التصديق لا يُعتبر بدون اعتراف.

ونحوه الأمْن ضدُّ الخوف، قال المناوي: هو عدم توقُّع مكروه في الزمن الآتي، وأصله: طمأنينة النفس وزوال الخوف، ويقال: أمُنَ أي: له دين، وقيل: مأمون به ثقة.

---

(١) كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، (٤٤).

(٢) كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، (٦١٩٢).

(٣) «أساس البلاغة» (١: ٣٥).

قال الأزهري: أصل الإيمان: الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، فإن اعتقد التصديق بقلبه كما صدَّقَ بلسانه، فقد أدى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه، فهو غير مؤدٍّ للأمانة التي ائتمنه الله عليها، وهو منافق، ومن زعم أن الإيمان: هو إظهار القول دون التصديق بالقلب فهو لا يخلو من أن يكون منافقاً أو جاهلاً لا يعلم ما يقول أو ما يقال له.

قال الزبيدي: وقد يطلق الإيمان على الإقرار باللسان فقط، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟﴾ [المنافقون: ٣] أي: آمنوا باللسان، وكفروا بالجنان.

وقد يكون الإيمـان: إظهار الخضوع. وأيضاً: قد يكون قَبول الشريعة وما أتى به النبي ﷺ، واعتقاده وتصديقه بالقلب. قاله الزجاج. هذا خلاصة ما ذكره الزبيدي في «شرح القاموس»[١].

وقد حقق الإمام الحليمي في كتابه العظيم القدر الذي لم يلتفت إليه الكثيرُ من الباحثين والعلماء، وإن كان الإمام البيهقي قد اعتمد عليه في أكثر تأليفاته في «شعب الإيمان» و«الأسماء والصفات» وغيرها، ونقل عنه كثيراً، أقول: حقّق الإمام الحليمي هذه المسألة تحقيقاً لم أره لغيره، ولذلك سوف أنقل هنا جميع ما قاله لعظيم إفادته:

قال رحمه الله تعالى في «المنهاج في شعب الإيمان»: «الإيمان: مشتـقٌّ من الأمن؛ الذي هو ضد الخوف، كما قال تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٩] ومعناه ـ والغرض الذي يراد به عند إطلاقه ـ: هو التصديق والتحقيق؛ لأن الخبر هو: القول الذي يدخله الصدقُ والكذب، والأمر والنهي، وكلُّ واحد منهمـا قول يتردّد بين أن يُطاع قائله

---

(١) «تاج العروس» (٣٤: ١٨٧).

وبين أن يُعصى، فمن سمع خبراً فلم يستشعر في نفسه جواز أن يكون[1]، واعتقد أنه حقٌّ وصدق فإنما أمن نفسه باعتقاد ما اعتقد فيما سمع من أن يكون مكذوباً له ملبّساً عليه، ومن سمع أمراً ونهياً ـ واعتقد الطاعة له ـ فكأنما أمن نفسه باعتقاد ما اعتقد فيما سمع من أن يكون مظلوماً أو مستسخراً، أو محمولاً على ما لا يلزمه قبوله والانقياد له.

فمن ذهب إلى هذا المعنى أنزل قول القائل: «أمنت بكذا» ـ والمراد نفسي ـ منزلة قولهم: «وطنت نفسي على كذا»، أو« حملت نفسي على كذا»، أو «رصنت نفسي» أو «ذللتها»، و«صنت نفسي عن كذا» بمعنى «أمنت»، أي: بدا لي صدق ما سمعت بأذني، وحق ما أدركته بعقلي، واعتقدته أمناً من الخطأ فيه، ويكون تركهم ذكر النفس في قولهم: «أمنت»، اختصاراً لِـما قد كثر استعماله؛ كما يقال: «بسم الله» بمعنى: «بدأت ـ أو أبدأ ـ باسم الله»، وحُذف ذكر الابتداء؛ لكثرة الاستعمال. والله أعلم.

وفيه وجه آخر، وهو: أن يكون معنى «أمنت» أي: أمنت مخبري أو الداعي لي من التكذيب والخلافِ بما صرحت له به من التصديق والوفاق.

فإذا قيل: «آمنت بالله» فالمعنى: أمنت الداعي إلى الله من الخلاف والتكذيب بما أظهرت له من الوفاق والتصديق.

والإيمان بالرسول: إيمانه في نفسه من الشقاق عليه بإظهار التصديق له.

والإيمان بالملائكة والكتب: إيمان المخبر عنها من الخلاف بإظهار الوفاق.

وقد يجوز أن يكون إيمانُ مَن آمن بالله من الملائكة لا عن رسول كان إليه إيمانه بنفسه بحسن الاعتقاد لما أوجبه استدلاله من أن يكون الذي وقع له وسوسة أو ظنّاً، ويدخل في هذا إيمان المستدلّين من الناس أيضاً، وذهب بعضُ الناس إلى أن معنى

---

(١) يظهر أنه قد سقطت هنا كلمة: «كذباً».

«آمنت بالله»: أمنت نفسي من عذاب الله بالاعتراف به والتوحيد له، وهذا لا يصح؛ لأنه لا سبيل لأحد من المؤمنين إلى القطع بأنه قد أمن عذاب الله، وقد قال الله عز وجل: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، ولأن الأمور بعواقبها ولا يدري أحد بماذا يُختم له؟ ولأن لفظة «الإيمان» ليست تُستعمل فيما يعقب الذهاب عنه ذهاباً فقط، فقد يجوز أن يقول القائل لصاحبه فيما يحدثه: لا أؤمن نفسي من العذاب بتصديقك، فبان أن ليس تأويل الآية ما قاله هذا القائل، والله أعلم.

ثم الإيمان ـ الذي يراد به التصديق ـ لا يعدو إلى من يضاف إليه ويلصق به إلا بصلة، وتلك الصلة قد تكون باء، وقد تكون لاماً، أما ما جاء بحرف الباء فمنه قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: ٤]، وقوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقوله جل وعزَّ: ﴿ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [النساء: ١٥٢].

وأما ما جاء باللام، فمنه قوله تعالى في قصة إبراهيم صلوات الله عليه: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، وقوله حكاية عن نوح صلوات الله عليه: ﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلْأَرْذَلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١]، وعن قوم فرعون أنهم قالوا لموسى وهارون صلوات الله عليهما: ﴿فَقَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧]، وعن أبناء يعقوب صلوات الله عليهم أنهم قالوا لأبيهم: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ١٧]، وعن كفار العرب أنهم قالوا فيما بينهم: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣].

فمن الناس من قال: إن قولهم: «آمنت به»، و«آمنت له» لغتان يعبر بهما عن معنى واحد. والصحيح ما خالف هذا، وهو أن قولهم: «آمنت به»، إنما يراد: إثباتُه وتحقيقه والتصديقُ بكونه ووجوده، وقوله: «آمنت له»، إنما يراد: اتباعه وموافقته. فالإيمان

بالله ـ تعالى جده ـ: إثباته والاعتراف بوجوده، والإيمان له: القَبول عنه والطاعة له، والإيمان بالنبي: إثباته والاعتراف بنبوته، والإيمان للنبي: موافقته والطاعة له.

ويدل على افتراق الصلتين: أن إحداهما تصلح حيث لا تصلح الأخرى، فإن بني يعقوب عليه السلام لو قالوا لأبيهم: «وما أنت بمؤمن بنا» لَـما صلح لذلك، ولو قال كفار العرب: «ولا تؤمنوا إلا بمن اتبع دينكم» لَـما أدى ذلك لِـما أرادوه من المعنى.

وأمر الله نبيه محمداً ﷺ أن يقول للمنافقين: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكُمْ﴾ [التوبة: ٩٤]، أي: لن نقبل منكم عذركم، ولو كان مكانه «لن نؤمن بكم» ما جاز ولا حسن.

وقال جل ثناؤه: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١]، ولو كان مكان ذلك «ويؤمن بالمؤمنين» لَـما جاز ولا صلح.

فثبت ـ بما اقتصصنا ـ: أن الصلتين موضوعان لمعنيَين متغايرَين لا لمعنى واحد.

ويدلُّ على صحة ما ذكرت: أن اسم «التصديق» ـ الذي هو حقيقة الإيمان ـ قد يحتمل صلتين: إحداهما الباء، والأخرى الهاء.

فأما الباء؛ فإنه يليق بالتصديق، وبها يتصرف عنه من فعلٍ ونعتٍ، وأما الهاء؛ فإنه يلزم ما ينصرف عنه من فعل.

فإذا جاء النعت جازت اللامُ مكان الهاء، فيقال: «صدقت فلاناً» و«صدقت به»، فمعنى «صدقته»: أثبتُّ قوله وخبره ووثقت بصحته، ومعنى «صدقت به»: أثبتُّ وجوده وكونه، ثم يقال: «صدقت به» و«أنا مصدق»، وإذا قيل: «صدقته» جاز أن يقال: «وأنا مصدقه» و«مصدق له»، قال الله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٤٨]، ولا يصلح مكانه «ومصدقاً بما بين يديه»؛ لأن الغرض: أن هذا الكتاب مثبت من وحدانية الله تعالى وقدسِه ووجوب طاعته وتحسين العدل، وتقبيح الظلم

والشهادة للذين جاؤوا بالكتب المتقدمة، بأنهم جاؤوا بها من عند الله تعالى ما أثبتته تلك الكتب أنفسها، ولو قيل: «مصدق لِـما بين يديه من الكتاب»، لصلح، فعلم أن اللام قائمة مقام الهاء في «صدقـته»، ولو قيل: «ومصدقاً بما بين يديه»، لم يدلّك على أكثر من أنه أثبت أن كتباً كثيرة كانت قبله، فثبت بهذا افتراقُ الصلتين وتغايُر ما يراد بهما، والله أعلم.

وما ينبغي لأحد أن يستنكر هذا الفرق؛ فإن الوجود منه هو الموافق للصواب والحكمة؛ إذ كان الاعتراف بالله جل جلاله، لا بد من أن يسبق حتى يصحّ القَبول عنه، وطاعته عبادته من بعد، والاعتراف بالنبي كذلك؛ لأنه يسبق، ثم تكون متابعته والقبول عنه، ولو تجردت المتابعة بفعل ما يأمر به، والانتهاء عما ينهى عنه عن الاعتراف بالنبوة لَـما سلمت، ولا سلمت[1] نفعت، فكان حقّاً أن يعود الأصل من هاتين الخصلتين بإحدى هاتين اللفظتين والتابع منهما بالأخرى، فيكون التصديق بالله: إثباته والاعتراف بوجوده، والتصديق له: قبول شرائعه، واتباع فرائضه على أنها صواب وحكمة وعدل، والطاعة له فيهما لازمة، والمحافظة على حدوده، والثقة بوعده ووعيده.

وكذلك التصديق بالنبي غيرُ التصديق له، فالتصديق به: هو الاعتراف بوجوده وكونه وإثباته نبياً في الجملة، والتصديقُ له: اتباعه وطاعته وقبول ما جاء عنه، وكذلك الإيمان بالله: هو الاعترافُ به وإثباته، والإيمان له: طاعته واتباع أمره.

وعلى هذا؛ الإيمان بالله ـ أو النبي ـ والإيمان بالكتاب: إيمان للدلائل التي دلّت على أنه من عند الله.

فأما إذا قلت: «آمنت بالكتاب»، لم تكن دللتَ على أكثر من أنك أثبتَّه كتاباً لله تعالى، والإيمان بالنبي إيمان لله؛ لأنه قَبول لدلالته التي أيّده بها، وطاعةٌ له فيما أتى به

---

(١) صححها المحقق: «ولا سلامة».

من عنده، والإيمان بالله إيمانٌ بالنبي؛ لأنه إجابة لدعوته ومتابعة له على مقالته.

وقد يجوز أن يقول: «آمنت للكتاب والتزمت العمل بأمره ووعيده».

فإن قال قائل: فما يمنع أن يكون الإيمانُ بالله إيماناً لله؟ لأن الإيمان بالله من فرائض الله، والإيمان بالنبي إيمان للنبي؛ لأنه مؤمنٌ بنفسه كما هو مؤمن بالله، والإقرارُ له بذلك متابعةٌ له على ما هو عنده، فرجع الأمرُ إلى أن الإيمان بمن يضاف إليه الإيمان إليه والإيمان به سواءٌ؛ فالفرق بينهما ساقط.

فالجواب: إنا لا ننكر أن يكون هذا هكذا إذا كان أحد المعنيَين مضافاً إلى صيغة اللفظ الآخر وإلى تأويله، وإنما يُنكر أن يكون جميعاً مضافين إلى صيغة اللفظ إذا كانت الشواهد التي تقدم ذكرُها تشهد بأن كل واحدة من اللفظتين موضوعة لغير ما وضعت له الأخرى.

فكانت نفس الصيغة تدل على ذلك؛ لأنه إذا قيل: «آمنت بكذا»، أوجب ذلك إلصاق الإيمان بذلك الكذا؛ إذ الباء عندهم حرفُ إلصاق، فلا يكاد هذا اللفظ يدلُّ على أكثر من التصديق بذات من أضيف الإيمان بالله.

فإذا قيل: «آمنت لكذا»، أوجب ذلك إيماناً غير ملصق بذلك الكذا، لكن واقعاً لأجله.

فكان قولهم: «آمنت بالله» كقولهم: «أثبتُّ الله واعترفت به»، وقولهم: «آمنت لله» كقولهم «خضعت لله»، والخضوع له ـ عز اسمه ـ معنى غير إثباته، فلو جاز أن يقال: إن أحدهما هو الآخر ـ مع افتراقهما من حيث ذكرت ـ لجاز أن يقال: إن اسم «الصلاة» لصيغته موضوع لطاعته، إذ كانت الصلاة لله طاعةً له، والصيام ـ وكلُّ عبادة ـ مثلها، فتكون الصلاة صياماً؛ لأنها طاعة مثله، أو الصيام صلاة؛ لأنه طاعة مثلها، وكلُّ واحد منهما مستعملاً حيث تستعمل الطاعة؛ إذ كان كل واحد منهما طاعة.

فإذا لم يجز أن يقال ذلك؛ لافتراق الاسمين فيما صيغ كل واحد من اللفظين له من المعنى، فكذلك «الإيمان بالله» و«الإيمان لله»، هذه منزلتهما.

ويدل على صحة ذلك أن اسم «الإسلام» يصلح مكان اسم «الإيمـان» عند وصله باللام، ولا يصلح مكانه عند وصله بالباء؛ إذ قد يجوز أن يقال: «آمنت بالله» و«أسلمت لله»، ولا يجوز أن يقال: «أسلمت بالله» كما يقال: «آمنت بالله».

فثبت بهذا ثبوتاً ظاهراً: أن «الإيمان لله» غير «الإيمان بالله»، وأن الإيمان بالله: إثباته والاعتراف به، فلما لم يكن من قولهم: «أسلمت بالله» هذا المعنى لم يجز استعماله، وأن الإيمان لله: هو الطواعية له باتباع أوامره بعد الاعتراف به؛ إذ كان اتباع الأمر مع الجحود لا يتحقق، فلما كان ذلك إسلاماً للنفس وتسليمـاً لأمر الله، صحّ أن يقال: «أسلمت لله»، فبان ـ لِما قلنا ـ أن من قال: «آمنت بالله»، كان الإثبات والاعتراف به هو المعنى المضاف إلى صيغة اللفظ، وأما ما فيه من معنى الطاعة، فهو من تأويل اللفظ لا من حكم صيغته.

وأما من قال: «آمنت لله»، كان الإذعام والطواعية له بقَبول أوامره وسائر ما جاء من عنده، هو المعنى المضاف إلى صيغة اللفظ، فأما ما فيه من معنى الإثبات له والاعتراف به، من حيث إن اتباع الأمر والنهي لا يكون إلا مع الاعتراف، فهو من تأويل اللفظ لا من حكم صيغته، والله أعلم.

ومن هذا الوجه الذي بيناه أوجبنا أن تكون الطاعات كلُّها فرائضُها ونوافلُها إيماناً، ولم نوجب أن تكون المعاصي الواقعة من المؤمنين كفراً، وذلك أن الكفر بالله ـ أو برسوله ـ مقابل الإيمان به، فإذا كان الإيمان بالله أو برسوله: الاعتراف به والإثبات له، كان الكفر به: جحوده والنفي له والتكذيب به.

فأما الأعمال، فإنها إيمان لله ولرسوله بعد وجود الإيمان به، والمراد به: إقام الطاعة

على شرط الاعتراف المتقدم، فكان الذي يقابله هو الشقاق والعصيان دون الكفر، فلذلك قلنا: إن تارك الاتباع ـ مع الثبات على التصديق ـ فاسق وليس بكافر، وكان هذا هو الذي يوجبه اللسانُ إلى أن يحقق المعاني، وينظر فيما يوجبه، والله أعلم». اهـ(١).

هذا هو كلام الإمام المحقّق الحليمي، وهو من متقدّمي الأشاعرة، ومن أصحاب الوجوه في المذهب، أردتُ أن أنقله على ما فيه من طولٍ، لكثيرِ فوائده، وعظيم عوائده.

قال الله تعالى في سورة النحل: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ [١٠٦].

وأما الإيمان شرعاً فهو: التصديق والإقرار، هذا بناء على مذهب الأحناف.

ذكر صاحب «جوهرة التوحيد» الخلاف في التلفظ بالإيمان، هل هو شرط لصحة الإيمان أم شطر منه؟ قال الأحناف: هو شطر منه، بحيث إذا انعدم الشطرُ انعدم الكلُّ، فهو جزء منه، بحيث إذا آمن شخصٌ بقلبه ولم ينطق بلسانه يكون كافراً، هذا عند الأحناف وعند بعض الأشاعرة.

بعض الأحناف وجمهور الأشاعرة قالوا: إن التلفُّظ باللسان شرطٌ لإجراء الأحكام الشرعية على الإنسان، وربما يتلفّظ الإنسان، ولا يكون في الحقيقة مسلماً.

كل من الإقرار ـ أي: النطق بالشهادتين أو بما هو في حكمهما ـ ومن التصديق بالجنان، ركن على مذهب الإمام الطحاوي والإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنهما.

والمقصود بالتصديق ـ كما قال الغنيمي ـ: «قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين النبي ﷺ، بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر واستدلال، كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها، ويكفي

---

(١) «المنهاج في شعب الإيمان» (١: ١٩) وما بعدها.

الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً؛ كالإيمـان بالملائكة والكتب والرسل، ويشتـرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل، حتى إن من لم يصدّق بواحد منها كافر.

واعلم أن كلا منهما ـ أي: الإقرار والتصديق ـ ركن، إلا أن التصديق لا يحتمل السقوط أصلاً، والإقرار قد يحتمله كما في حالة الإكراه والعجز»(١).

وروى الإمام البخاري في «صحيحه»: عن أبي هريرة قال: كان النبي ﷺ بارزاً يوماً للناس، فأتاه جبريل، فقال: ما الإيمان؟ قال: «أن تؤمن بالله، وملائكـته، وبلقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث»، قال: ما الإسلام؟ قال: «الإسلام: أن تعبد الله ولا تشرك به، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان»، قال: ما الإحسان؟ قال «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، قال: متى الساعة؟ قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائـل، وسأخبرك عن أشراطها: إذا ولدت الأمَـةُ ربَّها، وإذا تطاول رعاةُ الإبل البُهم في البنيان، في خمس لا يعلمهن إلا الله»، ثم تلا النبي ﷺ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ ﴾ [لقمان: ٣٤] الآية ثم أدبر، فقال: «رُدُّوه» فلم يروا شيئاً، فقال: «هذا جبريل، جاء يعلّم الناسَ دينَهم». قال أبو عبد الله: جعل ذلك كلَّه من الإيمان(٢).

وأخرج البخاري: عن محمد بن جبير: عن أبيه قال: سمعت النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي(٣).

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «والإيمان ـ لغة ـ: التصديق، وشرعاً: تصديقُ الرسول فيما جاء به عن ربه.

---

(١) «شرح الغنيمي على الطحاوية» ص٩٨.

(٢) كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، (٥٠).

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، (٣٧٩٨).

وهذا القدر متفق عليه، ثم وقع الاختلاف هل يشترط مع ذلك مزيد أمر من جهة إبداء هذا التصديق باللسان المعبِّر عما في القلب ـ إذ التصديق من أفعال القلوب ـ أو من جهة العمل بما صدّق به من ذلك؛ كفعل المامورات وترك المنتهيات؟ كما سيأتي ذكرُه إن شاء الله تعالى.

والإيمان ـ فيما قيل ـ مشتق من «الأمن»، وفيه نظر؛ لتبايُن مدلولي «الأمن» و«التصديق»، إلا إن لوحظ فيه معنى مجازي، فيقال: «أمنه»: إذا صدقه، أي: أمنه التكذيب»[1].

قال البابرتي في «شرحه»: «قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: التصديق بالقلب، ولكن لـما كان ما في القلب أمراً باطناً لا يمكن الوقوفُ عليه، جعل الشارع الإقرارَ دليلاً عليه وشرطاً لإجراء الأحكام في الدنيا، حتى لو صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه يكون مؤمناً عند الله؛ لأنه تعالى عالـمٌ بما في القلوب، فيعلم بتصديقه، لا في أحكام الدنيا لعدم الإقرار الذي يدلُّ عليه في حقّنا، ونحن نحكم بالظواهر، والله يتولى السرائر، وهذا القول مرويٌّ عن أبي حنيفة في «العالم والمتعلم»[2].

وهذا القول ـ في الحقيقة ـ هو عين قول الأشاعرة، الذين صرّحوا بأن الإقرار هو شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، وقد يكون ـ بناءً على ذلك الخلاف ـ لفظياً بين الأشاعرة والماتريدية، وذلك إذا قلنا: إن الماتريدية يبنون قولهم باعتبار أحكام الدنيا، والأشاعرة ينظرون في قولهم إلى مطلَق الإيمان وحقيقته، أي: بما هو عند الله تعالى وفي نفسه.

والتحقيق ـ كما قرره الإمام الحليمي ـ: أنّ الأعمال إنما تدخل في الإيمان ـ الذي هو بمعنى التسليم والانقياد ـ لا في الإيمان؛ الذي هو بمعنى التصديق والإذعان القلبي.

---

(١) «فتح الباري» (١: ٤٦).

(٢) «شرح البابرتي» ص١٠٧.

وبناء على ذلك يُمكن حلُّ كثير من الخلاف في هذه المسألة، وهذا القول مؤيَّدٌ بما نقلناه عن الحليمي، وبقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [يونس: ٩]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣]، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [التوبة: ١٨]. فعطف الصلاة ـ التي هي من جملة الأعمال ـ على الإيمان، والعطف يقتضي التغاير، وهذا التغايرُ هو التغاير في معنى الإيمان المختلف نوعاً ما بين الصلاة والإيمان بالله، فمبنى الصلاة على الانقياد، ومبنى الإيمان بالله تعالى على التصديق والإذعان.

وتأمل في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢]، فشرط العمل للصالحات بالإيمان، والشرطُ غير المشروط؛ كما هو معلوم، والدليل الأوضح على ذلك هو حديث جبريل عليه السلام؛ حين سأل النبيَّ ما الإسلام؟ وما الإيمان؟ فأخبره بأن حقيقة كل واحدٍ غير الآخر.

وأما من حيث اللغة فقد يجوز إطلاق اسم «الإيمان» على ما يشمل العمل والتصديق؛ كما تقرر، ويجوز إطلاق اسم «الإسلام» على ما يشملهما أيضاً، وهذا يعتمد على ما إذا كانا مذكورين معاً في النص، أو كل واحد مذكوراً وحده، فإن اجتمعا في الذكر تغايَـرَ معناهما، وإن استقلّ كل واحد منهما في الذكر، فقد يجوز أن يشتمل في إطلاقه على معنى الآخر، والله أعلم.

ومن ذلك ما رواه البخاري: عن ابن عباس قال:إن وفد عبد القيس لـمّا أَتَوُا النبيَّ ﷺ قال: «من القوم؟» ـ أو «من الوفد؟» ـ قالوا: ربيعة، قال: «مرحباً بالقوم» ـ أو «بالوفد» ـ «غير خزايا ولا ندامى»، فقالوا: يا رسول الله، إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهر الحرام، وبيننا وبينك هذا الحيّ من كفّار مضر، فمُرنا بأمرٍ فصلٍ نُخبر به من

وراءنا، وندخل به الجنة، وسألوه عن الأشربة، فأمَرَهم بأربع، ونهاهم عن أربع، أمرهم بالإيمان بالله وحدَه، قال «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟»، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»، ونهاهم عن أربع: عن الحنتم، والدباء، والنقير، والمزفت، وربما قال: المقير. وقال: «احفظوهن وأخبِروا بهنّ من وراءكم»[1].

فأدخل في الإيمان بعضَ أركان الإسلام كالصلاة والزكاة، وفي بعض الروايات[2] عبّر عن ذلك بالإسلام.

وقد رُوي عن بعض المتقدمين والمتأخرين: أنهم يُدرجون العمل في الإيمان، فإن قصدوا أن العمل ركنٌ، ومن لم يقم به أو بجزئه كفَرَ، فمذهبهم باطل قطعاً، وهو عائدٌ إلى مذهب الخوارج، وإن قصدوا أن العمل يندرج في الإيمان؛ بوجهِ أنه منبنٍ على

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الغيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، (٥٣). وكتاب العلم، باب تحريض النبي ﷺ وفد عبد القيس على ان يحفظوا الإيمان والعلم ويخبروا من وراءهم، (٨٧). كتاب التمني، باب وصاة النبي ﷺ وفود العرب أن يبلغوا من وراءهم، (٦٨٣٨).

(٢) ومن هذه الروايات: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، كتاب الإيمان، باب الإيمان وقول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس»، (٨). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الغيمان، باب قول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس»، (١٦). ولفظه: «بني الإسلام على خمسة، على أن يوحد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج»، فقال رجل: الحج، وصيام رمضان، قال: لا، صيام رمضان، والحج».
وما أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الغيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، (٥٠)، ولفظه: (... قال ما الإسلام: قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان...). ومسلم في «صحيحه» من حديث عمر رضي الله عنه، كتاب الإيمان، (٨).

التصديق؛ كما يقول الأشاعرة فلا خلاف، وإن قصدوا أنه مندرج في نوعٍ من الإيمان ـ على التحقيق الذي قرّره الحليمي ـ فلا إشكال.

فعباراتهم لا بدَّ أن ترجع إلى أحد هذه المعاني، وبناءً عليه، فلا يجوز عدُّها مذهباً مستقلًّا، يُوضع في مقابل تلك الأقوال لاحتماله إياها.

ولا يجوز الاحتجاجُ بأحد تلك الروايات لتأييد قول من قال بأن العمل مندرج في الإيمان مطلقاً؛ لأن الاختلاف إنما هو في كيفية الاندراج، هل هو كانضمام ركن إلى ركن، أو أصل إلى فرع، أو واجب على شرط.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «والكلام هنا في مقامين: أحدهما: كونه قولاً وعملاً، والثاني: كونه يزيد وينقص.

فأما القول: فالمراد به النطق بالشهادتين، وأما العمل: فالمراد به ما هو أعمُّ من عمل القلب والجوارح ليدخل الاعتقاد والعبادات.

ومراد من أدخل ذلك في تعريف الإيمان ـ ومن نفاه ـ إنما هو بالنظر إلى ما عند الله تعالى.

فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان، وأرادوا بذلك: أن الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقص؛ كما سيأتي.

والمرجئة قالوا: هو اعتقاد ونطق فقط.

والكرامية قالوا: هو نطقٌ فقط.

والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد.

والفارق بينهم وبين السلف: أنهم جعلوا الأعمال شرطاً في صحته، والسلف جعلوها شرطاً في كماله.

وهذا كلُّه ـ كما قلنا ـ بالنظر إلى ما عند الله تعالى، أما بالنظر إلى ما عندنا، فالإيمان: هو الإقرار فقط، فمن أقرّ أُجريت عليه الأحكام في الدنيا، ولم يحكم عليه بكفر إلا إن اقترن به فعلٌ يدلُّ على كفره؛ كالسجود للصنم.

فإن كان الفعلُ لا يدل على الكفر؛ كالفسق، فمن أطلق عليه الإيمان؛ فبالنظر إلى إقراره، ومن نفى عنه الإيمان؛ فبالنظر إلى كماله، ومن أطلق عليه الكفر؛ فبالنظر إلى أنه فعَلَ فعْلَ الكافر، ومن نفاه عنه؛ فبالنظر إلى حقيقته.

وأثبتت المعتزلة الواسطة فقالوا: الفاسق لا مؤمن ولا كافر»[1].

وسوف ننقل ما قاله ابن حجر في المقام الثاني قريباً.

وقول الطحاوي: «وجميع ما صح...» معطوفٌ على قوله: «وأن جميع ما أنزل من القرآن...»، فيصير حاصل المعنى: أن المؤمن يجب عليه التصديق والعلم بأن القرآن وما صح من السنة حق، أي: ثابتٌ أنه من الدين، فلا يجوز إنكارُه ولا التلاعب فيه، ولا التردُّد.

هذه العبارة تمهد لقاعدة عظيمة من قواعد التعامل مع النصوص يجب على المسلم الإيمان والعمل بها.

تنبيه:

وقد نسب للإمام أبي حنيفة النعمـان أنه من المرجئة، والمرجئة تقول كما أسلفنا أنه كما لا ينفع مع الكفر معصية، فكذلك لا يضر مع الإسلام ذنب، وهذا معناه أنهم ينفون العذاب مطلقاً عن فاعل الكبيرة ولو مات مصراً عليها! وأما أبو حنيفة فلا يقول بذلك، غاية الأمر أنه يرجع الحكم على فاعل الكبيرة بأنه سيعذب في النار لله تعالى،

---

(١) «فتح الباري» (١: ٤٦).

لجواز العفو عنه، وهو مذهب أهل السنة، مع قوله بأن فاعل الكبيرة مستحق للعذاب بمقتضى ما جاء في الشريعة.

قال الإمام أبو منصور الماتريدي: «وقالت المعتزلة المرجئة هي التي أرجت الكبار لم تنزل أهلها ناراً ولا جنة.

قال الشيخ رحمه الله: هذا الذي قالوه حق في لزوم إرجاء تلك الأعمال لكن المرويّ بالذم ليسوا هم إن ثبت خبر الذم وهذا هو الحق وعن مثله سأل أبو حنيفة رحمه الله مم أخذت الإرجاء فقال من فعل الملائكة حيث قيل لهم: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٣١] إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر في ذلك إلى الله وكذلك الحق في أصحاب الكبائر، إذ معهم خيرات الواحدة منها لو قوبلت جميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها، فلا يحتمل أن يحرم صاحبها ويخلد في النار، لكن يرجى أمره إلى الله فإن شاء عفا عنه، إذا هو لم يحرمه عند فعله معرفته ومعاداة أعدائه له وتعظيم أوليائه فعند شدة حاجته إلى عفوه وإحسانه يرجو أن لا يحرمه والله الموفق، إذ قال: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ﴾ [البروج: ١٤] وإن شاء قابل بسيئته ما أكرمه به من الحسنات فجعلهن كفارات لها كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَـٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] وقال في غير موضع: ﴿نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ﴾ [النساء: ٣١] وقد ذكر الأنواع التي وعد بها التكفير ولا قوة إلا بالله، وذلك كقوله: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنۡهُمۡ أَحۡسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ﴾ [الأحقاف: ١٦] وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ﴾ [العنكبوت: ٧] ونحو ذلك والله أعلم.

وإن شاء جزاه قدر عمله وما كان منه من الحسنات فقدرها أيضاً بقوله: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وغير ذلك من الآيات التي فيها ذكر جزاء الخير والشر وذلك وصف العدل في المؤاخذة وإن كان هو فيما أعطى الثواب مفضلاً وبالله التوفيق.

وهذا النوع من الإرجاء حق، لزم القول به[١]». اهـ.

وممن وصف الإمام أبا حنيفة من المرجئة الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين، ولكنه جعله متميزاً في القول عن المرجئة المعروفين، قال:

«والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير[٢]». اهـ.

وقال الإمام السعد التفتازاني: «قد اشتهر من مذهب المعتزلة أن صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار، وإن عاش على الإيمان والطاعة مئة سنة، ولم يفرقوا بين أن تكون الكبيرة واحدة أو كثيرة واقعة قبل الطاعات أو بعدها أو بينها، وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الأمر، إلى أن الله تعالى يغفر إن شاء ويعذب إن شاء على ما هو مذهب أهل الحق إرجاء، بمعنى أنه تأخير للأمر وعدم جزم بالعقاب أو الثواب، وبهذا الاعتبار جعل أبو حنيفة من المرجئة، وقد قيل له من أين أخذت الإرجاء فقال من الملائكة عليهم السلام: ﴿ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ [البقرة: ٣٢].

وإنما المرجئة الخالصة الباطلة هم: الذين يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً، وإنما العذاب والنار للكفار، وهذا تفريط، كما أن قول الوعيدية إفراط، والتفويض إلى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر[٣]». اهـ.

---

(١) «التوحيد»، أبو منصور الماتريدي ت: ٣٣٣، ص٣٨٢، دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية، ت: د. فتح الله خليف.

(٢) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، علي بن إسماعيل الأشعري أبو الحسن ت: ٣٢٤، (١: ١٣٨)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط٣، ت: هلموت ريتر.

(٣) «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت: ٧٩١هـ (٢: ٢٣٨)، دار المعارف النعمانية ـ باكستان ـ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ط١.

فيعلم من ذلك أن وصف أبي حنيفة بالإرجاء على سبيل الذم لـما علم من أن المرجئة مذمومون، أمر لا يصح لمسلم التلبس به، وقد علم أن مذهب أبي حنيفة ليس موافق لمذهبهم، وهو محض افتراء على هذا الإمام. وعلم بما نقلناه الفرق بين مذهب الإرجاء وما يقال إنه إرجاء الفقهاء المنسوب لأبي حنيفة، وهو في الحقيقة مذهب أهل السنة قاطبة لا الفقهاء منهم خصوصاً.

قال الطحاوي: (والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالتقوى ومخالفة الهوى وملازمة الأولى)

التفاضل بين الناس يكون بحسب الابتعاد عن النواهي وفعل الأوامر، والهوى هو الرغبة والشهوة، فإذا كانت الرغبة مخالفة للشـريعة فيجب مخالفتها، وإذا كانت موافقة فهي شَهْدٌ على وَرْدٍ.

الإيمان في هذه المسألة يراد به: ما به دخل العبد في الدين، فهو دالٌّ على فعل فعله الإنسان بإرادته، وهذا الفعل إما أن يكون التصديق والإذعان فقط، أو هو مع الإقرار؛ على التحقيق عند أهل السنة على القولين المشار إليهما سابقاً، أو مع الأعمال على تخريجه كما سبق.

وبنـاءً على ذلك؛ فالمقصود بأصل الإيمان الوارد في كلام الطحاوي «وأهله في أصله سواء»، لا بد أن يكون المؤمَن به، فهذا هو الأصل في الإيمان؛ إن قلنا بأن معناه ما ذُكِـرَ، والمقصود بالمؤمن به: هو أركانه، وهو: ما تعلق به الإيمان والتصديق، فهو المصّدّقُ به، أي: الله، والملائكة، والنبيون، والكتب، واليوم الآخر، والقدر، فهذه الأمور لا يجوز الاختـلاف فيها بين الناس، أي: لا يجوز أن يقول واحد: إنني أومن بالله وملائكـته، ولا أومن بالباقي، فهذا غير مؤمن مطلقاً، فالناس جميعاً يستوون في أصل الإيمان بهذا المعنى، ولا تفاضُل بينهم، بمعنى: أن لا أحد منهم يزيد على الآخر في شيء، ولا يجوز الإنقاص من هذه الأركان المذكورة.

قال البابرتي: «وإلى هذا أشار أبو حنيفة رحمه الله في كتاب «العالم والمتعلم» حيث قال: إيماننا مثل إيمان الملائكة؛ لأنا آمَـنّا بوحدانية الله تعالى وربوبيته، وما جاء من عنده، بمثل ما أقرّت به الملائكة، وصدقت به الأنبياء والرسل، فمن هاهنا إيماننا مثل إيمانهم، ولهم بعد ذلك علينا فضائلُ في الثواب على الإيمان، وجميع العبادات وهو زائـدٌ على أصول الإيمان؛ لأن الله تعالى ـ كما فضلهم بالنبوة على الناس ـ كذلك فضل عبادتهم وثوابهم، وهـم أُمناء الرحمن، لا يُدانيهم أحدٌ من الناس في عبادتهم وخوفهم.

وهذا يدلُّ على أن أصل الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن أصله: هو التصديق بجميع ما يجب الإيمان به، وذلك لا يحتمل الزيادة والنقصان». اهـ[١].

وقد يحتمل قوله معنىً آخر، وهو: أن التصديق إما أن يقبل الشدّة والضعف، والزيادة والنقصان أو لا يقبلهما، فإن لم يقبلهما، كان مرادُه بأصل الإيمان متعيناً بالمعنى الذي ذكرناه، وأما إن قبلهما، فإنه يحتمل معنىً آخر، وهو أقلُّ قدْرٍ من الإيمان لا يُقبل إلا به.

وهذا القول مبنيٌّ على أنّ الإيمان من باب الكيفيات النفسانية التي تقبل الشدّة والضعف، والأول مبنيٌّ على أنه مجرد تعلُّق بما في الخارج، فإما أو يوجد، أو لا.

فعلى القول بأنه من باب الكيفيات، يكون مبنياً على هذا التعلّق، وهذا التعلُّق لا بد من حصوله، ولكن الإيمـان (الكيفية النفسية) بعد ذلك يزداد وينقص بحسب ما يجده الواحد من نفسه من محبة ورهبة وخوف واطمئنان، وغير ذلك من أحوال، فهذه كلها أوصاف للكيفيات النفسية، وهي هيئاتٌ يحصل بها الزيادة والنقصان.

فأقلُّ قدْرٍ منها يكون هو المراد بأصل الإيمان، وبعد ذلك يتفاوت فيه الناس شدة وضعفاً، وما نقله البابرتي عن أبي حنيفة يحتمل هذا المعنى بلا ريب.

---

(١) «شرح البابرتي» ص١١٠.

بل إن هذا ما صرح به الإمام أبو حنيفة في «الفقه الأكبر» حيث قال:

«وإيمان أهل الأرض والسماء لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمَن به، ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد متفاضلون في الأعمال». اهـ.

والمقصود بقوله «اليقين» هنا: هو الذي عبّرنا عنه بأصل التعلق والارتباط. قال الملا علي القاري في «شرحه» على «الفقه الأكبر»:

«قال الإمام الرازي: الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان من حيثية أصل التصديق، لا من جهة اليقين، فإن مراتب أهلها مختلفة في كمال الدين؛ كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فإن مرتبة عين اليقين، فوق مرتبة علم اليقين، كذا ورد «ليس الخبر كالمعاينة»، وإن قال بعضهم: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» يعني: أصل اليقين؛ لمطابقة علم اليقين في ذلك الحين، وهو لا ينافي زيادة اليقين عند الرؤية؛ كما هو مشاهد لِـمن له علمٌ بالكعبة في الغيبة، ثم حصل له المشاهدة في عالم الحضرة.

وعلى هذا فالـمراد بالزيادة والنقصان: القوة والضعف، فإن التصديق بطلوع الشمس أقوى من التصديق بحدوث العالم، وإن كانا متساويَين في أصل تصديق المؤمن به، ونحن نعلم قطعاً أن إيمان آحاد الأمة ليس كإيمان النبي ﷺ، ولا كإيمان أبي بكر الصديق رضي الله عنه، باعتبار هذا التحقيق، وهذا معنى ما ورد: «لو وزن إيمان أبي بكر الصديق بإيمان جميع المؤمنين لرجح إيمانه»، يعني لرجحان إيقانه، ووقار جنانه، وثبات إتقانه، وتحقيق عرفانه، لا من جهة ثمرات الإيمان، من زيادات وقلة العصيان، وعكسه في مرتبة النقصان، مع بقاء أصل وصف الإيمان، في حق كل منهما بنعت الإيقان، فالخلاف لفظيٌّ بين أرباب العرفان.

ومن هنا قال الإمام محمد رحمه الله على ما ذكره في «الخلاصة» عنه: أكره أن يقول: إيماني كإيمان جبرائيل عليه السلام، ولكن يقول: آمنتُ بما آمن به جبرائيل عليه السلام. انتهى.

وذلك أن الأول يُوهم أن إيمانه كإيمان جبرائل عليه السلام من جميع الوجوه، وليس الأمر كذلك؛ لِـما هو الفرق البيّن بينهما هنالك.

قال الإمام الأعظم رحمه الله في كتابه «الوصية»: ثم الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لا يُتصوّر زيادة الإيمان إلا بنقصان الكفر، ولا يتصور نقصان الإيمان إلا بزيادة الكفر، فكيف يجوز أن يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمناً وكافراً، والمؤمن مؤمن حقاً، وليس في إيمان المؤمن شك، كما أنه ليس في كفر الكافر شك؛ لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗا﴾ [الأنفال: ٤٠]، أي: في موضع ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗا﴾ [النساء: ١٥١]، أي: في محل آخر، والعاصون من أمة محمد ﷺ كلهم مؤمنون حقاً، وليسوا بكافرين، أي: حقاً». اهـ[1].

فأشار الإمام الأعظم رحمه الله ـ بهذا الكلام ـ إلى أن العصيان لا ينافي الإيمان؛ كما هو مذهب أهل السنة والجماعة، خلافاً للخوارج والمعتزلة؛ فإنهما عندهم لا يجتمعان، ونحن نحمل هذا الحال على مقام الكمال؛ فإن نفي المعصية بالكلية من المؤمن كالمحال، وأما نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾ [الأنفال: ٢] فمعناه: إيقاناً، أو مؤوَّل بأن المراد: زيادة الإيمان بزيادة المؤمَن به، أي: القرآن.

وأما قوله ﷺ لما سئل أن الإيمان يزيد وينقص: «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة، وينقص حتى يدخل صاحبه النار»، فمعناه: أنه يزيد باعتبار أعماله الحسنة حتى

---

(١) «شرح الملا علي القاري» على «الفقه الأكبر» ص١٢٦.

يدخل صاحبه الجنة دخولاً أولياً، وينقص بارتكاب أعماله الحسنة حتى يدخل صاحبه النار أولاً، ثم يدخل الجنة كما هو مقتضى مذهب أهل السنة والجماعة، **على أن التصديق من الكيفيات النفسية للإنسان، وهي تقبل الزيادة والنقصان؛ باعتبار القوة والضعف في مراتب الإيقان**، ثم الطاعة والعبادة ثمرة الإيمان، ونتيجة الإيقان، وتنور القلب بنور العرفان، بخلاف المعصية؛ فإنها تسود القلب، وتضعف محبة الربِّ، وربما يجرُّه مداومة العصيان، إلى ظلمات الكفران، فإن الصغيرة تجرُّ إلى الكبيرة، والكبيرة إلى الكفر، فنسأل الله العافية وحُسن الخاتمة». اهـ[1].

هذا كلامه ويحتوي على خلاصة الخلاف والتحقيق في هذه المسألة وما يتعلق بها.

قال ابن حجر في «فتح الباري» ـ بعد أن أشار إلى بطلان مذهب الكرامية في قولهم بأن الإيمان هو القول فقط ـ:

«قوله ﷺ: «أنا أعلمُكم بالله» ظاهرٌ في أن العلم بالله درجاتٌ، وأن بعض الناس فيه أفضلُ من بعض، وأن النبي ﷺ منه في أعلى الدرجات، والعلم بالله يتناول ما بصفاته وما بأحكامه وما يتعلق بذلك، فهذا هو الإيمان حقاً». اهـ[2].

وهذه المسألة هي التي اشتهر نقلها عن أبي حنيفة، وشنّع عليه البعض بما قاله فيها، ولا نراه يستحقّ التشنيع، إذا فُهم على وجهه الذي أراده الإمام.

قال ابن حجر في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه: «وأما المقام الثاني[3]، فذهب السلف إلى أن الإيمان يزيد وينقص، وأنكر ذلك أكثر المتكلمين، وقالوا: متى قبل ذلك كان شكّاً.

---

(١) «فتح الباري» (١ : ٧٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) وهو زيادة الإيمان ونقصانه.

قال الشيخ محيي الدين: والأظهر المختار: أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة، ولهذا كان إيمان الصدّيق أقوى من إيمان غيره؛ بحيث لا يعتريه الشبهة.

ويؤيده: أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى إنه يكون في بعض الأحيان الإيمانُ أعظم يقيناً وإخلاصاً وتوكُّلاً منه في بعضها، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها.

وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه «تعظيم قدر الصلاة» عن جماعة من الأئمة نحو ذلك، وما نقل عن السلف صرّح به عبد الرزاق في «مصنفه» عن سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي، وابن جريج، ومعمر، وغيرهم، وهؤلاء فقهاء الأمصار في عصرهم.

وكذا نقله أبو القاسم اللالكائي في كتاب «السنة» عن الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق ابن راهويه، وأبي عبيد، وغيرهم من الأئمة.

وروى بسنده الصحيح عن البخاري قال: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان: قول وعمل، ويزيد وينقص.

وأطنب ابن أبي حاتم واللالكائي في نقل ذلك بالأسانيد عن جمع كثير من الصحابة والتابعين وكلٍّ من يدور عليه الإجماع من الصحابة والتابعين، وحكاه فضيل بن عياض، ووكيع عن أهل السنة والجماعة.

وقال الحاكم في «مناقب الشافعي»: حدثنا أبو العباس الأصم: أخبرنا الربيع قال: سمعت الشافعي يقول: الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص.

وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي من «الحلية» من وجه آخر عن الربيع، وزاد: يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ثم تلا: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ الآية [المدثر: ٣١].

ثم شرع المصنّف يستدل لذلك بآيات من القرآن مصرّحة بالزيادة، وبثبوتها يثبت المقابل؛ فإن كلّ قابل للزيادة قابلٌ للنقصان ضرورةً.

قوله: «والحب في الله، والبغض في الله من الإيمان» هو لفظ حديث أخرجه أبو داود من حديث أبي أمامة ومن حديث أبي ذر ولفظه: «أفضل الأعمال الحب في الله والبغض في الله»، ولفظ أبي أمامة «من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان»، وللترمذي من حديث معاذ بن أنس نحو حديث أبي أمامة، وزاد أحمد فيه «ونصح لله»، وزاد في أخرى: «ويعمل لسانه في ذكر الله»، وله عن عمرو بن الجموح بلفظ «لا يجد العبد صريح الإيمان حتى يحب لله ويبغض لله»، ولفظ البزار رفعه: «أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله»، وسيأتي عند المصنف «آية الإيمان حب الأنصار»، واستدلّ بذلك على أن الإيمان يزيد وينقص؛ لأن الحب والبغض يتفاوتان»[١].

وهذا الكلام في غاية الإفادة، فهو يبين وجوه إمكان زيادة الإيمان ونقصانه، وحاصله: أن التصديق يزيد ـ بوصفه الثاني من باب اليقين القابل للتفاوت والعارض ـ على التصديق الثابت، ويزيد بزيادة الأعمال؛ بناء على القول بأنها من الإيمان.

ويظهر للمدقق أنه لا خلاف حقيقياً بين الفريقين، أو الخلافُ يسير وليس أصلياً، ولا مجال للتشنيع على من قال بقولٍ دون قول.

قال الطحاوي: (والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن)

المؤمنون هم أولياء الله وقد وَرَدَ ذلك في الكتاب والسنة، ومعنى: وَلي الشيء: قرُب منه، فالوليُّ: هو القريب، كلما كان الإنسان قريباً من أوامر الله ومبتعداً عن نواهيه

---

(١) «فتح الباري» (١: ٤٧).

فهو ولي، أي: قريب من الله باتباعه لأوامره، وهذه الولاية تتفاوت بازدياد الالتزام، والله قريب منهم بمعونته لهم وبتأييده إياهم.

قال تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَمَا كَانُوٓاْ أَوْلِيَآءَهُۥٓ ۚ إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٣٤].

وقال تعالى في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ وَلِـِّۧيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ ۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [١٩٦].

وقال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ * لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [يونس: ٦٢-٦٤].

قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، أي: إن الله تعالى متولي أمورهم ويقرب منهم بالعون والنصرة والتوفيق على الطاعات والهداية إلى المعرفة.

وقد عرَّف السعد التفتازاني الوليَّ بقوله: «هو العارف بالله حسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك باللذات والشهوات». اهـ[1].

وفي «صحيح البخاري»: عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: إن الله قال: «من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إلي عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببتُه كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن

(١) التفتازاني، سعد الدين ، شرح العقائد النسفية، (١: ١٩٤) من مجموعة الحواشي البهية.

سألني لأعطينّه، ولئن استعاذني لأعيذنّه، وما تردّدتُ عن شيء أنا فاعلُه تردُّدي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته». اهـ[١].

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «قوله: «من عادى لي ولياً» المراد بولي الله: العالمُ بالله، المواظبُ على طاعته، المخلص في عبادته.

وقد استشكل وجودُ أحدٍ يعاديه؛ لأن «المعاداة» إنما تقع من الجانبين، ومن شأن الوليّ الحِلمُ والصفحُ عمن يجهل عليه، وأجيب بأن المعاداة لم تنحصر في الخصومة والمعاملة الدنيوية مثلاً، بل قد تقع عن بُغض ينشأ عن التعصُّب؛ كالرافضي في بغضه لأبي بكر، والمبتدع في بغضه للسني، فتقع المعاداة من الجانبين: أما من جانب الوليّ، فلله تعالى، وفي الله، وأما من جانب الآخر، فلما تقدم، وكذا الفاسق المتجاهر يبغضه الوليُّ في الله، ويبغضه الآخر؛ لإنكاره عليه وملازمته لنهيه عن شهواته.

وقد تطلق المعاداة ويراد بها الوقوعُ من أحد الجانبين بالفعل، ومن الآخر بالقوة، قال الكرماني: قوله: «لي» هو في الأصل صفة لقوله: «ولياً» لكنه لما تقدم صار حالاً.

وقال ابن هبيرة في «الإفصاح»: قوله: «عادى لي ولياً» أي: اتخذه عدواً، ولا أرى المعنى إلا: أنه عاداه من أجل ولايته، وهو ـ وإن تضمن التحذير من إيذاء قلوب أولياء الله ـ ليس على الإطلاق، بل يُستثنى منه ما إذا كانت الحال تقتضي نزاعاً بين وليَّين في مخاصمة، أو محاكمة ترجع إلى استخراج حقّ، أو كشف غامض؛ فإنه جرى بين أبي بكر وعمر مشاجرةٌ، وبين العباس وعلي، إلى غير ذلك من الوقائع. انتهى ملخصاً موضحاً.

وتعقبه الفاكهاني بأن معاداة الولي ـ لكونه ولياً ـ لا يُفهم إلا إن كان على طريق الحسد الذي هو تمني زوال ولايته، وهو بعيد جداً في حق الولي، فتأمَّلْه.

---

(١) كتاب الرقاق، باب التواضع، (٦١٣٧).

قلت: والذي قدّمتُه أولى أن يُعتمد». اهـ[١].

وقال ابن حجر في «فتح الباري»: «قال أبو القاسم القشيري: قرب العبد من ربه يقع أولاً بإيمانه، ثم بإحسانه، وقرب الرب من عبده: ما يخصُّه به في الدنيا من عرفانه، وفي الآخرة من رضوانه، وفيما بين ذلك من وجوه لطفه وامتنانه، ولا يتم قرب العبد من الحق إلا ببعده من الخلق.

قال: وقرب الرب بالعلم والقدرة عامٌّ للناس، وباللطف والنصرة خاصٌّ بالخواص، وبالتأنيس خاصٌّ بالأولياء». اهـ[٢].

وبين ابن حجر المقصود من قوله: «كنت سمعه...»، فقال في «فتح الباري»:

«وقد استُشكل كيف يكون الباري جل وعلا سمعَ العبد وبصرَه... إلخ، والجواب من أوجه:

أحدها: أنه ورد على سبيل التمثيل، والمعنى: كنت سمعَه وبصره في إيثاره أمري، فهو يحب طاعتي ويؤثر خدمتي؛ كما يحب هذه الجوارح.

ثانيها: أن المعنى: كلّيتُه مشغولة بي، فلا يُصغي بسمعه إلا إلى ما يرضيني، ولا يرى ببصره إلا ما أمرتُه به.

ثالثها: المعنى: أجعل له مقاصده كأنه ينالها بسمعه وبصره... إلخ.

رابعها: كنتُ له في النصرة كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدوه.

خامسها: قال الفاكهاني ـ وسبقه إلى معناه ابن هبيرة ـ: هو فيما يظهر لي: أنه على حذف مضاف، والتقدير: «كنتُ حافظ سمعِه الذي يسمع به فلا يسمع إلا ما يحلُّ استماعُه، وحافظ بصره كذلك...» إلخ.

---

(١) «فتح الباري» (١١: ٣٤٢).

(٢) المصدر السابق (١١: ٣٤٣).

سادسها: قال الفاكهاني: يحتمل معنىً آخرَ أدقَّ من الذي قبله، وهو أن يكون معنى سمعه: مسموعَه؛ لأن المصدر قد جاء بمعنى المفعول؛ مثل: «فلان أملي» بمعنى «مأمولي»، والمعنى: أنه لا يسمع إلا ذكري، ولا يلتذ إلا بتلاوة كتابي، ولا يأنس إلا بمناجاتي، ولا ينظر إلا في عجائب ملكوتي، ولا يمد يده إلا فيما فيه رضاي، ورجله كذلك... وبمعناه قال ابن هبيرة أيضاً.

وقال الطوفي: اتفق العلماء ممن يعتد بقوله: أن هذا مجاز، وكناية عن نصرة العبد وتأييده وإعانته، حتى كأنه سبحانه يُنزل نفسه من عبده منزلة الآلات التي يستعين بها، ولهذا وقع في رواية: «فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي».

قال: والاتحادية زعموا أنه على حقيقته، وأن الحق عين العبد، واحتجوا بمجيء جبريل في صورة دحية، قالوا: فهو روحاني خلع صورته، وظهر بمظهر البشر! قالوا: فالله أقدر على أن يظهر في صورة الوجود الكليّ أو بعضِه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

وقال الخطابي: هذه أمثال، والمعنى: توفيق الله لعبده في الأعمال التي يباشرها بهذه الأعضاء، وتيسير المحبة له فيها بأن يحفظ جوارحه عليه، ويعصمه عن مواقعة ما يكره الله من الإصغاء إلى اللهو بسمعه، ومن النظر إلى ما نهى الله عنه ببصره، ومن البطش فيما لا يحل له بيده، ومن السعي إلى الباطل برجله.

وإلى هذا نحا الداودي، ومثله الكلاباذي، وعبّر بقوله: أحفظه فلا يتصرّف إلا في محابّي؛ لأنه إذا أحبّه كره له أن يتصرّف فيما يكرهه منه.

سابعها: قال الخطابي أيضاً: وقد يكون عبّر بذلك عن سرعة إجابة الدعاء، والنجح في الطلب، وذلك أن مساعيَ الإنسان كلَّها إنما تكون بهذه الجوارح المذكورة، وقال بعضهم ـ وهو منتزع مما تقدم ـ: لا يتحرك له جارحة إلا في الله، ولله، فهي كلها تعمل بالحق للحق.

وأسند البيهقي في «الزهد» عن أبي عثمـان الجيزي ـ أحد أئمة الطريق ـ قال: معناه: كنت أسرع إلى قضاء حوائجه من سمعه في الإسماع، وعينه في النظر، ويده في اللمس، ورجله في المشي.

وحمله بعضُ متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام الفناء والمحو، وأنه الغاية التي لا شيء وراءها، وهو أن يكون قائماً بإقامة الله له، محبّاً بمحبته له، ناظراً بنظره له، من غير أن تبقى معه بقية تُناط باسمٍ، أو تقف على رسم، أو تـتعلق بأمر، أو توصف بوصف، ومعنى هذا الكلام: أنه يشهد إقامة الله له حتى قام، ومحبته له حتى أحبه، ونظره إلى عبده حتى أقبل ناظراً إليه بقلبه.

وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدّعونه من أن العبد إذا لازمَ العبادةَ الظاهرة والباطنة حتى يصفى من الكدورات: أنه يصير في معنى الحقّ ـ تعالى الله عن ذلك ـ وأنه يفنى عن نفسه جملةً، حتى يشهد أنّ الله هو الذاكر لنفسه، الموحد لنفسه، المحب لنفسه، وأن هذه الأسباب والرسوم تصير عدماً صرفاً في شهوده، وإن لم تعدم في الخارج.

وعلى الأوجُه كلّها فلا متمسَّكَ فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله في بقية الحديث: «ولئن سألني» و«لئن استعاذني»؛ فإنه كالصريح في الردّ عليهم»[١].

وبعض الناس قد يقولون: ما لنا نرى في الحديث أن الوليّ إذا دعا أجابه الله تعالى، ونحن ندعو والأولياءُ يدعون فلا يستجاب لهم؟

وأجاب ابن حجر عن ذلك فقال في «فتح الباري»:

«وقد استُشكل بأن جماعةً من العبّاد والصُّلَحاء دعَوا وبالَغوا ولم يُجابوا.

(١) «فتح الباري» (١١: ٣٤٤).

والجواب: أن الإجابة تتنوّع، فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور، وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه، وتارة قد تقع الإجابة ولكن بغير عين المطلوب؛ حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة، وفي الواقع مصلحة ناجزة، أو أصلح منها». اهـ[1].

ومما يفيد هذا المعنى ـ أعني خصائص الولي والأولياء ـ ما رواه ابن حبان في «صحيحه»: عن خالد بن الوليد قال: كان بيني وبين عمار بن ياسر كلامٌ، فانطلق عمارٌ يشكو إلى رسول الله ﷺ، قال: فجعل خالدٌ لا يزيده إلا غلظةً، ورسول الله ﷺ ساكت، قال: فبكى عمارٌ، وقال: يا رسول الله، ألا تسمعُه؟ قال: فرفع رسول الله ﷺ إليّ رأسه، وقال: «من عادى عماراً عاداه الله، ومن أبغضه أبغضه الله» قال: فخرجتُ فما كان شيء أحبّ إليّ من رضا عمار، فلقيتُه فرضي[2].

وهذا حديث عظيم، يدلُّ على أن عمار بن ياسر من الأولياء، ويدلُّ على أن خالد ابن الوليد منهم أيضاً؛ لأنه أحب الأولياء، واتبع أمر الله تعالى، ورجح محبته على ما سواها، وهذه درجة عالية من الإيمان لله تعالى ولرسوله.

فمحبة الأولياء المشهودلهم من النبي ـ أو بالأدلة الشرعية المعتبرة ـ لازمة للمسلم التقي، ولكن الخلط يكون بادّعاء من يدّعي الولايةَ واغترارِ بعض الجهَلة به، خاصةً إذا كان ما يدعيه كُشوفاً لا يطّلع عليها ـ بزعمِه ـ إلا هو، وبناءً عليه يطالب أتباعه بطاعته، وينادي بالويل والثبور على من خالفه، وكيف إذا كان ما يدعيه مخالفاً لِـما ثبت بالأدلة الظاهرة المعتبرة، فأين ذهب عقلُ أصحابه، أيقدّم ما يزعمه كشفاً ـ وهو خفي ـ على الظاهر من العقل والنقل وقواعد الدين الواضحة!؟

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «قال الشيخ أبو الفضل ابن عطاء: في هذا الحديث

---

(١) «فتح الباري» (١١: ٣٤٥).

(٢) كتاب التاريخ، باب ذكر إثبات بغض الله جل وعلا من أبغض عمار بن ياسر رضي عنه، (٧٠٨١).

عظم قدر الوليّ؛ لكونه خرج عن تدبيره إلى تدبير ربه، وعن انتصاره لنفسه إلى انتصار الله له، وعن حوله وقوته بصدق توكله، قال: ويؤخذ منه أن لا يحكم لإنسان آذى ولياً، ثم لم يعاجل بمصيبة في نفسه أو ماله أو ولده؛ بأنه سلم من انتقام الله فقد تكون مصيبته في غير ذلك مما هو أشدُّ عليه كالمصيبة في الدين مثلاً». اهـ[١].

وروى الحاكم في «المستدرك على الصحيحين»: عن زيد بن أسلم: عن أبيه: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى مسجد رسول الله ﷺ، فإذا هو بمعاذ بن جبل رضي الله عنه عند قبر رسول الله ﷺ يبكي، فقال: ما يبكيك يا معاذ؟ قال: يبكيني شيء سمعتُه من صاحب هذا القبر، قال: وما سمعتَه؟ قال: سمعتُه يقول: «إن اليسير من الرياء شرك، وإن من عادى وليَّ الله فقد بارز الله تعالى بالمحاربة، وإن الله يحب الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يُفتقدوا، وإن حضروا لم يُدعَوا ولم يُعرَفوا، قلوبهم مصابيح الهدى، يخرجون من كلّ غبراءَ مظلمة»[٢]، ودلالته واضحة بينة على ما مضى.

ويزيد بيان صفات الأتقياء: أنهم يخفون ذلك غالباً، فلا يمنّون على الناس أن آمنوا واتقَوا، ومن يفعل ذلك فقد شارك المنافقين في بعض صفاتهم! ولذلك وصفهم بالأخفياء.

وأعلى درجات الولاية: أن لا يعلن بها الوليّ، وربما لذلك قال العلماء: إن الولي لا ينبغي له أن يجاهر بما يحصل معه من التكرمة.

قال الطحاوي: (وأصل الإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره وحلوه ومره من الله تعالى)

وفي هذا أحاديث، أشهرُها حديث جبريل حين جاء النبي ﷺ وسأله عن الإيمان والإسلام والإحسان.

---

(١) «فتح الباري» (١١: ٣٤٦).

(٢) كتاب الرقاق، (٧٩٣٣). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه. وقال الذهبي: صحيح.

والملائكة هم عباد الله المكرمون، الذين لا يعصـون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ولكل طائفة منهم وظيفةٌ يأمرهم الله تعالى بها، فمنهم سفراءُ، ومنهم كتبة، ومنهم حفظة، ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١]. والملائكة لا يعصون الله تعالى تعالى، وهم مخلوقون من نور، وأما الجن فهم مخلوقون من نار؛ كما ورد في الحديث.

وليس إبليس من الملائكة، وليس من طائفة منهم؛ كما نُقل عن بعض السلف، وصرّح القرآن العزيز بذلك ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]، ولا يقال: إن الجن طائفة من الملائكة؛ لأن هذا بلا دليل، فالمعلوم الثابت: أن الجن غير الملائكة، ولم يرِدْ: أن هناك طائفة من الملائكة تسمى باسم الجنّ، والمتعارف في القرآن: أن اسم الجن يُطلق على المخلوقات المقابلين للإنس والملائكة، فيجب الحمل على ذلك المعنى، وكذلك قد وصف الملائكة في القرآن بأنهم ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ [التحريم: ٦] وإبليسُ عصاه، فهو ليس منهم.

روى الطبري في «تفسيره»: «عن ابن عباس قال: كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل، وكان من سكان الأرض، وكان من أشد الملائكة اجتهاداً، وأكثرهم علماً، فذلك دعاه إلى الكبر، وكان من حي يسمون جنّاً». اهـ[1].

وذكر أيضاً في «التفسير»: «عن ابن عباس قال: إن من الملائكة قبيلة من الجن، وكان إبليس منها، وكان يَسوسُ ما بين السماء والأرض». اهـ[2].

هذا هو قول ابن عباس، ونقل الطبري عن آخرين: «ما كان إبليس من الملائكة طرفة عين قطّ، وإنه لأصل الجن، كما أن آدم أصل الإنس». اهـ[3].

---

(١) «تفسير الطبري» (١: ٢٢٤).

(٢) المصدر السابق (١: ٢٢٥).

(٣) المصدر السابق (١: ٢٢٦).

وقال الطبري: «قال ابن زيد: إبليس أبو الجن، كما آدم أبو الإنس، وعلة من قال هذه المقالة: أن الله جل ثناؤه أخبر في كتابه: أنه خلق إبليس من نار السموم، ومن مارج من نار، ولم يخبر عن الملائكة أنه خلقها من شيء من ذلك، وأن الله جل ثناؤه أخبر أنه من الجن، فقالوا: فغير جائز أن يُنسب إلى غير ما نسبه الله إليه، قالوا: ولإبليس نسلٌ وذرّية، والملائكة لا تتناسل ولا تتوالد». اهـ[1].

ثم قال الطبري: «قال أبو جعفر وهذه علل تُنبئ عن ضعف معرفة أهلها، وذلك أنه غير مستنكر أن يكون الله جل ثناؤه خلق أصنافَ ملائكتِه من أصنافٍ من خلقة شتى، فخلق بعضاً من نور، وبعضاً من نار، وبعضاً مما شاء من غير ذلك، وليس فيما نزّل اللهُ جل ثناؤه الخبرُ عما خلق منه ملائكته، وإخباره عما خلق منه إبليس ما يوجب أن يكون إبليس خارجاً عن معناهم؛ إذ كان جائزاً أن يكون خلق صنفاً من ملائكته من نار كان منهم إبليس، وأن يكون أفرد إبليس بأن خلقه من نار السموم دون سائر ملائكته.

وكذلك غير مخرجه أن يكون كان من الملائكة بأن كان له نسلٌ وذرية لِما ركّب فيه من الشهوة واللذة التي نُزعت من سائر الملائكة لـمّا أراد الله به من المعصية.

وأما خبر الله عن أنه من الجنّ، فغير مدفوعٍ أن يُسمّى ما اجتنّ من الأشياء عن الأبصار كلها «جنّاً» ـ كما قد ذكرنا قبل في شعر الأعشى ـ فيكون إبليسُ والملائكةُ منهم؛ لاجتنانهم عن أبصار بني آدم». اهـ[2].

وهذا ـ وإن كان قاله الطبري ـ فإن الظاهر هو ما قدمناه.

وأما كتبه، فهي التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه ورسله، ومنها صحف إبراهيم

---

(١) «تفسير الطبري» (١: ٢٢٦)

(٢) المصدر السابق (١: ٢٢٧).

وموسى، والتوراة على موسى، والزبور على إبراهيم، والإنجيل على عيسى، والقرآن على سيدنا محمد عليهم الصلاة والسلام أجمعين.

قال الغنيمي: «والرسل أرسلهم الله تعالى إلى الخلق لهدايتهم، وتكميل معاشهم ومعادهم، وأيّدهم بالمعجزات الدالّة على صدقِهم، فبلّغوا عنه رسالته، وبيّنوا ما أمروا ببيانه، وهم معصومون من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها؛ على المختار، بل هو الصواب». اهـ[1].

قال الطحاوي: (ونحن مؤمنون بذلك كلِّه، لا نـفرّق بين أحد من رسله، ونصدّقهم كلهم على ما جاءوا به)

وهذا خاتمة الحديث عن الإيمان! والتفريق بين الرسل يكون بأن تؤمن ببعضهم وتكفر ببعضهم؛ كما فعل اليهود والنصارى، فأنت ترى اليهود قد آمنوا بموسى عليه السلام، وكفروا بعيسى وبمحمد عليهما الصلاة والسلام، وترى النصارى آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام وكفروا بسيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وهذا تفريقٌ بين الرسل في الأحكام التي أثبتها لهم ربُّ العزة الحكيم العليُّ الذي أرسلهم إلى البشر لهدايتهم ودلالتهم على الخير والحق.

وتكذيب واحدٍ من الرسل ـ المعلوم رسالتهم ـ كتكذيب سائر الأنبياء والرسل، لا فرق ولا فصلَ بين هذا وذاك، وتكذيبُ الرسول هو تكذيبٌ لله تعالى.

التفاضل بين الأنبياء صلى الله عليهم وسلم:

قد يتوهّم بعض الناس أن حرمة التفريق بين الأنبياء والرسل تستلزم عدم تفضيل أحد منهم على غيره، وهذا غير صحيح، فمع أن كل واحد من الأنبياء بلغ

---

(١) «شرح الغنيمي» ص ١٠٥.

الدرجة العالية الرفيعة عند الله تعالى، إلا أن الله تعالى جعل بعضَهم أفضلَ من بعض، وذلك بما منَحَه إياه من المراتب والخصائص.

قال الإمام البغدادي: «كان ضرار بن عمرو يقول: لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه، وقال أصحابنا مع أكثر الأمة بتفضيل بعضهم على بعض، وقالوا: إن نبينا ﷺ أفضلهم، وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم، وهم خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، ومن بعُث إلى الكافة منهم أفضل ممن بُعث إلى قوم مخصوصين، وقد قال نبينا ﷺ: «أنا سيد ولد آدم»، وقال أيضاً: «آدمُ ـ ومن دونه ـ تحت لوائي»، وقال: «لو كان موسى حيّاً ما وسعه إلا اتباعي»»(١).

والتفاضل بين الأنبياء ـ على النحو الذي قرره الإمام البغدادي ـ هو الذي أميل إليه، وأراه راجحاً.

وقد مال الإمام السنوسي في «شرح صغرى الصغرى» تبعاً لابن عباد إلى المنع من التفضيل بين الأنبياء، فقال:

«قال الشيخ العارف بالله، المحقق السالك، المربي، قدوة المقتدين، وعلم المهتدين، حجة الله تعالى، أبو عبد الله محمد بن عباد، رحمه الله تعالى، ورضي عنه، في رسائله في معنى الأفضلية التي ثبتت بين الأنبياء والرسل ومن في معناهم من الملائكة على جميعهم الصلاة والسلام؛ قال: إنما وقعت الأفضليةُ بينهم بحُكم الله تعالى بأفضلية بعضهم على بعض، لا من أجل علة موجبة لذلك وُجدت في الفاضل وفُقدت من المفضول، وللسيد أن يُفضّل بعضَ عبيده على بعض ـ وإن كان كل واحد منهم كاملاً في نفسه بالغاً من ذلك الغاية التي تليق به ـ من غير أن يحمله على ذلك وصفٌ يكون فيهم، وذلك مما يجب

---

(١) «أصول الدين» ص٢٩٧.

له بحقّ سيادته، والتمثيل بالسيد أمرٌ تقريبيٌّ؛ إذ لا يخلو من البواعث والأغراض، والله تعالى منـزَّه عن جميع ذلك.

ثم إن الله تعالى أعلمُ بما يقتضيه هذا الحُكم بالأفضلية، فهذا الذي يظهر لي في سبب وجود الأفضلية بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا يُتـصوّر عندي إنكار ذلك، وأما أن يُعتقد في سبب وجود الأفضلية اتصافُ الفاضل بصفاتٍ هي مفقودةٌ من المفضول، أو أنّ صفاتِ الفاضل ناقصة، وصفات الأفضل كاملة، فهو عندي تكلُّف وتعسُّف، ولا يسلم من الوقوع في سوء الأدب، وما زلتُ قط أستثقل ما تواطأ عليه الجمّ الغفير من العلماء المحققين حيث يقولون: إن فلاناً من الأنبياء حاله كذا، وحال نبينا كذا، وشتان ما بين الحالتين، أو يقولون: إن كان اختص بكذا، فعند نبينا ما هو أعظم من ذلك؛ كما قالوا في انفجار الماء من الحجر لموسى عليه السلام، وانفجار الماء من بين أصابع نبينا ومولانا محمد ﷺ؛ لم يفرقوا بينهما سوى أن الحجر مألوف منه انفجار الماء، والأصابع لم يُؤلَف منها ذلك؛ حتى إن أهل العصر الذي يلي عصرنا نظم قصيدة طويلةً مليحةً استنبط فيها من أحوال نبينا ومولانا محمد ﷺ ومعجزاته ماوازن جميعَ معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وشريفَ أحوالهم، وسلك مسلك ما ذكرناه من التبايُن بين قدر نبينا ومولانا محمد ﷺ وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولقد أحسن في ذلك وأساء: أحسنَ من حيث ذلك الاستنباط، وأساء لِـما يُفهَم منه من النقص والانحطاط.

فإن قالوا: إن ذلك مما تقتضيه أفضليةُ نبينا ومولانا محمد ﷺ.

قلنا لهم: من أين لكم ذلك؟ والذي تقتضيه أفضليةٌ لا نعرفُه من تلقاءِ أنفسنا، جملها ولا تفاصيلها، وإنما نعرف ذلك من قبله عليه الصلاة والسلام، ثم إنا لم نعرف

من قِبَلِه إلا أموراً جميلة لا يعلم حقائقها إلا من فضّله، وأموراً تفصيلية ربما نعلمها؛ كقوله: «أُعطيت كذا»، و«فضلت بكذا»، أو ما معناه هذا.

فإذا اعتـقدنا أفضليةً بإخباره إيانا بذلك، ووقفنا على ما أخبرنا به من بعض البعض مما يقتضيه حكمُ الله له بالأفضلية، ومن أين لنا بالاطلاع على كنه ما يقتضيه ذلك الحكم منه؟

ثم إن اقتصرنا على ذلك، ولم تتجاوز إلى أن نتعرض لالتماس ما يُوجب وجود الأفضلية من قِبَلِ نظرِنا إلى ما أُعطي من الآيات، وما طُبع عليه من محامد الصفات، وما اتصف به من محاسن الحالات، وما فقد غيرُه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من بعض هذه الأشياء؛ كنا في ذلك مصيبين سالمين من سوء الأدب مع خواصّه وأحبابه، وإلا فإن سوءَ الأدب، والوقوعَ في النشب، لازمٌ لنا لزوماً ضرورياً لا محيص عنه؛ كما فعل أئمتنا رضي الله عنهم، ولا أقول: إنهم في ذلك بمنـزلة من هدم قصراً وبنى مصراً، أو بنى قصراً وهدم مصراً، ولكنه بمنـزلة من هدمهما جميعاً؛ لأن الأفضل لا يجب أن يُفضَّل بشيءٍ لم يجعله مولاه سبباً في وجود أفضليته، ولا يجب أيضاً أن يُحطَّ الفاضل عن مرتبته؛ كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تفضلوا بين الأنبياء، ولا تخيروني على موسى، ولا يقولن أحدكم: أنا خير من يونس بن متى».

والمفضول أيضاً لا يجب أن يجعل لمفضوليتـه علة لم يجعلها مولاه سبباً، وهو فقده ما اتصف به الأفضل، ولا يجب أيضاً أن يُـفرّق بينه وبين الأفضل، وهم جميعاً رسل الله عز وجل، وعدم محبة كل واحد منهم لهذا كلّه، إنما هو لحقّ الله تعالى لا لهم، فقد آل سوء الأدب معهم إلى سوء الأدب مع الله تعالى، وهذا أمر عظيم....

ثم قال: ولا معنى عنـدي لقول من قال في قوله ﷺ: «أنا سيـد ولد آدم ولا

فخر»[١] أي: لا فخر لي بالسيادة، وإنما الفخرُ لي بالعبودية؛ لأن الفخر أمر مذموم مطلقاً، وهو الذي نفاه ﷺ ونزّه نفسه عنه فقال: «ولا فخر»؛ خاف ﷺ أن ينسبه بعضُ من سمع أول كلامه إلى أنه افتخر، فحفظ موضع الفتنة من قلوب السامعين، فقال: «ولا فخر»، أي: إنما أعلمتُكم بسيادتي؛ لتعلموا بذلك منـزلتي ومكانتي، ولنقوم بواجب حقّ ربي، ولنعمل بأمره في التحدُّث بنعمه، وإشهار أمرها، وإشادة ذكرها.

وقوله من قال في معنى الحديث: إنما الفخر لي بالعبودية كلامٌ لا أفهمه؛ لأن العبودية نسبتُها إليه وإلى غيرِه نسبةٌ واحدة، فإن قالوا: إنما عنى بذلك العبودية التي هي حاله ومقامه.

قلنا: إنما يصح الفخر بها ـ إن صحّ ـ من حيث كونها منّـة من الله تعالى عليه، فإن صحّ الفخر بها من هذا الوجه، فلم لا يصحُّ الفخرُ بها إن صحّ افتخارُه بالسيادة، وهي أيضاً منة من الله تعالى، فالظاهر: أنه عليه الصلاة والسلام نفى التفاخرَ المطلَق، ولم يخص ذلك بسيادة، ولا غيرها كما قال ﷺ: «وأنا سيد ولد آدم ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر، وأنا أول شافع وأول مشفع ولا فخر، وأنا أول من يحرّك حلَقَ الجنة فأدخلُها مع فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر».

فبان لك بهذا كله: أن إطلاق الأولية والأشرفية في بعض الأسمـاء دون بعض ـ من غير نظر إلى ما ذكرناه من تسمية الله تعالى وتسمية غيره ـ قصورٌ في النظر»[٢].

---

(١) أخرج ابن حبان في «صحيحه»، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، (٦٢٤٢).

(٢) انظر: «شرح صغرى الصغرى» للإمام السنوسي، بتحقيقنا، مع حاشيتنا عليه، دار البيروتي، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٩م، ص١٩٥ - ١٩٨.

قال الطحاوي: (وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلّدون إذا ماتوا وهم موحِّدون ـ وإنْ لم يكونوا تائبين ـ بعد أن لقُوا الله عارفين مؤمنين)

هذه الفقرة تشتمل على أمرين:

الأول: بيان مفهوم الكبيرة، والفرق بينها وبين الصغيرة.

والثاني: بيان حكم فاعل الكبيرة، والخلاف فيها بين الناس.

وهو ـ كما ترى ـ يرتب حكم فاعل الكبيرة على مفهوم الإيمان الذي قرره سابقاً، ولذلك فإن كثيراً من أحكام العقائد يترتب بعضها على بعض، بحيث إن من قال ببعض الأحكام لزمه القولُ بأحكام معينة، ورفضُ غيرها، ولذلك بعض يعترف أصحاب المذاهب بأحكام وعقائدَ ويرفضون أخرى، وقد يعود ذلك إلى الأصول التي قالوا بها.

فالخوارج ـ هنا لـما اعتقدوا أنّ العمل يدخل في الإيمان دخولَ الجزء في الكل ـ حكموا بالضرورة على فاعل الكبيرة بالكفر؛ لأن من هدم ركنا فقد هدم البناء.

وكذلك المعتزلة لـما حكموا على العمل بأنه جزء من الإيمان، حكموا على فاعل الكبيرة بأنه خرج من الإيمان، ولكنهم لم يقولوا: دخل في الكفر في الدنيا، بل يعامل معاملة المسلمين، ولكنه عندهم في الآخرة من الخالدين في النار.

وأما أهل السنة فقد حازوا الفضل من جميع جوانبه، فقرّروا أن العمل ليس بركن من أركان الإيمان، ولكنه يتبعه ويبنى عليه، وهو واجب من الواجبات التي تلزم على الإيمان، فإذا لم يقُم به الإنسان، فإنه يعصي ويأثم، وتنقص مرتبته، ولكنه لا يخرج من الإيمان إلا بارتكاب بعض الأعمال التي جعلها الشارع دالة على الخروج من الإيمان.

مفهوم الكبيرة وتعريفها:

أول ما نبدأ به شرحَ هذه الفقرة هو بيان ما قيل في تعريف الكبيرة، والفرق

بينها وبين الصغيرة؛ لأن معرفة حكم فاعل الكبيرة وتصوُّر حقيقة الخلاف بين الناس لا يتمّ إلا بمعرفة مفهوم الكبيرة والمراد منها.

روى البخاري في «صحيحه»: عن عبد الرحمن بن أبي بكرة: عن أبيه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟»، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين»، وكان متكئاً، فجلس، فقال: «ألا وقول الزور، وشهادة الزور، ألا وقول الزور، وشهادة الزور» فما زال يقولها حتى قلتُ: لا يسكتُ[1].

وعن عُبيد الله بن أبي بكر قال: سمعتُ أنس بن مالك رضي الله عنه قال: ذكر رسول الله ﷺ الكبائر ـ أو سئل عن الكبائر ـ فقال: «الشرك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين فقال «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟»، قال «قول الزور»، أو قال «شهادة الزور»، قال شعبة: وأكثر ظني أنه قال: «شهادة الزور»[2].

وفي «صحيح ابن خزيمة»: عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري يخبران عن النبي ﷺ أنه جلس على المنبر، ثم قال: «والذي نفسي بيده»، ثلاث مرات، ثم يسكت، فأكب كل رجل منا يبكي حزيناً ليمين رسول الله ﷺ، ثم قال: «ما من عبد يأتي بالصلوات الخمس، ويصوم رمضان، ويجتنب الكبائر السبع، إلا فتحت له أبواب الجنة يوم القيامة، حتى إنها لتصطفق»، ثم تلا ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١][3].

وقد ورد في بعض الأحاديث أن عددها تسع، وورد ذكرُ بعض الكبائر مفردة في

---

(١) كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر، (٥٦٣١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر (٥٦٣٢).

(٣) كتاب الصلاة، باب ذكر الدليل على أن الصلوات الخمس إنما تكفر صغائر الذنوب دون كبائرها (٣١٥).

أحاديث مثل أن يسبّ الرجل أباه، وغير ذلك وهو مشهور، فليُرجَع إليه، وإنما أردنا ذكر أطراف الأمر لتقريب الفهم لـما يتعلق به من أصول اعتقادية.

وأولها: أن المعاصي في حكم الدين؛ منها صغائر، ومنها كبائر، وأنها تتفاوت بينها، وليس كل الكبائر على نفس الرتبة، ولا كل الصغائر كذلك في نفس الدرجة، وحكم الكبيرة غير حكم الصغيرة.

روى مسلم عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «الصلاة الخمس، والجمعة إلى الجمعة كفارة لِـما بينهن ما لم تُغشَ الكبائر»(١).

وجواز تكفير الصغائر بأداء الواجبات واجتناب الكبائر واردٌ ثابت في الشريعة، وهو منطوق الآية.

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾:

«واختُلف في الكبائر؛ والأقرب أن الكبير: كلّ ذنب رتّب الشارع عليه حدّاً، أو صرح بالوعيد فيه، وقيل: ما عُلم حرمته بقاطع.

وعن النبي ﷺ أنها سبع: «الإشراك بالله، وقتل النفس التي حرم الله، وقذف المحصنة، وأكل مال اليتيم، والربا، والفرار من الزحف، وعقوق الوالدين».

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الكبائر إلى سبع مئة أقرب منها إلى سبع.

وقيل: أراد ـ هاهنا ـ أنواع الشرك؛ لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

وقيل: صِغَرُ الذنوب وكِبَرُها بالإضافة إلى ما فوقها وما تحتها، فأكبر الكبائر

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس والجمعة والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهنّ ما اجتنبت الكبائر، (٢٣٣).

الشرك، وأصغر الصغائر حديث النفس، وبينهما وسائطُ يصدُق عليها الأمران، فمن عَنَّ له أمران منها ودَعت نفسُه إليها بحيث لا يتمالك فكفَّها عن أكبرها كفَّر عنه ما ارتكبه؛ لـما استحق من الثواب على اجتناب الأكبر، ولعل هذا مما يتفاوت باعتبار الأشخاص والأحوال، ألا ترى أنه تعالى عاتب نبيه ﷺ في كثير من خطواته التي لم تعدَّ على غيره خطيئة فضلاً عن أن يؤاخذه عليها». اهـ[1].

وقال الإمام القرطبي في «تفسيره» عند كلامه على هذه الآية: «فيه مسألتان:

الأولى: لـما نهى تعالى في هذه السورة عن آثامٍ ـ هي كبائرُ ـ وعَدَ على اجتنابها التخفيفَ من الصغائر، ودلّ هذا على أن في الذنوب كبائر وصغائر، وعلى هذا جماعة أهل التأويل وجماعة الفقهاء، وأن اللمسة والنظرة تُكفَّر باجتناب الكبائر قطعاً بوعدِه الصدق، وقولِه الحق، لا أنه يجب عليه ذلك، ونظير الكلام في هذا: ما تقدم بيانه في قبول التوبة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ١٧]، فالله تعالى يغفر الصغائر باجتناب الكبائر، لكن بضميمةٍ أخرى إلى الاجتناب، وهي إقامة الفرائض.

روى مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مكفّرات ما بينهنّ إذا اجتُنبت الكبائر».

وروى أبو حاتم البستي في «صحيح مسنده» عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ جلس على المنبر، ثم قال: «والذي نفسي بيده» ثلاث مرات، ثم سكت، فأكبّ كلُّ رجل منا يبكي حزيناً ليمين رسول الله ﷺ، ثم قال: «ما من عبد يؤدي الصلوات الخمس، ويصوم رمضان، ويجتنب الكبائر السبع، إلا فتحت له ثمانية أبواب من الجنة يوم القيامة، حتى إنها لتصفق»، ثم تلا ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾.

---

(١) «تفسير البيضاوي» (٢: ٧١).

فقد تعاضد الكتاب وصحيحُ السنة بتكفير الصغائر قطعاً؛ كالنظر وشبهه، وبيّنت السنة أن المراد بـ﴿تَجْتَنِبُواْ﴾ ليس كلَّ الاجتناب لجميع الكبائر، والله أعلم.

وأما الأصوليون فقالوا: لا يجب على القطع تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، وإنما محمل ذلك على غلبة الظنّ وقوة الرجاء، والمشيئة ثابتة، ودلّ على ذلك: أنه لو قطعنا لمجتنب الكبائر وممتثل الفرائض تكفيرَ صغائره قطعاً؛ لكانت له في حكم المباح الذي يقطع بألا تباعة فيه، وذلك نقضٌ لعرى الشريعة، ولا صغيرة عندنا.

قال القشيري عبد الرحيم: والصحيح أنها كبائر، ولكنّ بعضَها أعظمُ وقعاً من بعض، والحكمة في عدم التمييز: أن يجتنب العبدُ جميع المعاصي.

قلت: وأيضاً: فإن مَن نظر إلى نفس المخالفة؛ كما قال بعضهم: لا تنظر إلى صغر الذنب ولكن انظر من عصيت! كانت الذنوب بهذه النسبة كلُّها كبائر.

وعلى هذا النحو يخرج كلام القاضي أبي بكر بن الطيب والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي المعالي وأبي نصر عبد الرحيم القشيري وغيرهم، قالوا: وإنما يقال لبعضها: «صغيرة» بالإضافة إلى ما هو أكبر منها؛ كما يقال: الزنى صغيرة بإضافته إلى الكفر، والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة إلى الزنى، ولا ذنب عندنا يغفر باجتناب ذنب آخر، بل كل ذلك كبيرة، ومرتكبه في المشيئة غير الكفر؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾، واحتجوا بقراءة من قرأ ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ ـ على التوحيد ـ وكبير الإثم: الشرك، قالوا: وعلى الجمع؛ فالمراد: أجناس الكفر، والآية التي قيدت الحكم، فترد إليها هذه المطلقات كلها قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾.

واحتجوا بما رواه مسلم ـ وغيره ـ عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة»، فقال له رجل:

يا رسول الله وإن كان شيئا يسيراً؟ قال: «وإن كان قضيباً من أراك»، فقد جاء الوعيد الشديد على اليسير كما جاء على الكثير». اهـ(١).

ثم شرع الإمام القرطبي في بيان عدد الكبائر والأقوال فيها، فقال:

«قول ابن عباس: الكبيرة: كلُّ ذنب ختمه الله بنار، أو غضب، أو لعنة، أو عذاب.

وقال ابن مسعود: الكبائر: ما نهى الله عنه في هذه السورة إلى ثلاث وثلاثين آية، وتصديقه قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾.

وقال طاوس: قيل لابن عباس: الكبائر سبع؟ قال: هي إلى السبعين أقرب.

وقال سعيد بن جبير: قال رجل لابن عباس: الكبائر سبع؟ قال: هي إلى السبع مئة أقرب منها إلى السبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار، ولا صغيرة مع إصرار.

وروي عن ابن مسعود أنه قال: الكبائر أربعة: اليأس من روح الله، والقنوط من رحمة الله، والأمن من مكر الله، والشرك بالله؛ دل عليها القرآن.

وروي عن ابن عمر: هي تسع: قتل النفس، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، ورمي المحصنة، وشهادة الزور، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، والسحر، والإلحاد في البيت الحرام.

ومن الكبائر عند العلماء: القمار، والسرقة، وشرب الخمر، وسب السلف الصالح، وعدول الحكام عن الحق، واتباع الهوى، واليمين الفاجرة، والقنوط من رحمة الله، وسب الإنسان أبويه بأن يسب رجلاً فيسب ذلك الرجل أبويه، والسعي في الأرض فساداً... إلى غير ذلك مما يكثر تعداده حسب ما جاء بيانها في القرآن وفي أحاديث خرجها الأئمة، وقد ذكر مسلم في كتاب الإيمان منها جملة وافرة.

---

(١) «تفسير القرطبي» (٥: ١٥٨) وما بعدها.

وقد اختلف الناس في تعدادها وحصرها لاختلاف الآثار فيها، والذي أقول: إنه قد جاءت فيها أحاديثُ كثيرةٌ صحاحٌ وحسان لم يُقصد بها الحصر، ولكن بعضَها أكبرُ من بعض بالنسبة إلى ما يكثر ضررُه، فالشركُ أكبرُ ذلك كلِّه، وهو الذي لا يُغفر؛ لنص الله تعالى على ذلك، وبعده اليأس من رحمة الله؛ لأن فيه تكذيبَ القرآن؛ إذ يقول ـ وقوله الحق ـ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦] وهو يقول: لا يغفر له؛ فقد حجّر واسعاً، هذا إذا كان معتقداً لذلك، ولذلك قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، وبعده القنوط قال الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِۦٓ إِلَّا ٱلضَّآلُّونَ﴾ [الحجر: ٥٦]، وبعده الأمنُ من مكر الله، فيسترسل في المعاصي، ويتكل على رحمة الله من غير عمل، قال الله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]، وبعده القتل؛ لأن فيه إذهابَ النفوس، وإعدام الوجود، واللواطُ فيه قطع النسل، والزنى فيه اختلاط الأنساب بالمياه، والخمرُ فيه ذهاب العقل الذي هو مناط التكليف، وتركُ الصلاة والأذان فيه تركُ إظهار شعائر الإسلام، وشهادةُ الزور فيها استباحة الدماء والفروج والأموال، إلى غير ذلك مما هو بين الضرر، فكل ذنب عظّم الشرعُ التوعُّدَ عليه بالعقاب وشدّده، أو عظّم ضرره في الوجود ـ كما ذكرنا ـ فهو كبيرة، وما عداه صغيرة، فهذا يربط لك هذا الباب ويضبطه، والله أعلم». اهـ[١].

حكم فاعل الكبيرة:

هذه هي المسألة المشهورة: فاعل الكبيرة هو خالد في النار، أم يُعذّب ثم يخرج؟

أهل السنة على القول بأن أهل الكبائر لا يخلدون في النار، بل يُعذَّبون، ولا يبقى في النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

---

(١) «تفسير القرطبي» (٥: ١٥٩).

الكذب، السرقة، الزنى... من فعل هذا وهو مؤمن لا يخرج عن أصل الإيمان؛ لأن حقيقة التصديق تبقى موجودةً ثابتة في قلوبهم، ولكن غاية ما يحصل أنها تنقُص، وإذا فعل الإنسان الخيرَ يزيد إيمانه.

هذا خلافٌ بين أهل السنة وعدةِ فرق إسلامية:

الخوارج يقولون: العاصي مطلقاً كافر، فالمعصية تخرجه من الإيمان إلى الكفر، وهو خالد في النار.

أما المعتزلة فقالوا: فاعل الكبيرة لا يقال عنه: مؤمن ولا كافر، وإنْ بقي مصرّاً على كبيرته ففي الآخرة يخلّد في النار، فحكمه حكم الكافر؛ فهم اتفقوا مع الخوارج في الحكم، واختلفوا في الاسم.

أمّا أهل السنة فيقولون: هو مؤمن، ولكنه فاسق.

ما قاله المعتزلة من أضعف الأصول عندهم، فلا يوجد لديهم عليه أيُّ دليل معتبر، وهو أحد الأصول الخمسة المشهورة عندهم: المنزلة بين المنزلتين (الإيمان والكفر).

ومن أقوى الأدلة عند أهل السنة على أن فاعل الكبيرة يخرج من النار: الأحاديثُ الكثيرة الواردة في شفاعة الرسول: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، والشفاعة دعاءٌ إلى الله بتخليصهم من العذاب، إذن يستحيل أن يكون أهل الكبائر من الكفار؛ لأن الشفاعة لا تكون لهم، بل هم محجوبون عن هذا، ولا أمل لهم في الجنة، فالشفاعة تكون لمن انتسب إلى أهل الإيمان، ولكن افترق عنهم بمعصية أو كبيرة.

روى ابن حبان في «صحيحه»: عن جابر: أن النـبي ﷺ قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»(١).

---

(١) كتاب التاريخ، باب الحوض والشفاعة، (٦٤٦٧).

ورواه الحاكم في «المستدرك»: عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما: أن رسول الله ﷺ تلا قول الله عز وجل: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، فقال ﷺ: «إن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»(١).

وفي «مسند أبي يعلى»: عن يزيد الرقاشي: عن أنس: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» قال: فقال: تصديق هذا في القرآن! قال: فقرأ علينا: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ فهؤلاء الذين يجتنبون الكبائر، وهؤلاء الذين واقعوا الكبائر بقيت لهم شفاعةُ محمد ﷺ، قال: فقال: يزيد لأنس: صدقت(٢).

وفي «شرح الإمام النووي» على «صحيح مسلم»: «باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً:

هذا الباب فيه أحاديثُ كثيرة، وتنتهي إلى حديث العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربّاً...».

واعلم أن مذهب أهل السنة ـ وما عليه أهل الحق من السلف والخلف ـ: أن من مات موحّداً دخل الجنة قطعاً على كل حال، فإن كان سالماً من المعاصي؛ كالصغير، والمجنون، والذي اتصل جنونه بالبلوغ، والتائبُ توبة صحيحة من الشرك أو غيرِه من المعاصي إذا لم يُحدث معصية بعد توبته، والموفَّق الذي لم يُبتلَ بمعصية أصلاً، فكل هذا الصنف يدخلون الجنةَ ولا يدخلون النار أصلاً، لكنهم يَرِدونها ـ على الخلاف

---

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة الأنبياء (٣٤٤٢). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) (٤١١٥)، (٧: ١٤٧).

المعروف في الورود ـ والصحيح: أن المراد به: المرور على الصراط، وهو منصوبٌ على ظهر جهنم، أعاذنا الله منها ومن سائر المكروه.

وأما من كانت له معصيةٌ كبيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى؛ فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة أولاً، وجعلَه كالقسم الأول، وإن شاء عذّبه القدر الذي يريده سبحانه وتعالى، ثم يدخله الجنة، فلا يخلد في النار أحدٌ مات على التوحيد، ولو عمل من المعاصي ما عمل؛ كما أنه لا يدخل الجنة أحد مات على الكفر، ولو عمل من أعمال البر ما عمل.

هذا مختصر جامع لمذهب أهل الحق في هذه المسألة، وقد تظاهرت أدلةُ الكتاب والسنة وإجماعُ من يعتدُّ به من الأمة على هذه القاعدة، وتواترت بذلك نصوصٌ تحصل العلم القطعي، فإذا تـقرّرت هذه القاعدة حُمل عليها جميع ما وردُ من أحاديث الباب وغيـره، فإذا ورد حديثٌ في ظاهره مخالفةٌ وجب تأويلُه عليها؛ ليجمع بين نصوص الشرع، وسنذكر من تأويل بعضها ما يُعرَف به تأويل الباقي، إن شاء الله تعالى». اهـ[1].

والمقصود بدخول العاصي الجنة: بعد أن يعذب بمقدار معاصيه، أو يغفر له عنها، أو عن بعضها، ولا يراد أنه بمجرد تحقيق الإيمان وصدقه فيه لا يُحاسب على شيء من المعاصي العملية التي يقوم بها، ومن هنا افترق أهل السنة عن المرجئة المذمومة.

قال الطحاوي: (وهم في مشيئته وحكمه إنْ شاء غفر لهم، وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عز وجلّ في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾)

والآية الدالة على أن فاعل الكبيرة ليس بكافر هي قوله تعالى في سورة النساء:

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (١ : ٢١٧).

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [٤٨].

وقال في نفس السورة أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [١١٦].

فهاتان الآيتان تدلّان على أن فاعل الكبيرة ليس بكافر لمجرد فعله الكبيرة؛ لأنه أُخرج من الكفر والشرك؛ حيث علق الله تعالى مغفرةَ ذنبٍ ما دون الشرك من المعاصي على المشيئة، فيُفهم من ذلك أنّ فعل الكبيرة لا يُدخل المرء في الكفر.

ولا نقطع بعقوبة أهل الكبائر ولا بثوابهم، بل حكمُهم: أنهم إذا ماتوا قبل التوبة فهم في مشيئة الله، إن شاء عفا عنهم بفضله ورحمته، أو بشفاعةٍ، وإن شاء عذّبهم بقدر جنايتهم، ثم أدخلهم الجنة.

وهذا خلافاً لمذهب الخوارج والمعتزلة الذين قطعوا بأن عذيبهم قطعيّ، ولا يجوز العفو عنهم، وردٌّ لمذهب المرجئة الذين يزعمون أن المؤمن لا يدخل النار أصلاً، وإن أتى بجميع المعاصي ومات قبل التوبة.

لاحظْ في هذه الآية كيف نفى أن يغفر لمن أشرك به، أي: لمن مات مشركاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾، إذن ما دون الكفر والإشراك يمكن أن يغفره الله، إما بتفضُّلٍ منه بلا شفاعة، أو بشفاعة الشافعين من الأنبياء والمؤمنين.

قال الطحاوي: (وإنْ شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته. وذلك بأن الله تعالى تولّى أهل معرفته ولم يجعلهم في الدارين كأهل نُكرته الذين خابوا من هدايته ولم ينالوا من ولايته).

وفي نسخة الغنيمي: «ذلك بأن الله مولى أهل معرفته..» أي: ناصرهم.

هذه المسألة عليها أدلة قوية، منها هذه الآية، وقد دلّت الأحاديث الصحيحة الكثيرة على وقوع تعذيب أصحاب الكبائر، إلا من يشفع فيهم النبي، أو غيره، والقرآن دلَّ على أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليسوا كالذين عصَوا: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

والأحاديثُ الصحيحة قاصمة للمخالف، منها حديث البيعة: رواه الإمام البخاري ومسلمٌ وكثير من أصحاب السنن وحفّاظ الحديث.

روى البخاري في «صحيحه»: عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه قال: كنا عند النبي ﷺ في مجلس فقال: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا» وقرأ هذه الآية كلَّها «فمن وفى منكم، فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً، فعوقب به، فهو كفارته، ومن أصاب من ذلك شيئاً، فستره الله عليه: إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه»[1].

ومنها ما رواه الإمام أبو داود في «سننه»: عن ابن محيريز: أن رجلاً من بني كنانة ـ يدعى المخدجي ـ سمع رجلاً بالشام ـ يدعى أبا محمد ـ يقول: إن الوتر واجب، قال المخدجي: فرُحتُ إلى عبادة بن الصامت، فأخبرته، فقال عبادة: كذب أبو محمد! سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن، لم يضيّع منهن شيئاً استخفافاً بحقهنّ كان له عند الله عهدٌ أن يُدخله الجنة، ومن لم يأتِ بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذّبه، وإن شاء أدخله الجنة»[2].

---

(١) كتاب الحدود، باب الحدود كفارة (٦٤٠٢).

(٢) كتاب الوتر، باب فيمن لم يوتر (١٤٢٢).

وهذا الحديث يوضح فيه رسول الله عليه الصلاة والسلام أموراً معينة إن فعلوها أُدخلوا الجنة، وإنْ قصّروا بشيء منها؛ فإن عوقبوا في الدنيا سقطت عنهم في الآخرة، ومن فعل من ذلك شيئاً ولم يُقَم عليه الحدّ في الدنيا فسُتر، إنْ شاء غفر له، وإنْ شاء عذبه، ويكون هذا في يوم القيامة.

ولا يوجد خلاف بين أهل السنة في هذه المسألة، ولكن حصل الخلافُ بين الفقهاء من باب آخر، فرُوي عن الإمام أحمد أنه يقول بكفر تارك الصلاة، ولكنه لم يقُل بذلك من أجل أن فاعل كلّ معصية فهو كافر، ولذلك خلافُه ليس خلافاً أصلياً بل فرعياً، فخصّص تارك الصلاة.

ووجهُ دليلهم: «الحدّ الذي بينـنا وبينهم ترك الصلاة فمن تركها فقد كفر»[(١)]؛ حيث أخذوا بظاهر هذا الحديث، والقرائن الدالة على عدم حمله على الظاهر، وعلى عدم الكفر تظهر رجحان ما ذهب إليه الأئمة الثلاثة، وقد حصلت مناظرة بين الإمام الشافعي وأحمد في هذه المسألة، نسوقها كما ذكرها الإمام تاج الدين السبكي.

قال التاج السبكي في الطبقات الكبرى: «حكى أن أحمد ناظر الشافعي في تارك الصلاة فقال له الشافعي يا أحمد أتقول إنه يكفر.

قال: نعم.

قال: إذا كان كافراً فبم يسلم؟

قال: يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ.

---

(١) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» من حديث بريدة الحصيب رضي الله عنه، كتاب الصلاة، باب الوعيد على ترك الصلاة، (١٤٥٤). والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب صلاة الاستسقاء، باب ما جاء في تكفير من ترك الصلاة عمداً من غير عذر، (٦٧٣٤). وفيه: «إن العهد» بدل «إن الحد».

قال: الشافعي فالرجل مستديم لهذا القول لم يتركه!

قال: يسلم بأن يصلي.

قال: صلاة الكافر لا تصح، ولا يحكم بالإسلام بها.

فانقطع أحمد، وسكت.

حكى هذه المناظرة أبو علي الحسن بن عمار من أصحابنا، وهو رجل موصلي من تلامذة فخر الإسلام الشاشي»[1]. اهـ.

فغالب الفقهاءِ عارضوا الحنابلة، فقالوا لهم: إنْ احتججتُم بهذا الحديث، فقد أطلق الرسول ﷺ لفظ «الكفرِ»، أو الخروج من المسلمين على من يغشّ المسلمين، وعلى من حلف بغير الله، وعلى أمور كثيرة، فهل تقولون بأن هؤلاء كفروا؟ وهم لا يقولون بكفر جميع هؤلاء، فينجرح استدلالهم حيث أجرَوُا الحديث في كفر تارك الصلاة على ظاهرِه، ومنعوا الظاهرَ هنا، والقرائن الصارفة موجودة في الطرفين.

وهذا يسمّى نقضاً للدليل، وهذا كافٍ عند الأصوليين لصرف معنى ظاهر الحديث إلى معنى آخر، فيصبح المعنى: أن هذا الفعل يشبه فعل الكفار.

فإطلاق لفظ الكفر لزيادة شناعة الفعل، ويحمل ظاهر الحديث على هذا، وجمهور أهل السنة على أن تارك الصلاة فاسق وليس بكافر، ومن قال منهم: إنه يُقتل، فقد قال بقتله حدّاً، ولم يقُل بقتله كفراً.

ولا يُسوّي الله تعالى في يوم الدين بين أهل معرفته وبين من أنكره ولم يؤمن به.

---

(١) «طبقات الشافعية الكبرى»، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي ت: ٧٧١هـ (٢: ٦١)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع ـ ١٤١٣هـ الطبعة: ط٢، ت: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو.

وقد ذكرنا من قبل حديث البخاري في الذين يُـخرجون من النار ويدخلون في نهر الحياة، وروى البخاري في «الصحيح»: عن عبد الله رضي الله تعالى عنه: قال النبي ﷺ: «إني لأعلم آخر أهل النار خروجاً منها، وآخر أهل الجنة دخولاً، رجل يخرج من النار حبواً، فيقول الله: اذهبْ، فادخلِ الجنة، فيأتيها، فيُخيَّل إليه أنها ملأى، فيرجع، فيقول: يا ربّ، وجدتُها ملأى، فيقول: اذهبْ، فادخلِ الجنة، فيأتيها، فيخيل إليه أنها ملأى، فيرجع، فيقول: يا رب وجدتُها ملأى، فيقول: اذهبْ، فادخلِ الجنة؛ فإن لك مثل الدنيا وعشرة أمثالها» ـ أو «إن لك مثل عشرة أمثال الدنيا» ـ «فيقول: أتسخر مني ـ أو «تضحك مني» ـ «وأنت الملك؟»».

فلقد رأيتُ رسول الله ﷺ ضحك حتى بدَت نواجذه! وكان يقال ذلك أدنى أهل الجنة منزلة[1].

وفي حديث الشفاعة الطويل الذي رواه البخاري عن أنس بن مالك، بعد أن يحمد النبي عليه الصلاة والسلام ربّه بمحامدَ ويُخرج أناساً من النار، يقول ﷺ: «فأقول: يا رب، ما بقي في النار إلا من حبسه القرآن، ووجب عليه الخلود».

قال النبي ﷺ: «يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن برّة، ثم يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وكان في قلبه ما يزن من الخير ذرة»[2].

وقد اعتمد المخالفون في قولـهم بخلود أهل الكبائر في النار على أفهامٍ سقيمة لبعض آيات من القرآن الكريم، وأهملوا كثيراً من الأحاديث النبوية المصرّحة بخروج بعض أهل النـار منها، غير ملتفتيـن إليها، وأنكروها مدّعيـن أنهم لا يأخذون بهذه

---

(١) كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، (٦٥٧١).

(٢) كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، (٧٤١٠).

الأحاديث في هذا المقام، وهذا إنكارٌ منهم ومخالفةٌ لأوامرَ لله تعالى، أهمُّها بالأخذ بقول الرسول! ويا ليتـهم اعتمدوا على نصوص صريحة من القرآن، فكنا نقول بعد ذلك: قدّموا صريحَ القرآن على آحاد السنة، ولكنهم اعتمدوا على أفهامٍ منحرفة لبعض آيات القرآن، وتمسّكوا بدلالات لا تَقوى على الثبوت أمام النظر الصحيح.

وقد يقول قائل: فمـا بالنا نشغل أنفسنا بمناقشة هذه الآراء التي أفناها الزمان ومات أصحابها، ولم يبق منهم باقٍ؟

فنقول: إننا ننظر في الشبهة من حيث هي سواء كان صاحبُها حيّاً أو ميتاً؛ لأن الشبهة التي عرضت لبعض المتقدمين ربما تعرض نفسُها للمعاصرين، فيجب التنبيهُ على بطلانها والمبالغة في الرد عليها، وهذا هو أصلُ وأساس علم التوحيد، لا سيما مع قرب ورود هذه الشبهة.

ثم نقول لهذا القائل: ومن أدراك أن أصحاب هذه الشبهة ماتوا واندثروا، بل لايزالون موجودين، حتى هذا الزمان، ولا تعدم أن تجد أحداً منهم إما مرتدياً ثوب الاعتزال، أو الإباضية، أو الخوارج، وربما تجد بعضَ العلمانين المنحرفين عن أصل الدين يهتّمون بتحريف آيات القرآن؛ ليسوِّغوا لأنفسهم الابتعادَ عن أصول الدين، مُوهِمين الجهلة من العوام، أن قولهم موافق للقرآن.

وممن قال بذلك ـ في هذا الزمان ـ الشيخُ أحمد الخليلي صاحب كتاب «الحق الدامغ»، فقد صرح بقوله: «وعقيدتنا ـ معشرَ الإباضية ـ: أن كل من دخل النار من عصاة الموحدين والمشركين مخلَّدون فيها إلى غير أمد، كما أن من دخل الجنة من عباد الله الأبرار لا يخرجون منها، إذ الداران دار خلود، ووافـقَنا على ذلك المعتزلةُ والخوارج على اختلاف طوائفهم». اهـ[1].

(١) «الحق الدامغ» ص١٩١.

ومما اعتمد عليه في تبيين قوله والاحتجاج له من القرآن قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةًۚ قُلۡ أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدًا فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓۖ أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۞ بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٠-٨١]، ولم يذكر الخليلي الآية الثالثة من هذه الآيات!

واستأنس الشيخ الخليلي برأي محمد رشيد رضا صاحب محمد عبده في «تفسيره» للقرآن، ولم يعرف أن هذا لا يُركَنُ إلى قوله عندنا في مقابل آراء العلماء؛ إذ لم يكن منهم ولا بمنزلتهم، ولا التزم بقواعدهم، وأن له كثيراً من الأقوال الباطلة، هو وشيخه، ولعله استأنس بقوله؛ لأن المشهور: أنه من المنتسبين لأهل السنة، ولكن هيهات! كيف يكون منهم من يخالفهم في أصول وفروع. وكيف يُسلَّم لمن انتسب إليهم وهو مناقضٌ لهم في كثير من الأقوال؟

وعلى كل حال، فليس مرادنا الرد على رشيد رضا، ولا شيخِهِ هنا، بل مرادُنا بيان ضعف احتجاج من احتجّ بهذه الآية ونحوها.

قال الخليلي في توجيه استدلاله: «ودلالته عليه من وجوه:

أولها: أن هذه العقيدة يهوديةُ الـمَنبت؛ كما هو ظاهر من هذا النص، وقد ذكرت في مساق التنديد بهم، والتشهير بضلالهم.

ثانيها: ما فيه من الاستنكار لهذا القول الوارد موردَ الاستفهام المقصود به التحدي، والتقرير بأنهم لم يستندوا في مقالتهم هذه إلى عهد من الله، وإنما هي من ضمن ما يتقوّلونه عليه تعالى بغير علم، وناهيك بذلك ردعاً عن التأسي بهم فيما يقولون، والخوض معهم فيما يخوضون.

ثالثها: ما فيه من البيان الصريح بأن مصير كلّ من ارتكب سيئة وأحاطت به خطيئته ـ لعدم تخلصه منها بالتوبة النصوح ـ: أنه خالدٌ في النار مع الخالدين، وهو ردٌّ على هذه الدعوى يستأصل أطماعَ الطامعين في النجاة مع الإصرار على الإثم». اهـ[1].

هذا هو حاصلُ ما اعتمد عليه في تقرير قوله، وسوف نبين ـ فيما يلي ـ بطلان جميع ما استدل به واعتمد عليه، مع أنه يكفي في بطلانه أنه لم يجد له نصيراً في هذا الزمان إلا محمد عبده ومحمد رشيد رضا!

فأما الرد على ما قاله أولاً: فلا نملك إلا أن نقول له: كيف سوَّلت لك نفسك أن تجعل من قال بأن أهل الكبائر ليسوا بخالدين في النار، مساوين لليهود، ومستمدّين منهم، ومتبعين لهم؟ ألا تعلم ـ أيها الحاذق ـ أن هذا القول هو قولُ جماهير علماء المسلمين، وقد أجمع على هذا علماءُ أهل السنة، فهل ترى أن علماء أهل السنة أخذوا هذا الأصلَ من اليهود، ولم يكن لهم مرجعٌ من نبيِّهم، ألِهذا الحدِّ بلغ بك التعصُّبُ واللجاجة في الخصومة؛ لنصرة مثل هذا الرأي الضعيف.

ثم كيف تقول: إنهم مثل اليهود؟ واليهود قد كفروا بالله العظيم وذلك بعدم إيمانهم بسيدنا محمد، وبعنادهم لله تعالى، وعدم خضوعهم لأمره جل شأنه، فهل أهل السنة يساوون هؤلاء الخبثاء في هذا الأمر أيضاً؟

ثم نقول له: هل تعتقد أيضاً أن الأحاديث التي رواها أهل السنة عن النبي عليه السلام وذلك في الصحاح من الكتب، في خروج أهل الكبائر من النار بعد دخولهم فيها، هي أحاديثُ دسَّها اليهودُ أيضاً على علماء أهل السنة؟ إنك إن رأيت ذلك، فقد بالغتَ ـ والله ـ في تعصبك.

---

(١) «الحق الدامغ» ص٢٠٢.

وما قوله بأن هذا الرأي مأخوذٌ من اليهود، إلا مجرّد كذبٍ لا يليق بالعلماء الباحثين عن الحقّ والمجتهدين الصادقين، الذين يستحقّون الأخذَ عنهم والاعتدادَ بقولهم.

وأما ما قاله ثانياً، فلا وجه له؛ لأن الذي قال بعدم خلود أهل الكبائر في النار، إنما التجأ في هذا القول إلى كلام الله تعالى ورسوله؛ كما قلنا.

وهؤلاء لم يخصّصوا أنفسهم ـ كما ادّعى اليهود ـ ذلك لأنفسهم خاصةً دون سائر الناس، فأيُّ وجه شبه بين هؤلاء وهؤلاء؟

وأما علماء أهل الحق، فإنما أخذوا هذا القول مما فهموه من آيات القرآن، ومما بلغهم من أحاديث النبي العظيم الواضحة في ذلك، ومنها ـ كما أخبرناك سابقاً ـ شفاعته التي ادخرها لأهل الكبائر من أمته، وإخراج من ليس في قلبه إلا مقدار حبة من خردل من إيمان... وغير ذلك مما نبهناك عليه، فكيف يجيز هذا الرجل لنفسه أن يقول: إن علماء أهل السنة في قولهم هذا يتأسون باليهود؟ أليس في ذلك الادعاء كذبٌ محض، ومجرّد اتهام يدفعه إليه الهوى.

وأما ثالثاً: فإن الله تعالى يحكم بالخلود في النار على من فعل أمرين:

الأول: من اكتسب سيئة، والثاني: أحاطت به خطيئته، فمن تحقّق فيه الأمران، فهؤلاء الذين ورد التوعُّد لهم بالنار والخلود فيها.

ومن الواضح: أن المرادَ بالسيئة غيرُ المراد بالإحاطة هنا، ولذلك فقد وجب أن نفسّر السيئة: بسيئة خاصة، وهي الكفر، والإحاطة: بإحاطة الذنوب واستغراقِهِ فيها بعد كفره، وهذا هو الموافق لمقتضى الآية الكريمة.

وليس الذي ادّعاه هذا من أن السيئة: هي مطلَق الكبيرة، حتى يدخل فيها الكفر، وأي كبيرة أخرى.

وهذا التفسير ـ الذي ذكرناه للآية ـ موافقٌ لموضوعها، حيث إنها وردت في حق اليهود، ومعلومٌ أن هؤلاء كفار أصلاً، وهم مبالغون في التلبُّس بالذنوب، حتى صارت محيطة بهم.

وهو أيضاً موافق للآية التي بعدها، أعني قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ...﴾ إلخ، والتي لم يذكرها الخليلي في كتابه، فهي تقارن بين حال اليهود الذين كفروا وعملوا الأعمالَ الباطلة والمعاصيَ الكثيرة، فيحكم عليهم بالخلود في النار، ويقابل حالهم بحال الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فيحكم عليهم بالخلود في الجنة أيضاً.

ولم يشترط إحاطةَ الأعمال الصالحة بهؤلاء بل أطلق القولَ فيها، حتى يصدق عليهم القول: وإن فعلوا بعض المعاصي؛ فالإيمان مقابل للسيئة التي هي الكفر، والأعمال مقابل للخطيئة.

ثم إن الله تعالى علَّق الحكم بالخلود في النار على إحاطة الخطيئة به، وليس على مجرّد الخطيئة، فلا بد أن يكون لإحاطة الخطيئة معنىً زائدٌ على مجرد الخطيئة، وهذا المعنى هو الذي ذكرناه في قولنا بأنه الكفر وتكاثر المعاصي حتى لا يبقى له عمل صالح؛ لأن الكافر لا عمل يُقبل منه.

ولا ينطبق هذا المعنى ـ أعني: إحاطة الخطيئة ـ على المؤمن؛ لأن أصل الإيمان معه، ولا يتصوّر مؤمن يصدُق عليه أنه أحاطت به خطيئته؛ لأنه ما دام يشهد ويؤمن بالله تعالى وبرسوله الكريم، فلا إحاطةَ للخطيئة، فلا يتحقّق مفهومُ الآية وشرطُ اندراجه في الحكم بالخلود في النار.

وفرق بين أن يقال: بلى من كسب سيئة وأخطأ فهو خالد في النار، وبين أن يقال: بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فهو خالد في النار.

والمذكور في الآية الكريمة، هو النمط الثاني، وإذا ثبت هذا، وهو كذلك، فلا يتحقق قولهم بأن فاعل كبيرة واحدة فقط، يكفُر؛ لأن مفهوم الإحاطة لا يتحقق بكبيرة واحدة؛ لوجود الفرق بين التعبيرين، ما لا يُنكَـرُ ممن يفهم اللغة العربية، فيلزمهم أن يقولوا: إن الواحد لا يكفر إلا إن فعل عدةَ كبائر، وإن قالوا ذلك أفسدوا مذهبَهم؛ لأن تحديدَ عددٍ معين دون غيره، مجرّد تحكُّم منهم، وعدم الإقرار بالفرق معاندة للّغة، ومن وقع بين هذا وذاك، فمذهبه باطل بلا ريب!

وقد يقول قائل: إذا كان الكفر وحدَه يترتّب عليه الخلودُ في النار، فما فائدة ذكر إحاطة الخطيئة به بعد ذلك، فلا أثر لها مع الكفر؟

نقول لهذا القائل: نعم! إن الكفر وحده كافٍ في ترتب الخلود في النار للكافر، ولكن ماذا يكون الحال إذا انضمّ لهذا الكفر أيضاً فعلُ معاصٍ وخطايا عديدةٍ تحيط بالفاعل؟ ألا يزيد هذا من عذابه؟ ولم تقول: إنه لا أثر للخطايا بوجود الكفر؟ بل لها أثر! ألا تعلم أن مراتبَ تعذيب الكفار تختلف، وذلك بحسب عنادهم ومصادمتهم للأوامر الإلهية؟ فللنار دركات، كما للجنة درجات.

ثم إن المقام مقام وعيد وتهديد لليهود ومن اتبعهم في سيرتهم، وهذا يناسبه التهديدُ على كل ما فعلوه، وليس على بعضِه، وما فعلوه ليس هو مجرّد الكفر، بل أضافوا إلى الكفر الخطايا والمعاصيَ العديدة؛ فناسب هنا أن يضاف في سبب خلودهم في النار معاصيهم، ليَروا أن سيئاتِهم ومعاصيَهم وذنوبَهم تزيد في تعذيبهم.

وفرقٌ عظيم بين أن تقول: هذا كفَرَ بالله ولكن كانت سيرته حسنة بين الناس، ولم يعادِ أنبياء الله تعالى، ولم يُؤذ الناس، ولم يحرّف قول الله تعالى، وبين من أضاف إلى كفرِه ذلك كلَّه، هل يستويان في العذاب الأخروي؟ لا بل شتان ما بينهما مع خلودهما في النار.

وإذا عرفنا أن في الآية الكريمة كلمتَين اثنتين: الأولى: قوله تعالى: ﴿سَيِّئَةً﴾، والثانية: قوله: ﴿وَأَحَطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾، وأن معنى هذه غير معنى تلك، وليس ذكرُهما مجرد تكرار، بل لكل واحدة فائدةٌ مستقلة، فنقول: إن المفتي الخليلي الإباضي ليدلل على قوله ـ وهو أن فاعل الكبيرة خالد في النار ـ ذكر تفسير بعض السلف لكلمة ﴿خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ فقط، وأهمل ذكر تفسير «السيئة»، وهذا الفعل منه يدلُّ على طريقة غير سليمة في التفسير، إن كانت مقصودةً، فهو على خطر عظيم، وإلا فهي تدلُّ على عدم انتباه لِـما ذكرناه، وهذا يُضعف استدلاله، بل يُبطله.

وبيان ما نقوله: أن السلف فسروا كلمة ﴿سَيِّئَةً﴾، ثم أضافوا إلى ذلك تفسيرهم لكلمة ﴿خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾، وذلك مع عدم إهمال مفهوم الإحاطة الذي ذكرناه، والاحتمالات تدور على ما يلي: إما أن يكون المراد بالسيئة: كل السيئات، أو سيئة خاصة.

والأصل هنا الخصوص؛ لأنه نكرة في سياق الإثبات، فلا يعم، فالمراد: سيئة خاصة إذن، وما دام كذلك، فإما أن يراد بها أيُّ سيئة؛ بحيث يدخل فيها الكبيرة مطلقاً، أو يراد بها عين الكفر والشرك؛ فهنا احتمالان راجحان فقط: أن تكون السيئة إما الكفر والشرك، أو مطلق الكبيرة، ويحتمل أن يكون مطلق المعصية المتوعد عليها بالعذاب فتدخل الكبيرة فيها بالأولى.

وأما الخطيئة فتحتمل عين الاحتمالين أيضاً، إما الكفر والشرك، وإما مطلق المعصية والكبيرة.

والآن نقول: من فسر السيئة بالكفر، فإما أن يقول: إن الخطيئة المعصية والذنوب الكبيرة، أو أن يقول بها: هي آثار الكفر التي تحيط بقلب الإنسان.

ومن فسر السيئة بمطلق المعصية، فلا يمكن أن يهمل مفهوم إحاطة الخطيئة، ويصب فكره على مجرد الخطيئة، بل إنه يلتفت إلى مفهوم الإحاطة قطعاً.

والذي نريد قوله هنا: إن الخليلي لم يلتفت مطلقاً إلى أنّ لكل واحدة من الكلمتين معنى مستقلًّا، وصب اهتمامه على جلب بعض الآراء لمفهوم الخطيئة فقط، وأهمل مفهوم إحاطة الخطيئة بالفاعل، مع أنه هو المذكور في الآية، وليس مجرد الخطيئة، وجعل الخلاف بين العلماء في مفهوم مطلقِ الخطيئة دليلاً له على أن مطلق المعصية تستلزم الخلود في الكفر.

وهذا الأسلوب من التفسير أسلوبٌ انتقائي بلا ريب، ولا يلائم الباحثَ عن الحق.

وقد استحضر الخليلي عدة نصوص عن السلف يريد بها أن يؤيد قوله، بأن المراد بالخطيئة إنما هو مطلق الكبيرة، وسوف نورد أقوال السلف من هذه الأمة، ونحلّلها ونبين حقيقة القول في هذه الآية، ونعلق عليها.

قال الإمام السيوطي في «تفسيره»:

«أخرج ابن أبي حاتم: عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ﴾ قال: **الشرك**.

وأخرج عبد بن حميد: عن مجاهد وعكرمة وقتادة مثله.

وأخرج ابن ابي حاتم: عن أبي هريرة في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: **أحاط به شركه**.

وأخرج ابن اسحاق وابن المنذر وابن أبي حاتم: عن ابن عباس في قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ أي: من عمل مثل أعمالكم وكفر بما كفرتم به حتى يحيط كفره بما له من حسنة ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ * وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ أي: من آمن بما كفرتم به، وعمل بما تركتم من دينه، فلهم الجنة خالدين

فيها، يخبرهم أن الثواب بالخير والشر مقيم على أهله أبداً، لا انقطاع له أبداً.

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير: عن قتادة في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: هي الكبيرة الموجبةُ لأهلها النارَ.

وأخرج وكيع وابن جرير: عن الحسن أنه سئل عن قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ ما الخطيئة؟ قال: اقرؤوا القرآن، فكل آية وعد الله عليها النارَ، فهي الخطيئة.

وأخرج عبد بن حميد وابن جرير: عن مجاهد في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: الذنوب تحيط بالقلوب، فكلما عمل ذنباً ارتفعت، حتى تغشى القلب حتى يكون هكذا، وقبض كفّه، ثم قال: والخطيئة: كلُّ ذنب وعد الله عليه النارَ.

وأخرج ابن ابي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير: عن الربيع بن خيثم في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: هو الذي يموت على خطيئته قبل أن يتوب.

وأخرج وكيع وابن جرير: عن الأعمش في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: مات بذنبه». اهـ[1].

وقال ابن جرير الطبري في «تفسيره» في المراد من السيئة ما تلخيصه:

«عن ابن عباس قال: وأما السيئة التي ذكر الله في هذا المكان فإنها الشرك بالله.

وعن أبي وائل: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ قال: الشرك بالله.

وعن ابن أبي نجيح: عن مجاهد: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾: شركاً.

وفي رواية أخرى: عن ابن أبي نجيح: عن مجاهد: مثله.

---

(١) «الدر المنثور» (١: ٢٠٩).

وعن سعيد: عن قتادة: قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ قال: أما السيئة فالشرك.

وعن معمر: عن قتادة مثله.

وعن أسباط: عن السدي: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾: أما السيئة فهي: الذنوب التي وعد عليها النارَ.

وعن ابن جريج قال: قلت لعطاء: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾؟ قال: الشرك.

قال ابن جريج قال: قال مجاهد ﴿سَيِّئَةً﴾: شركاً.

وعن الربيع: قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ يعني: الشرك». اهـ[1].

ثم أورد الطبري الأقوال التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ فقال ما حاصله:

«عن الضحاك: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: مات بذنبه.

وعن الربيع بن خثيم: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: مات عليها.

وعن سعيد بن جبير ـ أو عكرمة ـ عن ابن عباس: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: يحيط كفره بما له من حسنة.

وعن مجاهد: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: ما أوجب الله فيه النار.

وعن قتادة: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: أما الخطيئة فالكبيرة الموجبة.

وفي رواية أخرى عن عبد الرزاق: عن قتادة: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: الخطيئة: الكبائر.

وعن سلام بن مسكين قال: سأل رجل الحسن عن قوله: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِۦ

---

(١) «تفسير الطبري» (١: ٣٨٤).

﴿خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ فقال: ما تدري ما الخطيئة؟ يا بني، اتل القرآن فكل آية وعد الله عليها النارَ، فهي الخطيئة.

وعن منصور: عن مجاهد في قوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: كل ذنب محيط فهو ما وعد الله عليه النار.

وعن أبي رزين: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: مات بخطيئته.

وعن أبي رزين: عن الربيع بن خثيم في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: هو الذي يموت على خطيئته قبل أن يتوب.

وقال وكيع: سمعت الأعمش يقول في قوله: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾: مات بذنوبه.

وعن الربيع: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾: الكبيرة الموجبة.

وعن أسباط: عن السدي: أحاطت به خطيئته، فمات ولم يتب.

وعن ابن جريج قال: قلت لعطاء: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ قال: الشرك، ثم تلا ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتۡ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ﴾ [النمل: ٩٠]»[(١)].

وسوف نلخص لك أقوالهم في هاتين الكلمتين: أعني ﴿ٱلسَّيِّئَةِ﴾ و﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ أو «الخطيئة» بجدول يُظهر لك مقدار الخطأ الذي وقع فيه الخليليُّ عندما اقتصر على ذكر تفسيرهم لكلمة «الخطيئة»، وأهمل تفسيرَهم لكلمة «السيئة» ـ مع أنها هي الأصل ـ لتعلم بعد ذلك أن هذا الصنيع منه يبعُد أن يكون عن غفلة، وإلا كانت قادحة في أصل علمه وأحكامه التي يقول بها.

---

(١) «تفسير الطبري» (١: ٢٨٦-٢٨٧).

اسم المفسر	تفسير كلمة ﴿سَيِّئَةً﴾	تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾، أو ﴿خَطِيٓـَٔةً﴾ فقط
ابن عباس	الشرك بالله	يحيط كفره بما له من حسنة
أبو وائل	الشرك بالله	
مجاهد (الرواية الأولى) مجاهد (الثانية) مجاهد (الثالثة)	الشرك (الرواية الأولى) الشرك (الثانية) الشرك (الثالثة)	ما أوجب الله فيه النار كل ذنب محيط فهو ما وعد الله عليه النار
قتادة (الرواية الأولى) قتادة (الثانية)	الشرك (الرواية الأولى) الشرك (الثانية)	الكبيرة الموجبة الكبائر
السُّدِّيّ	الذنوب التي وعد عليها النار	مات عليها ولم يتب
عطاء	الشرك	الشرك
الربيع بن خيثم	الشرك	- الكبيرة الموجبة - مات علها - الذي يموت على خطيئته قبل أن يموت
الضحاك		مات بذنبه
الحسن		ما وعد عليه النار
أبو رزين		مات بخطيئته
الأعمش		مات بذنوبه
عكرمة	الشرك	
أبو هريرة	الشرك	

فنلاحظ من هذا أن هناك إجماعاً على تفسير (السيئة) بالشرك من جميع المفسرين،

إلا السدي، فإنه عبر عن ذلك بعبارة تحتمله، فقال: هي الذنوب التي وعد عليها النار، وعبارته عامة، ومحتملة للشرك ولغيره، على أن السدي ـ في التفسير ـ لا يرقى إلى غيره من المفسّرين، ويكفي عنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنه.

والخليلي لـما اقتصر على إيراد تفسير ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن وأبي رزين والربيع والأعمش والسدي لكلمة ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ مهملاً تفسير كلمة ﴿سَيِّئَةٗ﴾، رآهم جميعهم يقولون: إن تفسيرها هو الذنوب، إلا ابن عباس الذي فسّره بما ذكرناه.

وقد أوّل الخليلي تفسير ابن عباس أيضاً فقال تعليقاً على قول ابن عباس: «والكفر يعمُّ الكبائر كلها؛ لأنها من كفران النعم». اهـ[1]، فبالغ في الغلط على هؤلاء الأئمة حتى لم يُطِق أن يُجريَ قول ابن عباس على ظاهره، فأوّله بناءً على مذهب الإباضية، لا بناء على مذهب أهل السنة، فحمل «الكفر» في قول ابن عباس على كفر النعمة، مع أن الظاهر من قول ابن عباس: أنه لا يريد إلا الكفر الحقيقي، وهو الكفر بالله.

ومن هذا العرض المختصر المستعجل لتفسير هذه الآية، يتبين لكم أن ما يتمسك به المخالفون لأهل السنة في أقوالهم هو مجرّد شبهاتٍ وتحريفات وأوهام فاسدة لا قيام لها أمام النظر الصحيح، ولو أردنا تتبع بقية استدلالاته على هذا المطلب، لطال المقام، ولكنا اكتفينا بأول وأعظمِ دليل عنده، وبيَّـنّا ما في استدلاله من ضعف وتحكُّم، وباقي أدلته ضعيفة متهاوية، والله الموفق.

قال الطحاوي: (اللهم يا ولي الإسلام وأهله، مسّكنا بالإسلام حتى نلقاك به)

هذا دعاءٌ من الإمام الطحاوي مناسب لِـما مضى من الموت على الإسلام، وهو

---

(١) «الحق الدامغ» ص٢٠٤.

مبنيٌّ على أصول عقائدية، وهي: أن الفوز هو في الموت على الإسلام، لا في أن تكون مسلماً في مدة معينة من حياتك، ثم تنقلب أمورك وترتكس، وتنقلب على عقبيك، وهذا البقاء على الدين القويم لا يتمُّ إلا بتوفيق الله تعالى، واستمرار نية الصدق، والتوكل عليه جل شأنه، قال البابرتي:

«إنما طلب الثباتَ على الإسلام إلى الموت؛ لأن السعادة الأبدية ـ وهي الخلود في الجنان، في جوار الرحمن، مع أنواع الروح والريحان ـ إنما تحصل بالثبات على الإسلام إلى أن يلقى الله بعد الموت؛ لأن الاعتبار بالخواتيم، والأنبياء عليهم السلام ـ مع عصمتهم ـ طلبوا الثبات على الإسلام والموت عليه؛ قال الله تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١]. فغيرُهم أولى، والاقتداء بهم حسنٌ، ولأن المؤمن بين الخوف والرجاء إلى أن يموت على ملة الإسلام، فوجب الاهتمام بطلب الثبات عليها إلى الموت»[(١)].

قال الطحاوي: (ونرى الصلاةَ خلف كل بَرٍّ وفاجر من أهل القبلة، وعلى من مات منهم، ولا نُنزل أحداً منهم جنة ولا ناراً، ولا نشهد عليهم بكفرٍ ولا بشرك ولا بنفاق، ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله تعالى)

هذه المعاني سبق الإشارة إليها، وسبب إعادة الطحاوي ذكرها للتنبيه على بعض المعاني التفصيلية، فهو تفصيل بعد إجمال.

«ونرى الصلاة»: أهل السنة يعتقدون بصحة الصلاة خلفَ كل بر وفاجر، وهذا الكلام ظاهره العموم، ونحن نعلم أنه قد يثور في نفسك شيء من الصلاة خلف شخص تعرف أنه يسرق أو يظلم أو يفعل غير ذلك من الأمور، وقد يتوجّس الإنسان من الصلاة خلفَه، وفي الفقه أحكامٌ: أن الصلاة خلف هؤلاء ـ وإن جازت ـ فإنها تكون

(١) «شرح البابرتي» ص١١٥.

مفضولة، فإن استطعتَ الصلاة خلفَ من لا تعرف عنه ذلك، فإن ذلك يكون أفضل بلا ريب، ولكن الصلاةَ تصحُّ خلف من ذكرناه.

ومن المعلوم: أنه لا يجب على الإنسان الفحص والسؤال عن الشخص قبل الصلاة خلفه؛ لأن الأصل في المسلمين أن يكونوا بريئي الذمّة من العوارض القادحة.

والفاجر: هو الفاسق، سواء فعل كبيرة، أم كان مصرّاً على صغيرة.

لماذا قال الإمام الطحاوي: نصلي على من مات منهم، ومعروفٌ أن كل من مات من أهل الإيمان نصلي عليه؟ ربما يتوهم بعض الناس أن الفاسق لا نصلي عليه؛ بناءً على بعض الروايات التي لم يصلِّ فيها النبي عليه الصلاة والسلام على بعض الناس، فيحسبون أن كل واحد فعل معصيةً لا يُصلى عليه، ويُتوهم بعد ذلك أن ذلك عقيدةٌ، ونوع من الولاء والبراء الذي إذا خالفه ينقدح إيمانُه، وقد رأينا كثيراً من الناس يعتقدون مثل هذه الأفكار، ولكن الحقّ أنّ أي شخص ثبت له حكمُ الإيمان والإسلام؛ فالأصل: أن نصليَ عليه، ولا يمنعُنا من ذلك حوادث جزئية قد لا نفهمها على سبيل صحيح، فالأصل: أن الإنسان يتقيد بأصول كلية، هذا الكلام من حيث الصحة والجواز؟ ونحن لا ننكر أن بعض الفقهاء قد يقولون بعدم الصلاة على من فعل بعض المعاصي، كما سنبين ذلك.

فقد روى الإمام مسلم في «صحيحه» في (باب ترك الصلاة على القاتل نفسَه): عن جابر بن سمرة قال: أُتي النبي ﷺ برجل قتل نفسه بِمَشاقِصَ، فلم يُصَلِّ عليه[١].

قال الإمام النووي مبيناً مذاهب العلماء في هذه المسألة في «شرحه» على «صحيح مسلم»: «المشاقص: سِهام عِراضٌ، واحدها مِشْقَص ـ بكسر الميم وفتح القاف ـ وفي هذا الحديث دليل لمن يقول: لا يُصلى على قاتل نفسه لعصيانه، وهذا مذهبُ عمر بن

---

(١) كتاب الجنائز (٩٧٨).

عبد العزيز والأوزاعي. وقال الحسن والنخعي وقتادة ومالك وأبو حنيفة والشافعي وجماهير العلماء: يُصلَّى عليه.

وأجابوا عن هذا الحديث: بأن النبي ﷺ لم يصلّ عليه بنفسه؛ زجراً للناس عن مثل فعله، وصلت عليه الصحابة، وهذا كما ترك النبي ﷺ الصلاةَ ـ في أول الأمر ـ على مَن عليه دَين؛ زجراً لهم عن التساهل في الاستدانة، وعن إهمال وفائه، وأمر أصحابه بالصلاة عليه، فقال ﷺ: «صلوا على صاحبكم»[1].

قال القاضي: مذهبُ العلماء كافةً الصلاةُ على كل مسلم، ومحدود، ومرجوم، وقاتل نفسه، وولد الزنى.

وعن مالك وغيره: أن الامام يجتنب الصلاة على مقتول في حدٍّ، وأن أهل الفضل لا يصلون على الفساق زجراً لهم، وعن الزهري: لا يُصلى على مرجوم، ويصلى على المقتول في قصاص.

وقال أبو حنيفة: لا يُصلى على محارب ولا على قتيل الفئة الباغية، وقال قتادة: لا يصلى على ولد الزنى، وعن الحسن: لا يصلى على النفساء تموت من زنى، ولا على ولدها، ومنع بعض السلف الصلاة على الطفل الصغير، واختلفوا في الصلاة على السقط، فقال بها فقهاء المحدثين وبعض السلف إذا مضى عليه أربعة أشهر، ومنعها جمهور الفقهاء حتى يستهلّ وتُعرَف حياتُه بغير ذلك. وأما الشهيد المقتول في حرب الكفار، فقال مالك

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب النفقات، باب قول النبي ﷺ: «من ترك كلًّا أو ضياعاً فإلي» (٥٣٧١). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الفرائض، باب من ترك مالاً فلورثته (١٦١٩). ولفظه: أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بالرجل المتوفى عليه الدين، فيسأل: «هل ترك لدينه فضلاً؟» فإن حُدّث أنه ترك وفاء، صلى عليه، وإلا قال للمسلمين: «صلوا على صاحبكم» فلما فتح الله عليه الفتوح، قال: «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المؤمنين فترك ديناً فعلي قضاؤه، ومن ترك مالاً فلورثته».

والشافعي والجمهور: لا يغسل ولا يصلى عليه، وقال أبو حنيفة: يغسل ولا يصلى عليه، وعن الحسن: يغسل ويصلى عليه»[١].

وقول الإمام الطحاوي: «نرى الصلاة»، أي: نعتقد صحةَ الاقتداء بكل بر وفاجر، وقد نصَّ الفقهاء على أن الصلاة خلفَ البَرّ أفضل، بل قال السرخسي: «تقديم الفاسق للإمامة جائز عندنا ويكره»[٢]، ولكن كلام الطحاوي ليس في التفضيل، فهو ـ رحمه الله ـ يبين مسألة عامة، وقاعدة كلية.

وينبغي أن يراعيَ الناسُ في أحوالهم أن الاقتداء والتدافع خلفَ الفاجر، أو المبتدع والمخالف لأهل الحقِّ في الصلاة، والاقتداء به يقوّي من شوكته، ويزيدُ من انتشار بدعته، فعليهم أن يحرصوا على أن لا يقتدوا إلا بالبرّ الصالح المتبع لأهل الحق ما وسعهم ذلك، ولكن لا يؤدي بهم ذلك إلى عدم تصحيح الصلاة خلفَ غيره، فإنه لا يخرج أحد من أهل القبلة بذنب اقترفه.

روى الخطيب في «تاريخ بغداد»: عن ابن عمر: أنّ رسول الله ﷺ قال: «صلوا خلف من قال: لا اله الا الله، وصلوا على من قال: لا اله الا الله»[٣].

وأما خبر الصلاة خلفَ كل بر وفاجر، فقد قال الزيلعي في «نصب الراية»:

«قال عليه السلام: «صلُّوا خلف كل بر وفاجر».

قلت: أخرجه الدارقطني في «سننه: عن معاوية بن صالح: عن العلاء بن الحارث: عن مكحول: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «صلوا خلف كل بر

---

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي»، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٣٩٢، ط٢ (٧: ٤٧).

(٢) «المبسوط»، شمس الدين السرخسي(٤٨٣هـ)، دار المعرفة ـ بيروت (١: ٤٠).

(٣) «تاريخ بغداد» (٦: ٤٠٢).

وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر» انتهى»[1]، والخبر من الناحيـة الحديثـية ضعيـفٌ.

وأما الحكم الفقهي، فقال الغنيمي في «شرحه» نقلاً عن «شرح العقائد»:

«علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدعة من غير نكير، وما نُقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف المبتدع فمحمولٌ على الكراهة؛ إذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع، وهذا إذا لم يؤدِّ الفسق أو البدعة إلى حبِّ الكفر، وإلا فلا كلام في عدم جواز الصلاة خلفه»[2].

---

(١) «نصب الراية» (٢: ٢٦).

ونقل الزيلعي: عن الدارقطني: أنه منقطع، وقال ابن الجوزي: منقطع معلول، ورواه أبو داود في «سننه» في كتاب الجهاد، ولفظه: قال: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم براً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر». انتهى. وله طريق آخر عند الدارقطني: عن أبي صالح السمـان: عن أبي هريرة مرفوعاً: «سيليكم من بعدي، ولا البر ببره، والفاجر بفجوره، فاسمعوا له وأطيعوا فيما وافق الحق، وصلوا وراءهم، فإن أحسنوا فلكم، ولهم وإن أساؤوا فلكم وعليهم». انتهى. وسئـل أحمد عن حديث «صلوا خلف كل بر وفاجر»، فقال: ما سمعنا به، انتهى.

وقد لخص ابن حجر كلامه فقال في «تلخيص الحبير» (٢: ٣٥) في حديث «صلوا خلف كل بر وفاجر»:

«قال العقيلي ليس في هذا المتن إسناد يثبت ونقل ابن الجوزي عن أحمد أنه سئـل عنه؟ فقال: ما سمعنا بهذا وقال الدارقطني: ليس فيها شيء يثبت، وللبيهقي في هذا الباب أحاديثُ كلها ضعيفة غاية الضعف، وأصحّ ما فيه حديث مكحول عن أبي هريرة على إرساله، وقال أبو أحمد الحاكم: هذا حديث منكر». اهـ.

(٢) «شرح الغنيمي» ص١٠٨.

وقد كانت هذه المسألة تـندرج في العقائد عند بعض الفرق الإسلامية، وذلك لخللٍ في تصوُّرهم في تعريف الإيمان؛ كما ألمحنا، ولذلك فإن الإمام أبا جعفر الطحاوي تلك على هذه المسألة هنا، مع أنها تندرج في الفقه عند أهل السنة.

قال ابن حزم في باب الكلام في الصلاة خلف الفاسق:

«والجهاد معه، والحج، ودفع الزكاة إليه، ونفاذ أحكامه من الأقضية والحدود وغير ذلك، قال أبو محمد: ذهبت طائفة إلى أنه لا يجوز الصلاة إلا خلف الفاضل، وهو قول الخوارج والزيدية والروافض وجمهور المعتزلة وبعض أهل السنة.

وقال آخرون: إلا الجمعة والعيدين، وهو قول بعض أهل السنة، وذهب طائفة الصحابة كلهم دون خلاف من أحد منهم، وجميعُ فقهاء التابعين كلُّهم دون خلاف من أحد منهم، وأكثرُ من بعدهم وجمهور أصحاب الحديث، وهو قول أحمد والشافعي وأبي حنـيفة وداود وغيرهم إلى جواز الصلاة خلف الفاسق الجمعةَ وغيرها، وبهذا نقول، وخلافُ هذا القول بدعةٌ محدَثة، فما تأخر قطُّ أحدٌ من الصحابة ـ الذين أدركوا المختارَ بن عبيد، والحجاج، وعبيد الله بن زياد، وحُبيش بن دلجة، وغيرهم ـ عن الصلاة خلفَهم، وهؤلاء أفسقُ الفساق، وأما المختار فكان متّهماً في دينه، مظنوناً به الكفر»[1].

وقال أبو إسحق الشيرازي:

«وتجوز الصلاة خلف الفاسق؛ لقوله ﷺ: «صلوا خلف من قال: لا إله إلا الله، وعلى من قال: لا إله إلا الله، ولأن ابن عمر رضي الله عنه صلى خلف الحجاج مع فسقه»[2].

---

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد (٥٤٨هـ)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة (٤: ١٣٥).

(٢) «المهذب فقه الإمام الشافعي»، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)، دار الفكر ـ بيروت (١: ٩٧).

وهكذا نرى أن بعض المسائل التي يعتبرها أهل السنة فقهية عملية يهتمون بذكرها في كتب العقيدة تنبيها على أمور: إما أن دليلها قطعي، ومن أنكر القطعيّ فقد أصابه خلل في عقيدته، فبحث مثل هذه المسائل في كتب الاعتقاد يكون من هذا الباب، إعلاء لشأنها، وتنبيهاً على خطورة الخطأ فيها، وإما لأن الآخرين أخطأوا عندما أدخلوها في العقيدة وهي ليست من الاعتقاد، أو رفعوا من شأنها فجعلوها قطعية وهي ظنية، أو العكس، ومن هنا اهتمّ الطحاوي بذكرها في هذا المتن المؤلف في الاعتقاد؛ تنبيهاً على غلطهم في بعض المسائل التي أدرَجوها في الاعتقاد وليست منها.

وقد غفل بعضُ من تكلّم على الطحاوي عن هذا الأمر، وانـتقد الطحاويَّ؛ لإدراجه هذه المسائل هنا؛ زعمـاً منه أن هذا غلطٌ محض وخلطٌ في المسائل، بل تعدّى وشرع يبيّن للطحاويّ أن موقع مسـألة المسح على الخفين في باب الطهارة في الفقه، وليست في العقائد؛ تهكماً منه، واستهانة بشأنه، وما يستهين إلا بنفسه[1].

قول الطحاوي: «ولا ننـزل أحداً منهم جنة ولا ناراً»: يقول الرسول ﷺ: «إذا رأيتهم الرجل يرتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان»[2]، فربما يتوهّم بعضُ الناس من هذا الحديث: أن كل من حضر الفجر والعشاء، فهو من أهل الجنة، وقد يتوهّم البعض: أن كل من وعد وأخلف، فهو منافق.

ولكن نحن نقول: فيه خصلة من خصال النفاق، وذاك فيه خصلة من خصال

---

(١) انظر «شرح حسن السقاف على الطحاوية»، عند مسألة المسح على الخفين وغيرها.

(٢) أخرجه الترمذي في «سنـنه» من حديث أبي سعيد رضي الله عنه، كتاب التفسير، سورة التوبة (٣٠٣٩). وابن ماجه «سننه»، كتاب المساجد والجماعات، باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة (٨٠٢). ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [التوبة: ١٨]». وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

الإيمان، ولكن الشرع أَمَرَنا أن نشهد له بما ظهر لنا منه، فإن ظهر الإيمانُ شهدنا له بذلك، ولا نجزم بخاتمته، ولا نقطع بآخرته، إلا بخبرٍ من الله ورسوله، أو بما يدل على ذلك.

فالخاتـمة غيبٌ عنا الآن، لا نملك إلا أن ندعوَ اللهَ تعالى بحسن الخاتـمة لنا وللمسلمين، فإن الواجب أن نحبّ المسلمين، وأن نحب لهم ما نحب لأنفسنا، ولا نحبّ لأحد أن يكفر، ولا ندعو على أحد بالكفر.

ويجب الجزم بأن من شـهد له النبي عليه السلام بالجنة فهو فيها، ومن شهد له أنه في النار فهو فيها، إذا ثبت ذلك عن نبينا عليه ـ وعلى سائر الأنبياء ـ أفضل الصلاة والسلام.

وكذلك اتخذ بعض العلماء بعض الدلائل الواردة في الأحاديث التي يُفهم منها أن من علامة قَبول المسلم عند الله، أن يكون مقبولاً عند المسلمين، فيكون قَبول المسلمين له دليلاً على مكانته عند الله تعالى.

روى البخاري:عن أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: مَـرُّوا بجنازة، فأثـنَوا عليها خيراً، فقال النبي ﷺ: «وجبت»، ثم مرّوا بأخرى، فأثـنوا عليها شـرّاً، فقال: «وجبت»، فـقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال: «هذا أثـنيتُم عليه خيراً، فوجبت له الجنةُ، وهذا أثنيتم عليه شرّاً، فوجبت له النار، أنـتم شهداءُ الله في الأرض»[1].

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وفي رواية مسلم: «من أثنيتم عليه خيراً وجبت له الجنة»، ونحوه للإسماعيلي من طريق عمرو بن مرزوق: عن شعبة، وهو أبين في العموم من رواية آدم، وفيه ردٌّ على من

(١) أخرجه في «صحيح البخاري»، كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت (١٣٦٧).

زعم أن ذلك خاص بالميتَين المذكورَين؛ لغيبٍ أطلع اللهُ نبيَّه عليه، وإنما هو خبرٌ عن حُكم أعلمه الله به.

قوله: «أنتم شهداء الله في الأرض» أي: المخاطَبون بذلك من الصحابة ومن كان على صفتهم من الإيمان، وحكى ابن التين: أن ذلك مخصوص بالصحابة؛ لأنهم كانوا ينطقون بالحكمة بخلاف من بعدهم، قال: والصواب: أن ذلك يختص بالثقات والمتقين. انتهى.

وسيأتي في الشهادات بلفظ «المؤمنون شهداء الله في الأرض»، ولأبي داود من حديث أبي هريرة في نحو هذه القصة: «أن بعضكم على بعض لشهيد»». اهـ[1].

وقد روى الحديثَ البيهقي في «سننه الكبرى»[2] وقال: «رواه البخاري في «الصحيح» عن آدم ابن أبي إياس، وأخرجه مسلم من حديث ابن علية: عن عبد العزيز». اهـ.

ولا شك أن المعتبَر في ذلك شهادةُ أهل الفضل والعلم والصدق والتقوى، لا شهادة غيرهم، فإنهم قد يشهدون لمن هو مثلهم من غير حقّ.

وقال ابن حجر في «فتح الباري»:

«ونقل الطيبي عن بعض شرّاح «المصابيح» قال: ليس معنى قوله: «أنتم شهداء الله في الأرض»: أن الذي يقولونه في حقّ شخص يكون كذلك حتى يصير من يستحقّ الجنة من أهل النار بقولهم، ولا العكس، بل معناه: أن الذي أثنَوا عليه خيراً رأَوه منه كان ذلك علامةَ كونِه من أهل الجنة وبالعكس.

---

(١) «فتح الباري» (٣: ٢٢٩).

(٢) (٧٤٣٥)، (٤: ٧٤).

وتعقبه الطيبي بأن قوله: «وجبت» بعد الثناء حكم عقب وصفاً مناسباً، فأشعر بالعلّية، وكذا قوله: «أنتم شهداء الله في الأرض»؛ لأن الإضافة فيه للتشـريف؛ لأنهم بمنزلة عالية عند الله، فهو كالتزكية للأمة بعد أداء شهادتهم، فينبغي أن يكون لها أثر.

قال: وإلى هذا يومئ قـوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ الآية [البقرة: ١٤٣] الآية». اهـ[(١)].

قوله: «ولا نشهد عليهم بشرك ولا نفاق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك»: أي: إذا لم نعرف الكفر والنفاق بدلالة بينة واضحة لا لبس فيها كما اعتبرها الشارعُ، فلا نحكم بذلك عليه.

إذن: كلُّ واحد ظهر منه أصل الإيمان نعامله معاملة المؤمنين، ولا يجوز أن نعامل من ظهرت منه خصلةٌ من خصال المنافقين معاملة المنافقين، «من قال: لا إله إلا الله خالصاً من قلبه دخل الجنة».

قال العلامة الغنيمي:

«(ولا ننزل أحداً منهم جنة ولا ناراً، ولا نشهد عليهم بكفر ولا شرك ولا نفاق)، وإن كان لازم مذهبهم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب.

قال في «شرح المواقف»: قال الشيخ أبو الحسن في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»: اختلف المسلمون بعد نبيهم ﷺ في أشياء ضلَّل بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضُهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعُمُّهُم.

فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا، وقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أردُّ شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية؛ فإنهم يعتقدون حلَّ الكذب، وحكى الحاكم صاحب

---

(١) «فتح الباري» (٣: ٢٣١).

«المختصر» في كتاب «المنتقى» عن أبي حنيفة: أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره». اهـ[(١)].

ثم قال: «وليس لنا أن نلزمهم بلازم مذهبهم، ونحكم عليهم على مقتضاه بكفر، أو شرك، أو نفاق، فإن في ذلك جرأة على الله تعالى؛ ففي البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «أيما رجل قال لأخيه: يا كافر؛ فقد باء بها أحدهما»». اهـ[(٢)].

وهذه مسألة «لازم المذهب هل هو مذهب أو لا؟»، والتحقيق فيها: أن هذا اللازم إن كان بيِّناً، فهو لازمٌ لصاحب المذهب، وإن لم يكن بيّناً، فليس يجوز لنا أن نلزمه به.

وقد بين المناطقة ما هو الفارق بين مفهوم اللازم البين وغير البين؟

قال السيد الشريف الجرجاني: «والدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشي آخر، والشيء الأول هو الدالُّ والثاني هو المدلول، والدالُّ إن كان لفظاً فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية»[(٣)]. اهـ.

وإن كانت الدلالة على أمر خارج على الدالِّ يلازمه في الذهن أي يمتنع انفكاك تصور المسمى عن تصوره كدلالة الإنسان على قابل العلم، وصنعة الكتابة، سميت التزاماً، لكون الدلالة بسبب اللزوم الذهني، وإنما يشترط اللزوم الذهني ولم يشترط اللزوم الخارجي؛ لأن الالتزام متحقق بدونه كالعمى، فإنه يدل على البصر بالالتزام مع المعاندة بينهما في الخارج[(٤)].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) «شرح إيساغوجي»، السيد الشريف الجرجاني، مطبعة المؤيد بمصر سنة ١٣٢١هـ، ص٤.

(٤) انظر «شرح السيد الشريف على إيساغوجي» ص٥.

واللزوم الذهني البين بالمعنى الأخص هو الذي يكون مجرد تصور الملزوم كافياً في جزم الذهن باللزوم بينهما، وأما اللزوم الذهني البين بالمعنى الأعم فهو الذي يتوقف فهم التلازم على تصور الدال والمدلول أي اللازم والملزوم، لا الملزوم فقط. وهذا النوع متحقق بين الإنسان وقابل العلم وصنعة الكتابة، فإن من تصور الإنسان بأنه حيوان مدرك للكليات، وتصور مفهوم قابل العلم، وصنعة الكتابة، يجزم باللزوم بينهما ضرورةً[1].

قال السيد الشريف: «وظني أن المعتبر في دلالة الالتزام هو مطلق اللزوم، واللازم من كلية الدلالة ودوام الانفهام إنما هو مطلق اللزوم الذهني، وهو امتناع انفكاك تصور المسمى عن تصور الأمر الخارج سواء كان مجرد تصور الملزوم كافياً في جزم الذهن باللزوم بينهما أو لم يكن، إذ لو كان المعتبر هو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ، يلزم أن لا يكون الأمر الخارج الذي يمتنع انفكاك تصور المسمى عنه بعد إدراكهما مدلولاً التزامياً، ولا شك أن دلالة اللفظ عليه ليست بالمطابقة ولا بالتضمن، فلو لم تكن بالالتزام، يلزم عدم انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة»[2]. اهـ.

فليُنظر في كتب المنطق باب دلالات الألفاظ.

وأما كيفية الحكم بأن هذا لازمٌ بيّن أو لا في كل مسألة مسألة فيحتاج الأمر إلى علم وحكمة، ولذلك لا بدَّ من الرجوع إلى العلماء في هذه المضايق.

وأما إن التـزم صاحبُ الـمذهب ببعض اللوازم وأنكـرَ بعضها، كمن التـزم الحدَّ لله تعالى وأنكر التجسيم، أو التـزم الجهة وأنكر الحدَّ، فكذلك الأمر، ينظر: هل لزوم التجسيم على الحد بيِّنٌ أو لا؟ وهل لزوم الحدِّ على الجهة بيِّنٌ أم لا؟

---

(١) «شرح السيد الشريف على إيساغوجي»، ص٦.

(٢) المصدر السابق ص٦.

قال الطحاوي: (ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد ﷺ إلا من وجب عليه السيف)

السيف ـ هنا ـ كنايةٌ عن القتل، وقد ورد النهيُ عن قتل المسلم إلا بحقّ الإسلام، وهذا المعنى مشهور. وقد صار هذا المصطلح خاصاً بالخروج على المسلمين بالسيف، وكان العلماء يصفون بعض الرجال بأنهم يرون السيف، يتهمونهم.

وهاكم أمثلة على ذلك:

قال أبو زرعة في «تاريخه»: «أما عكرمة فقال ابن عمر رضي الله تعالى عنهم لنافع: لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وكذبه مجاهد وابن سيرين ومالك، وقال أحمد: يرى رأي الخوارج الصفرية. وقال ابن المديني: يرى رأي نجدة، ويقال: كان يرى السيف. والجمهور وثقوه واحتجوا به ولعله لم يكن داعية»[١]. اهـ.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل في حق الإمام أبي حنيفة: «حدثني عبد الله بن أحمد ابن شبويه، قال أبي: يقول سمعت عبد العزيز بن أبي رزمة، يقول: سمعت عبد الله بن المبارك، يقول: قلت للأوزاعي عند الوداع أوصني، فقال: كان من رأيي أن أفعله ولو لم تقل إنك أطريت عندي رجلاً كان يرى السيف على الأمة فقلت: أفلا نصحتني، قال: كان من رأيي أن أفعله»[٢]. اهـ.

وفي كتاب «السنة» أيضاً (١ : ٢١٣) عن عبد الله بن المبارك: «أروي لك عن النبي ﷺ وأصحابه تأتيني برجل كان يرى السيف على أمة محمد ﷺ». اهـ.

---

(١) «تاريخ أبي زرعة الدمشقي»، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري المشهور بأبو زرعة الدمشقي الملقب بشيخ الشباب (ت: ٢٨١هـ) (١ : ٦٥).

(٢) «السنة»، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٩٠هـ)، دار ابن القيم ـ الدمام ـ ١٤٠٦، الطبعة: الأولى، ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني (١ : ١٨٧).

وفي «الضعفاء الكبير» للعقيلي عن: «عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سمعت أبا معمر يقول: كنا عند وكيع فكان إذا حدث عن حسن بن صالح أمسكنا أيدينا فلم نكتب، فقال: ما لكم لا تكتبون حديث حسن؟ فقال له أخي بيده هكذا، ـ يعني: أنه كان يرى السيف ـ فسكت وكيع»[1]. اهـ.

وروى الخطيب البغدادي عن: «أبي عبيد محمد بن علي الآجري، قال: سمعت أبا داود سليمان بن الأشعث سئل عن علي بن أبي طلحة فقال: هو إن شاء الله في الحديث مستقيم ولكن له رأي سوء كان يرى السيف»[2]. اهـ.

وقال الإمام ابن حجر العسقلاني موضحاً مراد المتقدمين من هذه اللفظة؛ وذلك في ترجمته للحسن بن صالح: «وقولهم كان يرى السيف، يعني: كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور، وهذا مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك، لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه، ففي وقعة الحرة ووقعة بن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر، وبمثل هذا الرأي لا يقدح في رجل قد ثبتت عدالته، واشتهر بالحفظ والإتقان والورع التام، والحَسَنُ مع ذلك لم يخرج على أحد، وأما ترك الجمعة ففي جملة رأيه ذلك: أن لا يصلي خلف فاسق ولا يصحح ولاية الإمام الفاسق، فهذا ما يُعْتَذَرُ به عن الحسن، وإن كان الصواب خلافَه، فهو إمام مجتهد»[3]. اهـ.

وهذا تحقيق وإنصاف لا يستغرب من ابن حجر.

---

(١) «الضعفاء الكبير»، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي ت: ٣٢٢ (١ : ٢٣٢)، دار المكتبة العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ط١، ت: عبد المعطي أمين قلعجي.

(٢) «موضح أوهام الجمع والتفريق»، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي ت: ٤٦٣ (١ : ٣٥٣)، دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٤٠٧، ط١، ت: د. عبد المعطي أمين قلعجي.

(٣) «تهذيب التهذيب»، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ت: ٨٥٢ (٢ : ٢٥٠)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤، ط١.

وقد جاء في الشريعة تحريم القتل وإيذاء المسلمين مما هو مشهور، ونسوق بعض النصوص في ذلك.

ومن ذلك ما رواه الإمام البخاري: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»(١).

فالأصل: أن المسلم معصوم الدم، إلا بحقه. هذا ما قرّره علماء الدين، ووقع على ذلك إجماعُهم.

و«الرؤية» تُطلق ويراد بها: الاعتقاد، وترجع إلى الرؤية العلمية التي هي أساس الاعتقاد، كما قد تطلق بمعنى النظر بالعين وهي الرؤية البصرية.

والمعنى: نعتقد أنه لا يصحُّ قتلُ أحد من أمة محمد إلا من وجب عليه السيف، وهو مَن ثبت بنصّ صريح ـ أو ظاهر ـ بأنه يستحق القتل، ولا يصح قتل أحد غيره.

وقد روى الترمذي في «سننه»: عن سهل بن حنيف: أن عثمان بن عفان أشرف يوم الدار فقال: أنشدكم الله، أتعلمون أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل دمُ امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنى بعد إحصان، أو ارتداد بعد إسلام، أو قتل نفساً بغير حق فقتل به»؟ فوالله ما زنيتُ في جاهلية ولا في إسلام، ولا ارتددتُ منذ بايعتُ رسول الله ﷺ، ولا قتلتُ النفس التي حرّم الله، فبم تقتلونني؟(٢).

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥] (٢٥).

(٢) أبواب الفتن، باب ما جاء لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث (٢١٥٨).

قال الترمذي: وفي الباب عن ابن مسعود وعائشة وابن عباس، وهذا حديث حسن، ورواه حماد

ومتن الحديث رواه البخاري عن عبد الله بن مسعود بلفظ: «لا يحل قتلُ امرئ يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة»[1]، ويُفهَم منه حرمةُ قتل أيّ مسلم إلا بإحدى هذه الثلاث.

وروى الحاكم في «مستدركه» عن عائشة رضي الله تعالى عنها عن النبي ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث خصال: زان مُحصَنٌ فيرجم، والرجل يقتل متعمداً فيقتل به ويُصلب، أو ينفى من الأرض»[2].

وبعد بيان هذه الثلاثة التي يقتل بها المسلم، وقع كلامٌ في بعض التفاصيل بين العلماء، نوجزه هنا.

قد اختُلف في تارك الصلاة؛ فذهب أحمد وبعض المالكية وبعض الشافعية ـ كابن خزيمة ـ إلى أنه يكفر بذلك ولو لم يجحد وجوبها، وذهب الجمهور إلى أنه يقتل حداً، وذهب الحنفية ـ ووافقهم المزني ـ إلى أن لا يكفر ولا يقتل.

قال ابن حجر في شرح حديث «لا يحل دم امرئ يشهد...»:

= ابن سلمة: عن يحيى بن سعيد فرفعه، وروى يحيى بن سعيد القطان ـ وغير واحد ـ عن يحيى بن سعيد هذا الحديث فأوقفوه ولم يرفعوه، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عثمان عن النبي ﷺ مرفوعاً.

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] (٦٨٧٨).

(٢) كتاب الحدود (٨٠٩٥). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

«ومن أقوى ما يستـدل به على عدم كفره حديثُ عبادة رفعَه: «خمس صلوات كـتبهنّ الله على العباد...» الحديثَ، وفيه «ومن لم يأت بهنّ فليس له عند الله عهد، إن شاء عذّبه، وإن شاء أدخله الجنة». اهـ، واستُدل بحديث «لا يحل دم امرئ...» على أنَّ تاركها لا يقتل بتركها؛ لكونه ليس من الأمور الثلاثة»[1].

وأشـار ابن حجر أيضاً إلى أن بعضهم استـثنى من الثلاثة قـتل الصائل ونحوه فـيباح قـتله في الدفـع.

وذكر أيضاً أن ابن التيـن حكى عن الـداودي قال: أن هذا الحديث منسوخ بآية الـمحاربة ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [المائـدة: ٣٢]، قال: فأباح القتل لمجرد الفساد في الأرض، وقد ورد في القتل بغير الثلاث أشياء منها قوله تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى﴾ [الحجرات: ٩] وحديث «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط

---

(١) تلخيص أقوال الفقهاء في حكم تارك الصلاة:

قال الشيخ زكريا الأنصاري: «(من أخرج) من المكلفين (مكتوبة كسلاً، ولو جمعة) وإن قال: أصليها ظهراً (عن أوقاتها) كلها (قتل حداً) لا كفراً؛ لخبر الشيخين: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة...» الحديث، وخبر أبي داود وغيره: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد من جاء بهن فلم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة»، والجنة لا يدخلها كافر، فلا يُقتَل بالظهر حتى تغرب الشمس، ولا بالمغرب حتى يطلع الفجر، ويقتل في الصبح بطلوع الشمس، وفي العصر بغروبها، وفي العشاء بطلوع الفجر، وطريقه: أنه يطالب بأدائها إذا ضاق وقتها، ويتوعد بالقتل إن أخرجها عن الوقت، فإن أصرّ وأخرج استحقّ القتل، نعم، لا يُقتل بتركها فاقدُ الطهورين؛ لأنه مختلف فيه. ذكره القفال. وإنما يقتل غيره (بعدَ استـتابة) له؛ لأنه ليس أسوأ حالاً من المرتد، فإن تاب وإلا قتل، وقضية كلام «الروضة» كأصلها و«المجموع»: أن استتابته واجبة كالمرتد، لكن صحح في «التحقيق» ندبها، والأول أوجه، وإن فرق الأسنوي بينهما، وتكفي استتابته في الحال؛ لأن =

= تأخيرها يفوّت صلوات، وقيل: يُمهل ثلاثة أيام، والقولان في الندب، وقيل: في الوجوب، والمعنى: أنها الحال ـ أو بعد الثلاثة ـ مندوبة، وقيل: واجبة، فإن لم يتب قتل (ثم) بعد قتله (له حكم المسلم) الذي لم يترك الصلاة، فيجهز ويصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين، ولا يطمس قبره، كسائر أصحاب الكبائر».

«**فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**»، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٨، ط١ (١: ١٥٤).

وفي «التمهيد» لابن عبد البر: اختلف العلماء في حكم تارك الصلاة عامداً، وهو على فعلها قادر:

١ ـ **من روي عنه تكفيره**: رُوي عن علي بن أبي طالب وابن عباس وجابر وأبي الدرداء تكفير تارك الصلاة.

قالوا: من لم يصل فهو كافر، وقال إبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة، وأيوب السختياني، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه: من ترك صلاة واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها لغير عذر وأبى من قضائها وأدائها، وقال: لا أصلي! فهو كافر، ودمه وماله حلال، ولا يرثه ورثته من المسلمين، ويستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وحكمُ مالِه ما وصفنا كحكم مال المرتدّ.

وبهذا قال أبو داود الطيالسي، وأبو خيثمة وأبو بكر بن أبي شيبة وقال إسحاق بن راهويه: وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى زماننا هذا: أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافرٌ إذا أبى من قضائها، وقال: لا أصليها.

قال إسحاق: وذهاب الوقت: أن يؤخّر الظهر إلى غروب الشمس، والمغرب إلى طلوع الفجر.

قال: وقد أجمع العلماء أن من سبّ الله عز وجل، أو سبّ رسول الله ﷺ، أو دفع شيئاً أنزله الله، أو قتل نبياً من أنبياء الله ـ وهو مع ذلك مقرٌّ بما أنزل الله ـ أنه كافر، فكذلك تارك الصلاة حتى يخرج وقتها عامداً.

قال: ولقد أجمعوا في الصلاة على شيء لم يجمعوا عليه في سائر الشرائع؛ لأنهم ـ بأجمعهم ـ قالوا من عُرف بالكفر، ثم رأوه يصلي الصلاة في وقتها حتى صلى صلواتٍ كثيرة في وقتها، ولم يعلموا منه إقراراً باللسان: أنه يحكم له بالإيمان، ولم يحكموا له في الصوم والزكاة والحج بمثل ذلك.

قال إسحاق: فمن لم يجعل تارك الصلاة كافراً، فقد ناقض وخالف أصل قوله، وقول غيره قال: ولقد كفر إبليس؛ إذ لم يسجد السجدة التي أمر بسجودها، قال: وكذلك تارك الصلاة =

فاقتُلوه» وحديثُ «من أتى بهيمةً فاقتلوه» وحديث «من خرج وأمر الناس جمع يريد

= عمداً (حتى يذهب وقتها كافر إذا أبى من قضائها) وقال أحمد بن حنبل: لا يكفر أحد بذنب إلا تارك الصلاة عمداً، ثم ذكر استتابته وقتله.

حجتهم: وحجة من قال بهذا القول ما روى من الآثار عن النبي ﷺ في تكفير تارك الصلاة، منها: حديث جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس بين العبد وبين الكفر» ـ أو قال: «بين الشرك» ـ «إلا ترك الصلاة»، وحديث بريدة عن النبي ﷺ أنه قال: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر»، وقوله ﷺ: «من ترك صلاة العصر» ـ يعني متعمداً ـ «فقد حبط عمله».

واحتج أيضاً بأن رسول الله ﷺ كان إذا غزا قوماً لم يُغِر عليهم حتى يصبح، فإذا أصبح كان إذا سمع أذاناً أمسك، وإذا لم يسمع أذاناً أغار ووضع السيف، واحتج أيضاً بقول الله عز وجلّ: ﴿أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩]، وبقوله عز وجلّ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الروم: ٣١]، وبقوله عز وجلّ: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [فاطر: ١٨]، وبحديث أنس عن النبي ﷺ: «من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، فذلك المسلم». قالوا: هذا دليلٌ على أن من لم يصل صلاتنا، ولم يستقبل قبلتنا، فليس بمسلم.

٢ـ قول من لم يحكم بكفره: قال الشافعي: يقول الإمام لتارك الصلاة: صلّ، فإن قال: لا أصلي، سئل؟ فإن ذكر علة تحبسه أُمر بالصلاة على قدر طاقته، فإن أبى من الصلاة حتى يخرج وقتها قتله الإمام، وإنما يُستتاب ما دام وقت الصلاة قائماً، يستتاب في أدائها وإقامتها، فإن أبى قتل وورثه ورثتُه.

وهذا قول أصحاب مالك ومذهبهم، وبعضهم يرويه عن مالك، وروى محمد بن علي البجلي قال: حدثنا يونس بن عبد الأعلى قال: سمعت ابن وهب يقول: قال مالك: من آمن بالله وصدق المرسلين وأبى أن يصلي قُتل. وبه قال أبو ثور وجميع أصحاب الشافعي، وهو قول مكحول، وحماد بن زيد، ووكيع.

ومن حجة من ذهب هذا المذهب: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه استحلّ دماء مانعي الزكاة، وقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. فقاتلهم على ذلك في جمهور الصحابة وأراق دماءهم لمنعهم الزكاة وأبايتهم من أدائها، فمن امتنع من الصلاة وأبى من إقامتها كان أحرى =

تفرقهم فاقتلوه»والزنديق إذا تاب على رأي، والساحر.

= بذلك، ألا ترى أن أبا بكر شبّه الزكاةَ بالصلاة، ومعلوم: أنهم كانوا مقرّين بالإسلام والشهادة، يوضح لك ذلك قولُ عمر لأبي بكر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا اله الا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»؟ فقال أبو بكر: هذا من حقها، والله لو منعوني عناقاً ـ أو عقالاً ـ مما كانوا يعطون رسول الله ﷺ لقاتلتُهم على ذلك، ولو كفر القوم لقال أبو بكر: قد تركوا لا إله إلا الله وصاروا مشركين، وقد قالوا لأبي بكر بعد الإسار: ما كفرنا بعد إيماننا، ولكن شححنا على أموالنا.

هذا كله احتجّ به الشافعي رحمه الله وقال: ففي هذا دلالة على أن من امتنع مما افترض الله عليه كان على الإمام أخذُه به وقتالُه عليه، وإن أتى ذلك على نفسه، وأما توريث ورثتهم أموالَهم؛ فلأن عمر بن الخطاب لما ولي ردّ على ورثة مانعي الزكاة كلَّ ما وجد من أموالهم بأيدي الناس.

جوابهم عما احتج به المكفرون: اعتلوا في دفع الآثار المروية في تكفير تارك الصلاة بأن قالوا: معناها من ترك الصلاة جاحداً (لها معانداً) مستكبراً غير مقرٍّ بفرضِها. قالوا: ويلزم مَن كفّرهم بتلك الآثار وقبِلَها على ظاهرها فيهم أن يكفر القاتل والشاتم للمسلم، وأن يكفر الزاني، وشارب الخمر، والسارق، والمنتهب، ومن رغب عن نسب أبيه؛ فقد صحّ عنه ﷺ أنه قال: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»، وقال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن». وقال: «لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم». وقال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، إلى آثار مثل هذه لا يُخرج بها العلماءُ المؤمنَ من الإسلام، وإن كان بفعل ذلك فاسقاً عندهم، فغير نكير أن تكون الآثار في تارك الصلاة كذلك.

قالوا: ومعنى قوله: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»: أنه ليس بكفر يخرج عن الملة، وكذلك كل ما ورد من تكفير من ذكرنا ممن يضرب بعضهم رقاب بعض ونحو ذلك. وقد جاء عن ابن عباس ـ وهو أحد الذين روي عنهم تكفير تارك الصلاة ـ أنه قال في حكم الحاكم الجائر: كفرٌ دون كفر، قال ابن عباس: ليس بالكفر الذي تذهبون اليه، إنه ليس بكفر ينقل عن الملة، =

وقال: وقد حكى ابن العربي عن بعض أشياخه أن أسباب القتل عشرة، قال ابن العربي: ولا تخرج عن هذه الثلاثة بحال؛ فإن من سحر، أو سبّ نبيَّ الله كفر، فهو داخل في «التارك لدينه»، والله أعلم[(١)].

وفي المسألة تفاصيل أخرى فلتنظر في مظانها.

قال الطحاوي: (ولا نرى الخروجَ على أئمتنا وولاة أمورنا ـ وإنْ جاروا ـ ولا ندعو على أحد منهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتَهم من طاعة الله عز وجلّ فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة)

هذه مسألة مشهورة، وهي: هل يجوز الخروجُ على الحاكم المسلم إنْ فسق وظلم وعصى، أم يحرُم الخروج عليه مطلقاً؟

= ثم قرأ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. واحتجوا أيضاً بقول عبد الله بن عمر: لا يبلغ المرء حقيقة الكفر حتى يدعو مثنى مثنى، وقالوا يحتمل قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، يريد مستكمل الإيمان، لأن الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وكذلك السارق وشارب الخمر ومن ذكر معهم

٣ـ **قول من قال: لا يقتل ولا يكفر**: وقد قال به ابن شهاب، قال: إذا ترك الرجل الصلاة فإن كان إنما تركها؛ لأنه ابتدع ديناً غير الاسلام قُتِل، وإن كان إنما هو فاسق، فإنه يضرب ضرباً مبرحاً، ويسجن حتى يرجع. قال: والذي يفطر في رمضان كذلك. قال أبو جعفر الطحاوي: وهو قولنا، وإليه يذهب جماعة من سلف الأمة من أهل الحجاز والعراق، وبهذا يقول داود ابن علي، وهو قول أبي حنيفة في تارك الصلاة: أنه يسجن ويضرب ولا يقتل.

«**التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**»، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، النمري (٤٦٣هـ)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب ـ ١٣٨٧، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري (٤: ٢٢٥-٢٣٧).

(١) «فتح الباري (١٢: ٢٠٤).

سأذكر الآن خلاصة الكلام في هذه المسألة: الوالي والخليفة ليس من شرطه أن يكون معصوماً، ولكن بعضَ العلماء اشترطوا حال توليته أن لا يكون فاسقاً.

ولو ولي، ثم طرأ عليه فسقٌ، فقد اختلفوا في هذه المسألة: هل يُعزل بمجرد الفسق؟ أم يجوز عزله؟ أم يجب؟ بعضهم قال: ينعزل بمجرد الفسق.

والمعتمد عند أهل السنـة: أنه لا ينعزل بمجرّد ذلك، واختلفوا: هل يجوز عزلُه أم لا؟

ولا يخفى أنَّ محل كلام أهل السنة في الحاكم المسلم، وليس الحاكم الذي استبدل بالكتاب والسنة القوانينَ الوضعية.

التحقيق: أن مَن كان حاكماً وظلم وكثُر ظلمه، بحيث صار استمرارُه في الحكم على هذه الصورة يترتّب عليه مفسدةٌ كبيرةٌ أكثر من إزالته، ثم كان باستطاعة الناس أن يزيلوه دون أن يترتب على ذلك مفسدةٌ أكبر من هذا، فقد صرّح الجويني بأنه إذا استطاع أهل الحل والعقد أن يزيلوا الحاكمَ دون أن يترتّب على هذا مفسدة أكبر، فليفعلوا.

جمهور أهل السنة قالوا: لا يُخرَج على الحاكم الذي يحكم أصلاً بالكتاب والسنة ثم ظلم؛ لأنهم يرون أن المصلحة في عدم الخروج عليه وخلعِه أكبر من عكسها؛ لِما يترتب على ذلك من قتل للمسلمين، وظلمٍ لبعضهم، وربما تطول المنازعةُ بينهم فلا يترجّح جانبٌ على آخر، فتؤدي محاولة خلعه إلى عكس المطلوب، وهو التخلص من ظلمه للمسلمين، ودفع الأذى عنهم.

فظهر من تعليلهم لعدم الخروج بترتب المفسدة الأعظم على الفتن: أنه إن أمكن - مع تجنب الفتن - جاز.

واستدلَّ بعض العلمـاء بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، وروى الإمام مسلم في «صحيحه»: كان حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس

يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر؛ مخافةَ أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شرٌّ؟ قال: «نعم»، فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم، وفيه دخن» قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يستنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتُنكر»، فقلت: هل بعد ذلك الخير من شرّ؟ قال: «نعم دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها»، فقلت: يا رسول الله، صفهم لنا، قال: «نعم قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا»، قلت: يا رسول الله، فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»، فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك الفرق كلَّها، ولو أن تعَضَّ على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[(١)].

وفي رواية أخرى عنه في «صحيح مسلم»: قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس» قال: قلتُ: كيف أصنع ـ يا رسول الله ـ إن أدركت ذلك؟ قال: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمَعْ وأطِع»[(٢)].

وفي مسلم: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية، يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقُتل، فقِتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برَّها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني، ولست منه»[(٣)].

وفي «صحيح مسلم»: عن عرفجة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنه ستكون

---

(١) كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (١٨٤٧).

(٢) كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (١٨٤٧).

(٣) كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (١٨٤٨).

هنات وهنات، فمن أراد أن يفرّق أمر هذه الأمة ـ وهي جميع ـ فاضربوه بالسيف كائناً من كان»[١].

روى الإمام مسلم في «صحيحه» عن علقمة بن وائل الحضرمي: عن أبيه قال: سأل سلمةُ ابنُ يزيد الجعفي رسولَ الله ﷺ فقال: يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقَّهم، ويمنعونا حقَّنا، فما تأمرنا؟ فأعرَض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، ثم سأله، في الثانية، أو في الثالثة، فجذبه الأشعثُ بن قيس، وقال: «اسمعوا وأطيعوا؛ فإنما عليهم ما حُمّلوا، وعليكم ما حملتم».

وهو في «سنن الترمذي»، و«سنن البيهقي الكبرى»، وفي «المعجم الكبير»[٢].

وترجم ابن حبان في «صحيحه»: «**ذكر الزجر عن الخروج على أمراء السوء وإن جاروا بعد أن يكره بالخلَد ما يأتون**»[٣].

وهذا عنوان دقيق، يدل على أنه لا يجوز لأحد الرضا ـ في داخله ـ عن الجور والظلمة، ثم إن لم يستطع فعلَ شيء يُزيل به شرَّهم، فلا يصح منه قطعاً أن يؤيّدهم، ويثبت أركانهم بأفعاله وتقريراته، وبسائر موافقاته لهم.

ثم روى عن عوف بن مالك الأشجعي قال: رسول الله ﷺ: «خياركم وخيارُ أئمتكم: الذين تحبونهم، ويحبونكم، ويصلّون عليكم، وتصلون عليهم، وشراركم

(١) كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (١٨٥٢).

(٢) كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق (١٨٤٦).

والبيهقي، كتاب قتال أهل البغي، باب الصبر على أذى يصيبه من جهة إمامه وإنكار المنكر من أموره بقلبه وترك الخروج عليه (١٧٠٦٧). والطبراني (٦٣٢٢)، (٧: ٤٠).

والترمذي من رواية وائل بن حجر رضي الله عنه، أبواب الفتن، باب ما جاء ستكون فتن كقطع الليل المظلم (٢١٩٩). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) (١٠: ٤٤٩).

وشرار أئمتكم: الذين تبغضونهم، ويبغضونكم، وتلعنونهم، ويلعنونكم»، قيل: أفلا ننابذهم يا رسول الله؟ قال: «لا! ما أقاموا الصلواتِ الخمسَ، ألا ومن له والٍ فيراه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع يداً من طاعته»[١].

وفي «مسند الإمام أحمد»: عن ابن مسعود: أن النبي ﷺ قال: «كيف بك ـ يا عبد الله ـ إذا كان عليكم أمراءُ يُضيعون السنة، ويؤخرون الصلاة عن ميقاتها؟» قال: كيف تأمرني يا رسول الله؟ قال: «تسألني ـ ابنَ أم عبد ـ كيف تفعل! لا طاعةَ لمخلوق في معصية الله عز وجل»[٢].

وفي «مسند الإمام أحمد» أيضاً: عن هشام عن محمد قال: جاء رجل إلى عمران ابن حصين ـ ونحن عنده ـ فقال: استعمل الحكم بن عمرو الغفاري على خراسان، فتمناه عمران حتى قال له رجل من القوم: ألا ندعوه لك؟ فقال له: لا! ثم قام عمران، فلقيَه بين الناس، فقال عمران: إنك قد وليتَ أمراً من أمر المسلمين عظيماً، ثم أمره ونهاه ووعظَه، ثم قال: هل تذكر يومَ قال رسول الله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله تبارك وتعالى»؟ قال الحكم: نعم. قال عمران: الله أكبر[٣].

قال ابن حجر في «فتح الباري» تعليقاً على قوله عليه السلام: «حدّثوا الناس بما يعرفون»:

«والمراد بقوله: «بما يعرفون» أي: يفهمون. وزاد آدم بن أبي إياس في كتاب «العلم» له عن عبد الله بن داود عن معروف في آخره: «ودعوا ما ينكرون» أي: يشتبه عليهم فهمه، وكذا رواه أبو نعيم في «المستخرج».

---

(١) كتاب السير، باب طاعة الأئمة (٤٥٨٩).

(٢) (٣٨٨٩)، (٦: ٤٣٢).

(٣) (٢٠٦٥٦)، (٣٤: ٢٥٣).

وفيه دليل على: أن المتشابه لا ينبغي أن يذكر عند العامة، ومثله قول ابن مسعود: ما أنت محدثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة. رواه مسلم.

وممن كره التحديثَ ببعضٍ دون بعض: أحمدُ في الأحاديث التي ظاهرُها الخروج على السلطان، ومالكٌ في أحاديث الصفات، وأبو يوسف في «الغرائب»، ومن قبلهم أبو هريرة كما تقدّم عنه في الجِرابَين، وأن المراد: ما يقع من الفتن، ونحوه عن حذيفة، وعن الحسن: أنه أنكر تحديثَ أنس للحجاج بقصة العُرنيين؛ لأنه اتخذها وسيلة إلى ما كان يعتمده من المبالغة في سفك الدماء بتأويله الواهي.

وضابط ذلك: أن يكون ظاهرُ الحديث يقـوّي البدعة، وظاهرُه ـ في الأصل ـ غير مراد فالإمساك عنه ـ عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره ـ مطلوب، والله أعلم». اهـ[1].

ونقل ابن حجر في «فـتح الباري» عن ابن بطال قوله أخذاً من قول النبي عليه السلام: «من فارق الجماعة شبراً فكأنما خلع ربقة الإسلام من عنقه»:

«في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار، وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلِّب، والجهاد معه، وأن طاعته خيرٌ من الخروج عليه؛ لِـما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء، وحجتهم: هذا الخبرُ وغيرُه مما يساعده، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفرُ الصريح، فلا تجوز طاعتُه في ذلك، بل تجب مجاهدتُه لِـمن قدر عليها». اهـ[2].

والمقصود: عدم منازعة الأمر أهله، حتى لو اعتقد الواحد أنه أولى به وأحقّ، حتى

---

(١) «فتح الباري» (١: ٢٢٥).

(٢) المصدر السابق (١٣: ٧).

يصير إليه ولو بعد زمان من غير خروج عن الطاعة، والعلة في ذلك: ما يجره الخروج من مفاسد ومظالم على الناس ومقتلة فيهم.

وبعضهم لم يقيد ذلك بالكفر الصريح بل عمّمه في المعصية، قال ابن حجر في «فتح الباري» ـ وذلك في شرح الحديث الذي رواه البخاري عن عبادة بن الصامت برقم (٧٠٥٥) قال: دعانا النبي ﷺ فقال ـ فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومَكرَهنا، وعُسْرِنا ويُسرنا، وأُثرةٍ علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله ـ: «إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان».

وطرف هذا الحديث تحت رقم (٧٢٠٠) وفي: «وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم» ـ أو «نقول» ـ «بالحق حيثما كنَّا ولا نخاف في الله لومَةَ لائم»[1]. اهـ:

«قوله: «عندكم من الله فيه برهان» أي: نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل، ومقتضاه: أنه لا يجوز الخروج عليهم ما دام فعلهم يحتمل التأويل.

قال النووي: المراد بالكفر هنا: المعصية، ومعنى الحديث: لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم: إلا أن ترَوا منهم منكراً محقَّقاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتُم ذلك فأنكِروا عليهم وقولوا بالحق حيثما كنتم. انتهى.

وقال غيره: المراد بالإثم هنا: المعصية والكفر، فلا يعترض على السلطان إلا إذا وقع في الكفر الظاهر.

والذي يظهر: حملُ رواية الكفر على ما إذا كانت المنازعة في الولاية، فلا ينازعه بما يقدح في الولاية الا إذا ارتكب الكفر، وحملُ رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعةُ فيما عدا الولاية، فإذا لم يقدح في الولاية نازعهُ في المعصية بأن يُنكر عليه برفق، ويتوصّل إلى تثبيت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك: إذا كان قادراً، والله أعلم.

---

(١) «فتح الباري» (١٣ : ٨).

ونقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور: أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجبُ الصبر.

وعن بعضهم: لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداءً، فإن أحدث جَوراً بعد أن كان عدلاً، فاختلفوا في جواز الخروج عليه، والصحيح المنع، إلا أن يكفر فيجب الخروج عليه». اهـ[1].

وقال الإمام النووي في شرح حديث مسلم: «ستكون أمراءُ، فتعرفون وتنكرون، فمن عرف فقد برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع»، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا، ...»:

«وهذا الحديث فيه معجزة ظاهرة بالإخبار بالمستقبل، ووقع ذلك كما أخبر ﷺ.

وأما قوله ﷺ: «فمن عرف فقد برئ»، وفي الرواية التي بعدها: «فمن كره فقد برئ»، فأما رواية من روى: «فمن كره فقد برئ» فظاهرة ومعناه: من كره ذلك المنكر فقد برئ من إثمه وعقوبته، وهذا في حقّ من لا يستطيع إنكاره بيده ولا لسانه، فليكرهه بقلبه وليبرأ.

وأما من روى: «فمن عرف فقد برئ» فمعناه ـ والله أعلم ـ: فمن عرف المنكر ولم يشتبه عليه فقد صارت له طريق إلى البراءة من اثمه وعقوبته بأن يغيره بيديه، أو بلسانه، فإن عجز، فليكرهه بقلبه.

وقوله ﷺ: «ولكن من رضي وتابع»، معناه: ولكن الإثم والعقوبة على من رضي وتابع. وفيه دليل على: أن من عجز عن إزالة المنكر لا يأثم بمجرد السكوت، بل إنما يأثم بالرضى به، أو بأن لا يكرهه بقلبه، أو بالمتابعة عليه.

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٨).

وأما قوله: أفلا نقاتلهم قال: «لا ما صلوا»، ففيه معنى ما سبق: أنه **لا يجوز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم ـ أو الفسق ـ ما لم يغيّروا شيئاً من قواعد الإسلام**». اهـ[1].

وهذا الذي ذكره النووي هنا هو القاعدة المحقّقة، وتأمل زيادة تأمل في مدلول «تغيير قواعد الإسلام».

وقد يرى بعضُ الناس أن الخروج على الحاكم الظالم جائزٌ مطلقاً بلا قيد، مهما كان ذلك الحاكم، ويستدلُّ على ذلك بما حصل من خروج عبد الرحمن بن الأشعث على الحجاج، وخلافة عبد الله بن الزبير حالَ وجود خلافة الأمويين، ومقاتلة يزيدَ له، ثم مقاتلة عبد الملك بن مروان له وقتله.

ولكن الذي يستدلّ بذلك كلّه ـ على ما ذكرناه ـ يغفل عن أحداً من هؤلاء المذكورين لم يستقرّ له الخلافة على جميع المسلمين، ولم يحصل إجماعٌ عليهم من المسلمين، بل كان الأمر متفرقاً بينهم.

وأما الخروج على الحَجّاجِ فَلِظُلْمه ولتجبره، فمن كان يعتقد أنه قادرٌ على ذلك خرج عليه، وهو ليس خروجاً على الخليفة بل على أمير أو والٍ، فليس مطلق الخروج ممنوعاً، بل ذلك يُقدّر بحسب المفسدة والمصلحة، وما يستند إليه الخارج، ومقدار المفاسد التي اقترفها من يخرُجونَ عليه.

وهذا كله لا يجوز قياسه على الدول والحكومات المعاصرة بلا شكّ ولا ريب؛ فإنها كلها لا تحكُم بما أنزل الله تعالى، بمعنى: أنها لم تلتزم على نفسها الحكم بالشريعة الإسلامية، وإن أخذت منها أحكاماً في عدة جوانب؛ كالأحكام الشخصية والبيوع وغيرها، ولكنها خلطت بها أحكاماً لم تأخذها منها، بل أتت بها من قوانينَ غربيةٍ، أو من عند أنفسها، وإنما الخلاف السابق كان فيمن حكم بالإسلام والتزم به إلا أنه ظلم،

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (١٢: ٢٤٢).

وأما من غيّر وبدل شرائع الدين والدولة، فأمرُه بيّن، وهذا هو المندرج قطعاً تحت قول الرسول عليه السلام: «إلا أن تروا كفراً بواحاً»، والله أعلم.

ونحن نختم هذا الباب بأهم القواعد المتعلّقة به، نستمدها من كتاب الإمام الجويني المتميز والمفيد، المسمى بـ«غِيَاث الأُمَمِ في الْتِياث الظُّلَمِ» والمشهور بـ«الغِياثي»، فقد جمع فيه قواعد حساناً، وفوائدَ ندر أن يجدها القارئ في غيره من الكتب:

أولاً: إن صفة الإسلام هي الأصل، والعصام، فلو فُـرِضَ انسلال الإمام عن الدين، لم يَخْفَ انخلاعه، وارتفاع منصبه وانقطاعه، فلو جدد إسلاماً، لم يعُد إماماً إلا بعد أن يُجَدَّدَ اختيارُه. ومعنى أنه ينخلع، أي: لا يتوقف ارتفاع منصبه على اجتماع أهل الحل والعقد وخلعه، بل لا حكم له مباشرة.

ثانياً: ذهب بعض الفقهاء إلى أن طروء الفسـق على الإمام، يستلزم الانخلاع مباشرة، وهؤلاء يعتبرون الدوام بالابتداء. وقطع الإمام الجويني أن الفسق الصادر عن الإمام لا يقطع نظره، ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويـؤوب، وأما الفاسق أصلاً فمن سوء الاختيار أن يُعيَّن لهذا الأمر العظيم، ولهذا منعه الإمام.

ثالثاً: إذا تواصل منع العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم على ما سنـقرّره، فإن بقاءه ـ على هذا الحال ـ يؤدي إلى نقيض المقصود من الإمامة، فإن عسُـرَ القبض على يده الممتدّة؛ لاستظهاره بالشوكة العتيدة، والعُدَّة المعدَّة، فقد شغر الزمان عن القيام بالحقّ، ودُفِعَ إلى مُصابرة المحن طبقاتُ الخلق.

وإن تيسّـر نصب إمام مستجمعٍ للخصال المرضية، والخلال المعتبرة في رعاية الرعية، تعين البِدار إلى اختياره، فإذا انعقدت له الإمامة، واتسقت له الطاعة على الاستقامة، فهو إذ ذاك يدرأ من كان.

وإن علمنا أنه لا يتأتى نصبُ إمام دون اقتحام داهية، وإراقة دماء، ومصادمة أحوال، جمَّةِ الأهوال، وإهلاك أنفُسٍ ونزف أموال، فالوجه: أن يقاس ما الناسُ مدفوعون إليه مبتلَون به، بما يُفترَض وقوعُه في محاولة دفعه، فإن كان الواقعُ الناجزُ أكثرَ مما يقدَّر وقوعُه في روم الدفع، فيجب احتمالُ المتوقَّع لدفع البلاء الناجز، وإن كان المرتَقَب المتطَلَّع يزيد في ظاهر الظنون على ما الخلق مدفوعون إليه، فلا يسوغ التشاغلُ بالدفع، بل يتعيّن الاستمرارُ على الأمر الواقع.

رابعاً: وإذا عظمت جنايةُ المتصدي للإمامة، وكثرت عاديتُه، وفشا احتكامُه واهتضامُه، وبدت فَضَحاته، وتتابعت عثراته، وخيف بسببه ضياعُ البيضة، وتبدُّد دعائم الإسلام، ولم نجد مَن ننصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاة، فلا نُطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطُلِموا وأُبيروا، وكان ذلك سبباً في زيادة المحن، وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع، ذو اتباع وأشياعٍ، ويقوم محتسباً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب لكفاية المسلمين ما دُفِعوا إليه، فليَمضِ في ذلك قُدُماً، والله نصيرُه على الشرط المقدَّم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازاة ما يُدفع، ويرتفع بما يُتَوقَّعُ[1].

قال الطحاوي: (ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة، ونحب أهل العدل والأمانة، ونبغض أهل الجور والخيانة)

ذكر الطحاوي أنّ من صفات أهل الحق أن يتبعوا السنة، وهذا لا شكّ في وجوبه، على الهيئة التي وردت عليها السنة، فما أفاد منها الوجوبَ فهو واجب، وما كان مندوباً فهو مندوب، وهكذا، ولا نضع جميع السنة على مرتبة واحدة.

---

(١) «غِيَاث الأُمَمِ في الْتِيِاث الظُّلَمِ» ص٨٩. بتصرف، واختصار. ت: د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم. دار الدعوة الإسكندرية.

وأما الجماعة، فإن المقصود منها هي جماعة المسلمين، وغالباً ما ينطبق هذا الوصف على أئمة الدين، والعلماء، وأهل الفضل، فهؤلاء لا يجتمعون على ضلالة، وإذا اختلفوا فيما بينهم، فلا بد أن يكون بعضُهم على حق، فالحق لا يتعدّاهم.

وأما محبة أهل العدل والأمانة، فهو أمر لازم لا يحتاج إلى تنبيه، وتعساً لمن يحب أهل الجور والخيانة، فإن من أحب قوماً فهو منهم، قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَٱعۡتَصَمُواْ بِٱللَّهِ وَأَخۡلَصُواْ دِينَهُمۡ لِلَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَسَوۡفَ يُؤۡتِ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١٤٦].

روى البخاري في «صحيحه»: عن أبي موسى قال: قيل للنبي ﷺ: الرجل يحب القوم ولـمّا يلحق بهم قال: «المرءُ مع من أحب»(١).

وإن محبة الإنسان للصالحين تجعله يتمثّل بهم، ويرضى عن أعمالهم، ويؤيدهم، وفي هذا من الخير للمسلمين ما لا يخفى على أحد، ولذلك أُمرنا أن نحب الله تعالى ورسوله، فمحبة النبي تعود على الإنسان بالخيرات الكثيرة، قال الإمام النووي في «شرح مسلم»:

«روايات «المرء مع من أحب» فيه: فضل حبّ الله ورسوله ﷺ والصالحين وأهل الخير الأحياء والأموات، ومن فضل محبة الله ورسوله امتثال أمرهما، واجتناب نهيهما، والتأدب بالآداب الشرعية، ولا يشترط في الانتفاع بمحبة الصالحين أن يعمل عملهم؛ إذ لو عمله لكان منهم ومثلهم». اهـ(٢)، فإن المحبة تفعل بالإنسان ما لا يفعله السلطانُ والرهبة.

---

(١) كتاب الآداب، باب قول الرجل للرجل اخسأ (٦١٧٠).

(٢) «شرح النووي» على «صحيح مسلم» (١٦: ١٨٦).

قال الطحاوي: (ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه)

قاعدة أصلية نبّه عليها علمـاء الأحناف، وهي: كلُّ مسألة يشتبه على الإنسان الحكم فيها ـ وخصوصاً في العقائد ـ يجب عليه أن يفوض أمره إلى الله بأن يعتقد ما هو الحق عن الله، ثم يبحث عن عالم يحلّ له الاشتباه، فلا يجوز له أن يبقى على شكّه. مع ضرورة استحضار أن العلوم الضرورية لا يعذر الإنسان بجهلها.

فأولاً يقول: آمنتُ بالحق كما هو عند الله حتى لو لم يعلمه الإنسان تفصيلاً وتعييناً، ثم يجب أن يزيل التساؤلات التي في نفسه، بأن يُسارعَ بالبحث عن عالم أو طريقة ما من طرق العلم المعتبرة يحل بها له هذا الاشكال.

قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَـٰنٍ مَّرِيدٍ ۞ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الحج: ٣-٤]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَـٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۖ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [غافر: ٣٥].

قال العلامة البابرتي:

«إنما ذكر هذا لئلا يقع في الشك فيما ذكرنا من العقائد عندما يشتبه عليه شيء، أو يعتريه سؤال ولا يمكن دفعه، فحينئذ يجب عليه أن يفوّض أمر ذلك وعلمه إلى الله؛ فإنه هو العالم بحقائق الأشياء، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض، ولا يمكن للبشر معرفةُ كنـه دقائـق الأشياء وحقائـقها إلا بتعليمٍ وإلـهام من الله، فإن الملائكة ـ مع صفاء جواهرهم ـ اعترفوا بالعجز عن العلم من ذواتهم، حيث قالوا: ﴿ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ [البقرة: ٣٢] فكيف البشر مع شواغلهم عن التوجه إلى جناب القدس؟ وقد قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]،

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فإن عقول البشر قاصرة عن إدراك كثير من الأشياء، فإذا اشتبه عليه شيء يجب أن يفوض علم ذلك الشيء إلى الله ويقول الله أعلم، لقوله: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَصِيرُۢ بِٱلْعِبَادِ﴾»[١].

قال الطحاوي: (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر كما جاء في الأثر)

من المعلوم: أنّ مسألة المسح على الخفين فقهية تتعلق بأعمال الجوارح، لا بالاعتقاد، فما فائدة ذكرها هنا، هل لها تعلق بالعقائد؟

قال في مقدمة هذا المتن: «هذا ذكر بيان... وما يعتقدون من أصول الدين»، فكل مسألة من «أصول الدين»، وكل مسألة تؤثر في أصول الدين ـ من حيث قيامه وثبوته ـ فإن الإمام الطحاوي يذكرها لينبه على نظائرها، إذا رأى أن لها مدخلية في أصول الدين وجاء لها مناسبة، لم يشترط الطحاوي على نفسه أن يذكر فقط المسائل العقائدية التي لا مدخلية لها في العمل، وإلا فلماذا يذكر أنه يجوز الصلاة خلف البر والفاجر، من نفس الباب قال: ونرى المسح على الخفين.

المسح على الخفين جاء بأحاديث متواترة.

وعن أبي حنيفة: أخاف الكفر على منكر المسح على الخفين، وعنه: لم أقل بالمسح على الخفين حتى جاءني مثل ضوء الصبح، وقد ثبت المسح عن سبعين صحابياً كما قال المحدثون[٢].

فإذا ردّ ما ثبت بالتواتر في المسح على الخفين يُخاف أن يرُدّ كل ما ثبت في التواتر، إذا جوّزت ردّ فرعية وردَت بالتواتر، فقد ينسحب هذا على باقي المسائل.

---

(١) «شرح البابرتي» ص١٢١.

(٢) «العرف الشذي شرح سنن الترمذي»، محمد أنورشان ابن معظم شان الكشميري (١ : ١٢٨)، دار احياء التراث العربي ـ بيروت، لبنان ـ ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ط١، ت: الشيخ محمود شاكر.

من هنا نبّه الإمام الطحاوي على هذه المسألة، وكذلك الإمام النسفي في متنه المشهور، ولم يكونوا جاهلين بأن هذه المسألة فقهية.

روى البخاري: عن المغيرة بن شعبة عن رسول الله ﷺ: أنه خرج لحاجته فاتبعه المغيرة بإداوة فيها ماء، فصب عليه حين فرغ من حاجته، فتوضأ، ومسح على الخفين[١].

وفي «صحيح مسلم»: عن همام قال: بال جرير، ثم توضأ، ومسح على خفيه، فقيل: تفعل هذا؟ فقال: نعم! رأيت رسول الله ﷺ بال، ثم توضأ، ومسح على خفيه، قال الأعمش: قال إبراهيم: كان يُعجبهم هذا الحديث؛ لأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة[٢].

قال الإمام النووي في «شرحه» على «صحيح مسلم»:

«أجمع من يُعتد به في الإجماع على جواز المسح على الخفين في السفر والحضر، سواء كان لحاجة، أو لغيرها، حتى يجوز للمرأة الملازمة بيتها، والزمِن الذي لا يمشي، وانما أنكرته الشيعة والخوارج، ولا يُعتدُّ بخلافهم، وقد رُوي عن مالك رحمه الله تعالى روايات فيه، والمشهور من مذهبه كمذهب الجماهير، وقد روى المسح على الخفين خلائقُ لا يُحصَون من الصحابة.

قال الحسن البصري رحمه الله تعالى: حدثني سبعون من أصحاب رسول الله ﷺ: أن رسول الله ﷺ كان يمسح على الخفين، وقد بيّنت أسماءَ جماعاتٍ كثيرين من الصحابة الذين روَوه في «شرح المهذب»، وقد ذكرت فيه جُملاً نفيسة مما يتعلق بذلك، وبالله التوفيق». اهـ[٣].

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين (٢٠٣).

(٢) كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين (٢٧٢).

(٣) «شرح النووي» على «صحيح مسلم» (٣: ١٦٤).

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«نقل ابن الـمنذر عن ابن المبارك قال: ليس في المسح على الخفين عن الصحابة اختلاف؛ لأن كّل من رُوي عنه منهم إنكاره فقد رُوي عنه إثباته، وقال ابن عبد البر: لا أعلم روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك، مع أن الروايات الصحيحة عنه مصرحة بإثباته، وقد أشار الشافعي في «الأم» إلى إنكار ذلك على المالكية، والمعروف المستقر عندهم الآن قولان: الجواز مطلقاً، ثانيهما: للمسافر دون المقيم، وهذا الثاني مقتضى ما في «المدونة»، وبه جزم ابن الحاجب، وصحّح الباجيُّ الأول، ونقله عن ابن وهب، وعن ابن نافع في «المبسوطة» نحوه، وأن مالكاً إنما كان يتوقف فيه في خاصّة نفسه، مع إفتائه بالجواز، وهذا مثل ما صح عن أبي أيوب الصحابي»[1].

وعلق البابرتي على ذكر الطحاوي هذا الحكم في متن في علم التوحيد فقال:

«إنمـا ذكر هذا رداً على أهل الرفـض؛ فإنهم أنكَروا جواز المسح على الخفين، وهذا ـ وإن كان من أحكام الفقه، لكنه لـما اشتُهرت فيه الآثار ـ ألحقه بالعقائد؛ دفعاً لإنكار المنكرين، قال أبو الحسن الكرخي: إني لأخشى الكفرَ على من لا يرى المسحَ على الخفين»[2].

وبعد هذا التوضيح؛ فإن العجب يزداد من جرأة السقاف ومسارعته إلى القول عند تعليقه على هذه الفقرة:

«لا معنى لإيراد هذه المسألة في كتب العقائد، وإنما مكانها في باب المسح على الخفين في كتاب الطهارة من كتب الفقه، وفي مسائل الفقه المجمَع عليها ما هو أولى أن يورده

(١) «فتح الباري» (١ : ٣٠٥).
(٢) «شرح الطحاوية» للسقاف ص ٦٤٦.

هنا لو قَبِلْنا طرحَ أمثال هذه المسألة هنا، مثل قولنا: ونرى أن صلاة الصبح ركعتين، وأن في كل ركعة ركوع واحد وسجود واحد وسجدتين... إلخ، فتنبه». اهـ.

أقول: قد تنبهنا، ورأينا أنك لم تـتنبّه، والعجب من إطلاق مثل هذا الاعتراض هنا بهذه الجرأة، مع أن كل من تكلم على عقيدة الطحاوي ذكر وجه إيراد هذه المسألة هنا، بل إن صاحب «العقائـد النسفية» قد ذكر هذه المسألة هنا، بل وذكر غيرَها من المسائل الفقهية؛ لنفس السبب الذي وضحناه نحن، ولم تتنبه إليه أنت! فهل كان النسفي والتفتازاني «شارح النسفية» لا يعرفون أن موضع هذه المسائل إنما هو في الفقه؟!

وأما عدمُ ذكرهم لِـما اقترحتَه من كون صلاة الفجر ركعتين، فلأن أحداً لم يخالف في ذلك ولم يُنكره، ولو أنكره أحدهم لحسُن ذكره والإتيانُ به في ضمن مسائل هذا العلم الشريف حضّاً للناس على العلم بالحق، وإفهاماً لهم خطورة المسألة.

ولذلك فإننا نقول: إنّ ذِكر مسائلَ تتعلق بالمساواة التي ينادون فيها بين الرجل والمرأة في هذا العصر، ومسائل تتعلق بطريقة الحكم ونظرة الإسلام نحو الديمقراطية، ونقد العلمانية ونحوها من نظرات تؤثر على حقيقة الإسلام كمسألة تاريخية الأحكام الإسلامية، أقول: أنا أرى أن إيراد نحو هذه المسائل واجبٌ الآن في علم التوحيد وعلم الكلام.

فكلام السقاف عجيبٌ إذن، وكأن السقاف يقول للإمام الطحاوي: أنت لا تدري ماذا تكتب؟ وهذا سوءُ أدبٍ وراءه ما وراءه! ولم يكلّف السقاف نفسَه محاولةَ فهم معنى سائغ للطحاوي لذكره المسألة هنا!

وقد ذكر الطحاوي مسائلَ فقهية من قبل: «نرى الصلاة...»، فلماذا لم يعترض أحدٌ عليه؟.

ثم قال السقاف: «وإنما مكانها في باب المسح على الخفين في كتاب الطهارة من كتب الفقه، وفي مسائل الفقه المجمع عليها ما هو أولى أن يورده هنا لو قبلنا طرح أمثال هذه المسألة هنا»، كأنه يدل الطحاوي أن يضع هذه المسألة في كتاب الطهارة، وهذا استصغارٌ لشأن العلماء.

قال الإمام التفتازاني في «شرحه» على «العقائد النسفية»، وذلك في شرحه مسألة التكوين ـ وبيان وجه الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ـ ذكر كلاماً للماتريدية ظاهرُه أنه لا معنى صحيحاً له، فنبّه على قاعدةٍ أحببت أن أذكرها لمناسبتها هنا:

«ولكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين في علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية على من له أدنى تمييز، بل يطلب لكلامهم محملاً صحيحاً يصلح محلاً لنزاع العلماء، واختلاف العقلاء»(١).

والسقاف ابتعد كثيراً عن تلك النصيحة الغالية، فوقع في أمور كان ينبغي الحذرُ منها.

قال الطحاوي: (والحجّ والجهاد فرضان ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برّهم وفاجرهم إلى قيام الساعة، لا يبطلهما شيء ولا ينقضهما)

وإنما خصَّهمـا بالذكر؛ لأنهما عبادتان في غاية المشقّة، لا يحصلان إلا ببذل المال والهجر عن الأهل والأوطان.

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ

---

(١) «شرح العقائد النسفية» ص١٣٤، طبعة العثمانية.

ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦ﴾ [التوبة: ١١١].

روى البخاري في «صحيحه»: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «من أنفق زوجين في سبيل الله نودي من أبواب الجنة: يا عبد الله، هذا خير فمن كان من أهل الصلاة دُعي من باب الصلاة، ومن كان من أهل الجهاد دُعي من باب الجهاد، ومن كان من أهل الصيام دُعي من باب الريان، ومن كان من أهل الصدقة دعي من باب الصدقة»، فقال أبو بكر رضي الله عنه: بأبي وأمي ـ يا رسول الله ـ ما على من دعي من تلك الأبواب من ضرورة! فهل يُدعى أحدٌ من تلك الأبواب كلها؟ قال: «نعم وأرجو أن تكون منهم»[١].

وورد عن أبي هريرة: أن الجهاد واجب مع كل بر وفاجر، إلا أن في سنده إرسالاً[٢].

قال البابرتي في «شرحه»:

«إنما قال: «مع أولي الأمر»؛ لأن الحج والجهاد متعلّقان بالسفر واجتماع العساكر والقوافل، ولا بدّ فيه من ضابط يضبط أمور الناس عند اختلافهم، ويقاوم العدو، ويحسم مادة السُّرّاق، فلو لم يكن فيهم أميرٌ يقع الخلل في أكثر الأمور، فيحتاجون إلى من يرجعون إليه في الأمور ويطيعونه، ويكون نافذ الأمر فيهم، وهو السلطان أو نُوّابه من الأمراء، سواءٌ كان براً أو فاجراً؛ لأن العصمة ليست بشرط في الأمير، فإذا كان فيه نفع عامٌّ، وانتظام مصلحة الرعية، يصلح للإمامة وإن كان فاجراً، فإن فجوره لا يضرُّ إلا نفسه». اهـ[٣].

---

(١) كتاب الصوم، باب الريان للصائمين (١٨٩٧).

(٢) سبق الكلام على هذا الحديث ص١٠٢٦.

(٣) «شرح البابرتي» ص١٢٥.

ولا يفهم من كلام المصنف أن الإمام شرط في الحج والجهاد، بل غاية ما يريده هنا: أن الإمام إن كان فاجراً، فإن ذلك لا يقدح في جواز الحج معه، أو مع من ينيبه، وكذلك الجهاد.

قال الغنيمي في «شرحه»:

«لأن بر الإمام ليس بشرط لصحتهما، وقد كان السلف من الصحابة والتابعين يحجّون ويجاهدون مع كل إمام بَرٍّ أو فاجر، من غير نكير، فكان ذلك إجماعاً». اهـ[(١)].

وفي «صحيح مسلم»: عن جرير بن عبد الله قال: رأيت رسول الله ﷺ يلوي ناصيةَ فرس بإصبعه، وهو يقول: «الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والغنيمة»[(٢)].

وقد قال الرسول عليه السلام: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والمغنم». رواه البخاري. وترجم له البخاري باب «الجهاد ماضٍ مع البر والفاجر»[(٣)].

قال ابن بطال في «شرحه»:

«وقال المهلب: استدلال البخاري صحيحٌ: أن الجهاد ماض مع البر والفاجر إلى يوم القيامة؛ من أجل أنه أبقى عليه السلام الخيرَ في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، وقد علم أن من أئمته أئمة جَور لا يعدلون، ويستأثرون بالمغانم، فأوجب هذا الحديثُ

---

(١) «شرح الغنيمي» ص١١٣.

(٢) كتاب الإمارة، باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (١٨٧٢).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث عروة البارقي رضي الله عنه، كتاب الجهاد والسير (٢٨٥٢).

الغزوَ معهم، ويقوي هذا المعنى أمرُه بالصلاة وراءَ كل بر وفاجر من السلاطين، وأمرُه بالسمع والطاعة ولو كان عبداً حبشياً». اهـ[١].

وفي «سنن البيهقي الكبرى»: عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكفُّ عمّن قال: لا إله إلا الله لا يُكفره بذنب، ولا يخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثني الله عز وجل إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، **لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل**، والإيمان بالأقدار».

وحديث مكحول: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً»، قد مضى في باب الإمامة وكتاب الجنائز[٢].

واعلم أنه لم يشترط أحدٌ من الفقهاء المعتبرين لجواز الحج أن يكون خليفة المسلمين موجوداً، حتى لو لم يوجد إمامٌ عادل فلا يبطل ركن الحج، ولا ركنُ الجهاد، بل يبقيان واجبَين، وأولو الأمر أعمُّ من أن تكون على الخليفة، فحتى لو كان سلطاناً عادلاً أو فاجراً، فالجهاد جائز معه.

لماذا أدرج الحجَّ مع الجهاد؟ ذكر الحجّ أولاً؛ لأن الحجيج لا بد لهم من أمير حتى لا يختلفوا وهذا ليس بشرط.

وبعد ذلك فإن لك أن تتعجب مما قاله السقاف في تعليقه على هذه الفقرة:

«اعلم أنه ليس من شرط مضي الحج والجهاد أن يكونا مع أولي الأمر من المسلمين، سواء برهم وفاجرهم». اهـ[٣].

---

(١) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٥: ٥٧).

(٢) كتاب السير، باب الغزو مع أئمة الجور (١٨٩٤٧).

(٣) «شرح الطحاوية» للسقاف ص ٦٤٧.

ثم قال إصراراً منه على الغلط في حق هؤلاء: «ومسلمو الدول الغير الإسلامية كمسلمي فرنسا والنرويج وأمريكا وأشباهها... تحت راية أي أمير سيحجون، براً كان أو فاجراً، وبأي دليل يتم التعيين؟!

لذا نرى أن هذا الذي قاله المصنف رحمه الله تعالى غير صواب فضلاً عن أن ما ذكره ليس مناسباً في أبواب العقائد، والظاهر: أن الزمن الذي كانوا يعيشون فيه اضطرهم لقول ذلك تقليداً لمن كان قبلهم ممن أثر فيهم الفكر الأموي، ثم فكر الجبابرة العباسيين الذين نهجوا نفسه النهج في هذه القضية، والـمُكرَهُ له أحكام، ولله في خلقه شؤون!!». اهـ[1].

انتهى كلامُه ويا ليته ما قاله! وما أعظمَ الشأنَ في شأنه، وما في كلامِه من مفاسدَ وتهجُّمات وتحامُلات، وانسياقٍ وراء عاطفته، لا يخفى على عاقل، والله المستعان.

ويرى السقاف أن هذا غير صواب؛ لأنه ظنّ أن الطحاوي اشترط وليّ الأمر للحج والجهاد، وهذا فهمٌ عجيب، فإن الطحاوي لم يقُل أكثر من استمرار الجهاد سواءٌ كان الإمام براً أم فاجراً، فهل يُفهَم من هذا أنه اشترط الإمام للجهاد؟

ثم قال: «فضلاً عن أن ما ذكره ليس مناسباً لإدراجه في أبواب العقائد، والظاهر: أن الزمن الذي كانوا يعيشون فيه اضطرهم لقول ذلك؛ تقليداً لمن كان قبلهم ممن أثر فيه الفكر الأموي، ثم فكر الجبابرة العباسيين الذين نهجوا نفسَ النهج في هذه القضية، والـمُكرَه له أحكام، ولله في خلقه شؤون».

هذا كلام عجيب ولا يليق! وإرجاع السقاف قولَ الطحاوي إلى تأثره بالفكر الأموي قدحٌ في الطحاوي وفي كلّ من قال بقوله، ثم هذه النـزعة من السقّاف تأثر

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص ٦٤٧.

بالشيعة والزيدية وبعض المتأثرين بهم من المعتزلة في هذا العصر، ولو أنصف لـما تفوه بذلك.

وجعلُه الطحاوي بحكم المكرَه فيه استخفافٌ كبير به ـ كما لا يخفى ـ وفيه قدحٌ في عدالة الطحاوي، فإن الذي يُودع في متنٍ من المتون مثل هذه المسائل؛ لمجرد كونه مضطراً، ثم لا يشير إلى أنه إنما فعل ذلك اضطراراً، وسكت عنه، وتابعه العلماءُ من بعده على ذلك، فلا شك أنه بهذا يرضى أن ينسب إلى الدين ما ليس منه، ويروج ذلك عند الناس، وفي هذا قدحٌ بكل العلماء الذين رضُوا بهذا الفعل.

وأخرج الإمام البيهقي في «السنن الصغرى» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، براً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، براً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر، والصلاة واجبة على كل مسلم، براً كان أو فاجرا، وإن عمل الكبائر»[1].

وذكر البيهقيُّ صلاة ابن عمر خلفَ الحجاج، وصلاة الحسن والحسين خلف مروان، وأنهما كانا لا يزيدان على صلاة الأئمة.

وروى البيهقي في باب الغزو مع أئمة الجور: عن عروة البارقي: أن النبي ﷺ قال: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والغنيمة»، لفظ حديث أبي نعيم، وليس في رواية الأزرق: «الأجر والغنيمة»[2].

وروى البيهقي في «سننه الكبرى» أيضاً: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال:

---

(١) كتاب الصلاة، باب صفة الأئمة في الصلاة (٥٠٦).

(٢) أخرجه في «السنن الكبرى»، كتاب السير، باب الغزو مع أئمة الجور (١٨٩٤٦).
وقال: رواه البخاري في «الصحيح» عن أبي نعيم وأخرجه مسلم من وجه آخر عن زكريا.

قال رسول الله ﷺ: «ثلاث من أصل الإيمان: الكفُّ عمن قال: لا إله إلا الله لا يكفّره بذنب، ولا يُخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثني الله عز وجل إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجّال، لا يبطله جور جائر، ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار»[1].

فكل هذه الأحاديث والآثار تؤيد ما قرّره الإمام الطحاوي، وتثبت أن هذا ليس نتيجة تأثره بالفكر الأموي -كما زعم بعض المنحرفين- بل هو مستمدٌّ من أصل الشريعة وجوهرها.

قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: «ولا ينبغي للرجل أن يخرج إلى الجهاد وله أب أو أم إلا بإذنه؛ لأن برهما واجب والتحرز عن عقوقهما فرض عليه بعينه، قال ﷺ: «ليعمل البار ما شاء فلن يدخل النار، وليعمل العاق ما شاء فلن يدخل الجنة»، وقال عليه السلام: «من أصبح ووالداه راضيان عنه فله بابان مفتوحان إلى الجنة»، فلا ينبغي له أن يسد هذا الباب بالخروج بغير إذنهما وهو لا يدري أنه هل ينتفع بخروجه هو أو غيره أو لا ينتفع. وذكر عن ابن عباس بن مرداس أنه قال: يا رسول الله، إني أريد الجهاد، قال: ألك أم؟ قال: نعم، قال: الزمن أمك فإن الجنة عند رجل أمك»[2]. اهـ.

قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: «قال أبو حنيفة رحمه الله: الجهاد واجب على المسلمين إلا أنهم في سعة من ذلك حتى يحتاج إليهم، فكان الثوري يقول: القتال مع المشركين ليس بفرض، إلا أن تكون البداية منهم فحينئذ يجب قتالهم دفعاً لظاهر قوله: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، وقوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً

---

(١) أخرجه في «السنن الكبرى»، كتاب السير، باب الغزو مع أئمة الجور (١٨٩٤٧).

(٢) «السير الكبير»، محمد بن الحسن الشيباني ت: ١٩٨هـ (١: ١٨٣)، معهد المخطوطات- القاهرة، ت: د. صلاح الدين المنجد.

﴿كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، ولكنا نستدل بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وبقوله: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وبقوله: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩]، وبقوله: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: ٧٨].

والحاصل أن الأمر بالجهاد وبالقتال نزل مرتباً فقد كان النبي ﷺ مأموراً في الابتداء بتبليغ الرسالة والإعراض عن المشركين قال الله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤]. وقال تعالى: ﴿فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ [الحجر: ٨٥]، ثم أمر بالمجادلة بالأحسن كما قال: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، ثم أذن لهم في القتال بقوله: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩]، ثم أمروا بالقتال إن كانت البداية منهم بما تلا من آيات، ثم أمروا بالقتال بشرط انسلاخ الأشهر الحرم كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ثم أمروا بالقتال مطلقاً بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٤]، فاستقر الأمر على هذا ومطلق الأمر يقتضي اللزوم، إلا أن فريضة القتال لمقصود إعزاز الدين وقهر المشركين، فإذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين، بمنزلة غسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، إذ لو افترض على كل مسلم بعينه، وهذا فرض غير موقت بوقت، لم يتفرغ أحد لشغل آخر من كسب أو تعلم وبدون سائر الأشغال لا يتم أمر الجهاد أيضاً فلهذا كان فرضاً على الكفاية. حتى لو اجتمعوا على تركه اشتركوا في المأثم، وإذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين، وفي مثل هذا يجب على الإمام النظر للمسلمين، لأنه منصوب لذلك نائب عن جماعتهم فعليه أن لا يعطل الثغور، ولا يدع الدعاء إلى الدين، وحث المسلمين على الجهاد وإذا ندب الناس إلى ذلك فعليهم أن لا يعصوه بالامتناع من الخروج، ولا ينبغي أن يدع المشركين بغير

دعوة إلى الإسلام أو إعطاء جزية إذا تمكن من ذلك؛ لأن التكليف بحسب الوسع. وإن كانوا قوماً لا تقبل منهم الجزية كعبدة الأوثان من العرب والمرتدين، فإنه يدعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا قاتلهم، وأما المجوس وعبدة الأوثان من العجم في جواز أخذ الجزية منهم عندنا بمنـزلة أهل الكتاب، فيدعوهم إلى إحدى هاتين الخصلتين ويجب الكف عنهم إذا أجابوا إلى إحداهما وإن امتنعوا منهما، فحينئذ يقاتلون، وفي أهل الكتاب العربي، وغير العربي سواء، لقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وكل مسلم في هذا خليفة رسول الله ﷺ، فقد بعث داعياً إلى ما بينا، وأمر بالقتال على ذلك مع من أبى. قال: وإن قالوا للمسلمين: وادعونا على أن لا نقاتلكم ولا تقاتلونا فليس ينبغي للمسلمين أن يعطوهم ذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]؛ ولأن الجهاد فرض، فإنما طلبوا الموادعة على أن تترك فريضة، ولا يجوز إجابتهم إلى مثل هذه الوادعة، كما لو طلبوا الموادعة على أن لا يصلوا ولا يصوموا. إلا أن يكون لهم شوكة شديدة لا يقوى عليهم المسلمون، فحينئذ لا بأس بأن يوادعهم إلى أن يظهر للمسلمين قوة ثم ينبذ إليهم، قال الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، وصالح رسول الله ﷺ أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين، ولأن حقيقة الجهاد في حفظ المسلمين قوة أنفسهم أولاً، ثم في قهر المشركين وكسر شوكتهم، فإذا كانوا عاجزين عن كسر شوكتهم كان عليهم أن يحفظوا قوة أنفسهم بالموادعة، إلى أن يظهر لهم قوة كسر شوكتهم، فحينئذ ينبذون إليهم ويقاتلونهم، وهو بمنزلة إنظار المعسر إلى الميسرة، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]»[1]. اهـ.

---

(١) «السير الكبير»، محمد بن الحسن الشيباني الوفاة: ١٩٨هـ (١: ١٨٩-١٩١)، معهد المخطوطات- القاهرة، الطبعة:، ت: د. صلاح الدين المنجد.

قال الإمام الماوردي: «فإذا ثبت أن فرض الجهاد الآن مستقر على الكفاية دون الأعيان فالذي يلزم من فرض الجهاد شيئان:

أحدهما: كف العدو عن بلاد الإسلام أن يتخطفها لينتشر المسلمون فيها آمنين على نفوسهم وأموالهم، فإن أظل العدو عليهم وخافوه على بلادهم تعين فرض الجهاد على كل من أطاقه وقدر عليه من البلاد التي أظلها العدو، وكان فرضه على غيرهم باقياً على الكفاية.

والثاني: أن يطلب المسلمون بلاد المشركين ليقاتلوهم على الدين حتى يسلموا، أو يبذلوا الجزية إن لم يسلموا، لأن الله تعالى فرض الجهاد لنصرة دينه، فقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]. وهذا مما لا يتعين فرض الجهاد فيه، ولا يكون إلا على الكفاية، وإن جاز أن يتعين في الأول، ولا يجوز للإمام وكافة المسلمين أن يقتصروا في الجهاد على أحد هذين الأمرين حتى يجمعوا بينهما، فيذبوا عن بلاد الإسلام، ويقاتلوا على بلاد الشرك، فإن وقع الاقتصار على أحدهما: حرج أهل الجهاد لإخلالهم بفرض الكفاية، وفرض الكفاية ما إذا قام به بعضهم سقط فرضه عن الباقين، وفرض الأعيان ما لا يسقط فرضه إلا عن فاعله، والكفاية في الجهاد تكون من وجهين:

أحدهما: أن يتولاه الإمام بنفسه ويقوم فيه بحقه فيسقط فرضه عن الكافة لمباشرة الإمام له بأعوانه.

والثاني: أن تكون ثغور المسلمين مشحونة من المقاتلة بمن يذب عنها ويقاتل من يتصل بها فيسقط بهم فرض الجهاد عمن خلفهم، فإن ضعفوا واستنفروا وجب على من وراءهم من المسلمين أن يمدوهم من أنفسهم بمن يتقوون به على قتال عدوهم، ويصير جميع من تخلف عن إمدادهم داخلاً في فرض الكفاية حتى يمدوهم بأهل

الكفاية لقول النبي ﷺ: «المسلمون تتكافؤ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم أدناهم»»[١]. اهـ.

قال الطحاوي: (ونؤمن بالكرام الكاتبين، فإن الله قد جعلهم علينا حافظين)

وهذا أمر مشهور ومذكور في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨].

قال الغنيمي: «أي: لا يهملون من شأنهم شيئا فعلوه، قصداً، أو ذهولاً، أو نسياناً، صحة، أو مرضاً، قال الإمام مالك: يكتبون على العبد كل شيء، حتى أنينه في مرضه، محتجاً بإفادة الآية العموم، وهي قوله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ ...﴾، وحينئذ يدخل في العبد الكافر؛ لأنه تضبط أنفاسه وأعماله له، أو عليه.

قال النووي: والصواب ـ الذي عليه المحققون، بل نقل فيه بعضهم الإجماع ـ: أن الكافر إذا فعل أفعالاً جميلة كالصدقة وصلة الرحم، ثم أسلم ومات على الإسلام، أن ثواب عمله يكتب له، أما دعوى مخالفته للقواعد المقرّرة فغير مسلمة». اهـ[٢].

وقال تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ * وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الإنفطار: ٩-١٢].

وأخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه» قال: حدثنا يعلى بن عبيد قال: دخلنا على محمد ابن سوقة فقال: أحدثكم بحديث؛ لعله ينفعكم؛ فإنه قد نفعني! قال: قال لنا عطاء بن

---

(١) «الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي» وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي (ت: ٤٥٠) (١٤: ١١٣)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩ م، ط١، ت: الشيخ علي محمد معوض ـ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

(٢) «شرح الطحاوية» للغنيمي ص١١٤.

أبي رباح: يا ابن أخي، إن من كان قبلكم كان يكره فضول الكلام، ما عدا كتاب الله تعالى أن تقرأه، أو أمراً بمعروف، أو نهياً عن منكر، وأن تنطق بحاجتك في معيشتك التي لا بد لك منها، أتنكرون أن ﴿عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الإنفطار: ١٠-١١]؟ وأن ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٧-١٨]؟ أما يستحي أحدكم لو نشر صحيفته التي أملى صدر نهاره، وأكثر ما فيها ليس من أمر دينه ولا دنياه؟[١].

قال الإمام الطبري في «تفسيره»:

«وقوله: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ يقول: وإن عليكم رقباء حافظين، يحفظون أعمالكم ويحصونها عليكم، ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ يقول: ﴿كِرَامًا﴾ على الله، ﴿كَاتِبِينَ﴾ يكتبون أعمالكم، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

ذكر من قال ذلك: حدثني يعقوب قال: ثنا ابن علية قال: قال بعض أصحابنا: عن أيوب في قوله: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ قال: يكتبون ما تقولون وما تعنون، وقوله ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الإنفطار: ١٢] يقول: يعلم هؤلاء الحافظون ما تفعلون من خير أو شر، يُحصون ذلك عليكم». اهـ[٢].

وقال الإمام القرطبي في «تفسيره»: «وهاهنا ثلاث مسائل:

الأولى: روي عن رسول الله ﷺ: «أكرِموا الكرامَ الكاتبين الذين لا يفارقونكم إلا عند إحدى حالتين: الخراءة أو الجماع، فإذا اغتسل أحدكم فليستترْ بجرم حائط، أو بغيره، أو ليستره أخوه»، وروى عن علي رضي الله عنه قال: لا يزال الملك مولياً عن العبد ما دام بادي العورة، وروي: إن العبد إذا دخل الحمام بغير مئزر لعنه ملكاه.

---

(١) كتاب الزهد، كلام عكرمة (٣٥٤٦٩).

(٢) «تفسير الطبري» (٣٠: ٨٨).

الثانية: واختلف الناس في الكفار: هل عليهم حفظة أم لا؟ فقال بعضهم: لا؛ لأن أمْرَهم ظاهر، وعملهم واحد، قال الله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الرحمن: ٤١]، وقيل: بل عليهم حفظة؛ لقوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ * وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ * كِرَامًا كَٰتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الإنفطار: ٩-١٢]، وقال: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾ [الحاقة: ٢٥]، وقال: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ [الإنشقاق: ١٠]، فأخبر أن الكفار يكون لهم كتاب، ويكون عليهم حفظة.

فإن قيل: الذي على يمينه أي: شيء يكتبُ ولا حسنة له؟ قيل له: الذي يكتب عن شماله يكون بإذن صاحبه، ويكون شاهداً على ذلك وإن لم يكتب، والله أعلم.

الثالثة: سئل سفيان: كيف تعلم الملائكة أن العبد قد هم بحسنة أو سيئة؟ قال: إذا هم العبد بحسنة وجدوا منه ريح المسك، وإذا هم بسيئة وجدوا منه ريح النتن، وقد مضى في ﴿قٓ﴾ [ق: ١] عند قوله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] زيادةُ بيان لمعنى هذه الآية، وقد كره العلماء الكلام عند الغائط والجماع؛ لمفارقة الملك العبد عند ذلك.

وقد مضى في آخر آل عمران القول في هذا، وعن الحسن: يعلمون لا يخفى عليهم شيء من أعمالكم، وقيل: يعلمون ما ظهر منكم دون ما حدثتم به أنفسكم، والله أعلم». اهـ[1].

قال الطحاوي: (ونؤمن بملك الموت الموكل بقبض أرواح العالمين)

وهذا مشهور ولا خلاف فيه؛ قال تعالى في سورة السجدة: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ * ۞ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١٠-١١].

(١) «تفسير القرطبي» (١٩: ٢٤٨).

وروى الحاكم في «مستدركه»: عن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنه: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] قال: يوم يلقَون ملَك الموت، ليس من مؤمن يقبض روحَه إلا سلّم عليه[١].

قال السندي في «حاشيته» على «سنن النسائي» معلقاً على اسم ملك الموت:

«لم يرد تسميته في حديث مرفوع، وورد عن وهب بن منبه: أن اسمعه عزرائيل. رواه أبو الشيخ في «العظمة» ذكره السيوطي». اهـ[٢].

وروى ابن ماجه: عن أبي أمامة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «شهيد البحر مثل شهيدَي البر، والمائد في البحر كالمتشحط في دمه في البر، وما بين الموجتين كقاطع الدنيا في طاعة الله، وإن الله عز وجل وكل ملك الموت بقبض الأرواح إلا شهيد البحر، فإنه يتولى قبض أرواحهم، ويغفر لشهيد البر الذنوبَ كلَّها إلا الدين، ولشهيد البحر الذنوبَ والدين»[٣].

وقد ورد في القرآن أن الله تعالى يتـوفى الأنفس، وذكرنا في آية أن الذي يتوفى الأنفس هم الملائكة، فربما يسأل سائل ما التوفيق بين هاتين الآيتين، وللجواب على ذلك نورد ما قاله العلامة ابن العربي في «أحكام القرآن»:

«وقد تكلّمنا على هذه الآية في «المشكلَين»، وأحسن ما قيّدنا فيها عن الإسفرايني من طريق الشهيد أبي سعيد المقدسي: أن الله هو الخالق لكل شيء، الفاعل حقيقة لكل فعل، في أي: محل كان، ومتى ترتب المحال، وتناسقت الأفعال، فالكل إليه راجعون،

---

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة إبراهيم عليه السلام (٣٣٤٠). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) «حاشية السندي» على «سنن النسائي» (٤: ١٢٠).

(٣) كتاب الجهاد، باب فضل غزو البحر (٢٧٧٨).

وعلى قدرته محالون، ومن فعله محسوب، وفي كتابه مكتوب، وقد خلق ملك الموت، وخلق على يديه قبض الأرواح، واستلالها من الأجسام، وإخراجها منها؛ على كيفية بيناها في كتب الأصول، وخلق جنداً يكونون معه، يعملون عمله بأمره، مثنى وفرادى، والباري تعالى خالق الكلّ، فأخبر عن الأحوال الثلاثة بثلاث عبارات فقال: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾ الآية [الزمر: ٤٢] إخباراً عن الفعل الأول وهو الحقيقة، وقال في الآية الأخرى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ الآية [السجدة: ١١] خبراً عن المحل الأول الذي نيط به وخلق فعله فيه، وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۙ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ [الأنفال: ٥٠]، وما أشبه ذلك من ألفاظ الحديث خبراً عن الحالة الثانية التي تباشر فيها ذلك، فالأولى حقيقة عقلية إلهية، والثانية حقيقة عرفية شرعية بحكم المباشرة. وقال: ملَك الموت إن باشر مثلها، وإن أمر، فهو كقولهم: حد الأمير الزاني، وعاقب الجاني، وهذه نهاية في تحقيق القول». اهـ[1].

بحث في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥]:

جاء لفظ الروح في القرآن بمعنى الوحي: قال تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓا۟ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢]، ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [غافر: ١٥].

وجاء دالاً على جبريل عليه السلام: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]، ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا ۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨]، ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤].

---

(١) «أحكام القرآن» لابن العربي (٣: ٥٣٤).

وجاء دالاً على القرآن الكريم لأنه تحيا به القلوب، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢].

وجاءت والمراد بها غالباً ما به الإنسان إنسان، ويقال عليه ما به حياة الإنسان: قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وهذا المعنى محل بحثنا.

روى البخاري في «صحيحه» برقم [١٢٥] عن عبد الله قال بَيْنَا أنا أَمْشِي مع النبي ﷺ في خَرِبِ المدِينَةِ وهو يَتَوَكَّأُ على عَسِيبٍ معه فمَرَّ بنَفَرٍ من الْيَهُودِ فقال بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوهُ عن الرُّوحِ وقال بَعْضُهُمْ لا تَسْأَلُوهُ لا يَجِيءُ فيه بشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ فقال بَعْضُهُمْ لَنَسْأَلَنَّهُ فقَامَ رَجُلٌ منهم فقال: يا أَبَا الْقَاسِمِ ما الرُّوحُ؟ فسَكَتَ، فقلت: إنه يُوحَى إليه. فقُمْتُ فلما انْجَلَى عنه فقال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ قال الْأَعْمَشُ هَكَذَا في قِرَاءَتِنَا[1].

وفي رواية أخرى في البخاري [٤٤٤٤] عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه

---

(١) كتاب العلم، باب قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

قال ابن حجر تعليقاً على قول الأعمش: هكذا في قراءتنا: «قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ كذا للكشميهني، هنا وكذا لهم في الاعتصام، ولغير الكشميهني هنا: (وما أوتوا)، وكذا لهم في العلم، وزاد قال الأعمش: هكذا قراءتنا، وبيَّن مسلم اختلافَ الرواة عن الأعمش فيها، وهي مشهورة عن الأعمش أعني بلفظ: (وما أوتوا)، ولا مانع أن يذكرها بقراءة غيره، وقراءة الجمهور: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم﴾.

والأكثر على أن المخاطب بذلك اليهود، فتتحد القراءتان، نعم وهي تتناول جميع علم الخلق بالنسبة إلى علم الله». اهـ. [فتح الباري (٨: ٤٠٤)].

قال بَيْنَا أنا مع النبي ﷺ في حَرْثٍ وهو مُتَّكِئٌ على عَسِيبٍ إِذْ مَرَّ الْيَهُودُ فقال بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوهُ عن الرُّوحِ فقال: ما رابكم إليه وقال بَعْضُهُمْ لا يَسْتَقْبِلُكُمْ بشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ فقَالُوا سَلُوهُ فسَأَلُوهُ عن الرُّوحِ فأَمْسَكَ النبي ﷺ فلم يَرُدَّ عليهم شيئاً فعَلِمْتُ أَنَّهُ يُوحَى إليه فقُمْتُ مَقَامِي فلما نَـزَلَ الْوَحْيُ قال: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيـلًا ﴾[1].

وفي رواية برقم [٧٠١٨] زيادة: «فقال بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ قد قُلْنَا لَكُمْ لا تَسْأَلُوهُ»[2].

وفي «صحيح ابن حبان» برقم [٩٩] عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَتْ قُرَيْشٌ لِلْيَهُودِ أَعْطُونَا شَيْئًا نَسْأَلُ عَنْهُ هَذَا الرَّجُلَ فقَالُوا سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ فسَأَلُوهُ فنَـزَلَتْ ويَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ومَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلا قَلِيلاً، فقَالَوا: لَمْ نُؤْتَ مِنَ الْعِلْمِ نَحْنُ إلا قَلِيلاً وقَدْ أُوتِينَا التَّوْرَاةَ ومَنْ يُؤْتَ التَّوْرَاةَ فقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا؟ فنَزَلَتْ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي[3].

قال ابن حجر: «(قوله الروح) الأكثر على أنهم سألوه عن حقيقة الروح الذي في الحيوان، وقيل: عن جبريل، وقيل: عن عيسى، وقيل: عن القرآن، وقيل: عن خلق عظيم روحاني، وقيل غير ذلك. وسيأتي بسط ذلك في كتاب التفسير إن شاء الله تعالى، ونشير هناك إلى ما قيل في الروح الحيواني، وأن الأصح أن حقيقته مما استأثر الله بعلمه»[4]. اهـ.

---

(١) كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ﴾ [الإسراء: ٨٥] (٤٧٢١).

(٢) كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [الصافات: ١٧١] (٧٤٥٦).

(٣) كتاب العلم، باب الزجر عن كتبة المرء السنن مخافة أن يتكل عليها دون الحفظ لها (٩٩).

(٤) «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ت: ٨٥٢ هـ (١: ٢٢٤)، دار المعرفة ـ بيروت، ت: محب الدين الخطيب.

قال ابن حجر: «قال ابن التين: اختلف الناس في المراد بالروح المسؤول عنه في هذا الخبر على أقوال:

الأول: روح الإنسان. الثاني: روح الحيوان. الثالث: جبريل، الرابع: عيسى، الخامس: القرآن، السادس: الوحي، السابع: ملك يقوم وحده صفا يوم القيامة، الثامن: ملك له أحد عشر ألف جناح ووجه، وقيل: ملك له سبعون ألف لسان، وقيل: له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف لسان، لكل لسان ألف لغة يسبح الله تعالى يخلق الله بكل تسبيحة ملكاً يطير مع الملائكة، وقيل: ملك رجلاه في الأرض السفلى، ورأسه عند قائمة العرش. التاسع: خلق كخلق بني آدم يقال لهم الروح، يأكلون ويشربون لا ينزل ملك من السماء إلا نزل معه. وقيل: بل هم صنف من الملائكة يأكلون ويشربون.

انتهى كلامه ملخصاً بزيادات من كلام غيره.

وهذا إنما اجتمع من كلام أهل التفسير في معنى لفظ الروح الوارد في القرآن، لا خصوص هذه الآية.

فمن الذي في القرآن ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] وكذلك ﴿أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾ [غافر: ١٥] ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨] ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾ [القدر: ٤] فالأول: جبريل، والثاني: القرآن، والثالث: الوحي، والرابع: القوة، والخامس والسادس: محتمل لجبريل ولغيره.

ووقع إطلاق روح الله على عيسى.

وقد روى ابن إسحاق في تفسيره بإسناد صحيح عن ابن عباس قال: الروح من الله، وخلق من خلق الله، وصور كبني آدم لا ينزل ملك إلا ومعه واحد من الروح.

وثبت عن ابن عباس أنه كان لا يفسر الروح، أي لا يعين المراد به في الآية.

[المراد من الروح في الآية]

وقال الخطابي: حكوا في المراد بالروح في الآية أقوالاً:

قيل: سألوه عن جبريل، وقيل: عن ملك له ألسنة، وقال الأكثر: سألوه عن الروح التي تكون بها الحياة في الجسد، وقال أهل النظر: سألوه عن كيفية مسلك الروح في البدن وامتزاجه به، وهذا هو الذي استأثر الله بعلمه. وقال القرطبي: الراجح أنهم سألوه عن روح الإنسان، لأن اليهود لا تعترف بأن عيسى روح الله، ولا تجهل أن جبريل ملك، وأن الملائكة أرواح.

وقال الإمام فخر الدين الرازي(١): المختار أنهم سألوه عن الروح الذي هو سبب الحياة، وأن الجواب وقع على أحسن الوجوه، وبيانه: أن السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته، وهل هي متحيزة أم لا؟ وهل هي حالَّة في متحيز أم لا؟ وهل هي قديمة أو حادثة؟ وهل تبقى بعد انفصالها من الجسد أو تفنى؟ وما حقيقة تعذيبها وتنعيمها؟ وغير ذلك من متعلقاتها، قال: وليس في السؤال ما يخصص أحد هذه المعاني، إلا أن الأظهر: أنهم سألوه عن الماهية، وهل الروح قديمة أو حادثة، والجواب يدل على أنها: شيء موجود مغاير للطبائع والأخلاط وتركيبها، فهو: جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث، وهو قوله تعالى: ﴿كُن﴾ فكأنه قال: هي موجودة محدثة بأمر الله وتكوينه، ولها تأثير في إفادة الحياة للجسد، ولا يلزم من عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفيه.

قال: ويحتمل أن يكون المراد بالأمر في قوله: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] الفعل،

---

(١) سيأتي قريباً نقل كلام الرازي من تفسيره الذي أجمله ابن حجر هنا، ففيه فوائد لا ينبغي العزوف عنها.

كقوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧] أي فعله فيكون الجواب: الروح من فعل ربي.

وإن كان السؤال هل هي قديمة أو حادثة؟ فيكون الجواب: إنها حادثة.

إلى أن قال: وقد سكت السلف عن البحث في هذه الأشياء والتعمق فيها. اهـ.

وقد تنطع قوم فتباينت أقوالهم: فقيل: هي النفس الداخل والخارج، وقيل: الحياة، وقيل: جسم لطيف يحل في جميع البدن، وقيل: هي الدم، وقيل: هي عرض، حتى قيل: إن الأقوال فيها بلغت مئة.

ونقل ابن منده عن بعض المتكلمين: أن لكل نبي خمسة أرواح، وأن لكل مؤمن ثلاثة، ولكل حي واحدة.

وقال ابن العربي: اختلفوا في الروح والنفس؛ فقيل: متغايران وهو الحق، وقيل: هما شيء واحد.

قال: وقد يعبر بالروح عن النفس، وبالعكس كما يعبر عن الروح وعن النفس بالقلب وبالعكس، وقد يعبر عن الروح بالحياة، حتى يتعدى ذلك إلى غير العقلاء، بل إلى الجماد مجازاً.

وقال السهيلي: يدل على مغايرة الروح والنفس قولُه تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] فإنه لا يصح جعل أحدهما موضع الآخر، ولولا التغاير لساغ ذلك»[١]. اهـ.

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥]: «للمفسرين في الروح المذكورة في هذه الآية أقوال أظهرها أن المراد منه الروح الذي هو

(١) انظر «فتح الباري»، ابن حجر العسقلاني (٨: ٤٠٢- ٤٠٣).

سبب الحياة، روى أن اليهود قالوا لقريش: اسألوا محمداً عن ثلاث فإن أخبركم باثنتين وأمسك عن الثالثة فهو نبي: اسألوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح، فسألوا رسول الله ﷺ عن هذه الثلاثة فقال عليه السلام: غداً أخبركم ولم يقل إن شاء الله فانقطع عنه الوحي أربعين يوماً ثم نزل الوحي بعده: ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] ثم فسّر لهم قصة أصحاب الكهف وقصة ذي القرنين وأبهم قصة الروح، ونزل فيه قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ وبين أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح فقال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ ومن الناس من طعن في هذه الرواية من وجوه.

أولها: أن الروح ليس أعظم شأناً ولا أعلى مكاناً من الله تعالى فإذا كانت معرفة الله تعالى ممكنة بل حاصلة فأي مانع يمنع من معرفة الروح.

وثانيها: أن اليهود قالوا: إن أجاب عن قصة أصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ولم يجب عن الروح فهو نبي وهذا كلام بعيد عن العقل لأن قصة أصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ليست إلا حكاية من الحكايات، وذكر الحكاية يمتنع أن يكون دليلاً على النبوة، وأيضاً فالحكاية التي يذكرها إما أن تعتبر قبل العلم بنبوته، أو بعد العلم بنبوته، فإن كان قبل العلم بنبوته، كذبوه فيها، وإن كان بعد العلم بنبوته فحينئذ صارت نبوته معلومة قبل ذلك، فلا فائدة في ذكر هذه الحكاية.

وأما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا يبعد جعله دليلاً على صحة النبوة.

وثالثها: أن مسألة الروح يعرفها أصاغر الفلاسفة وأراذل المتكلمين؛ فلو قال الرسول ﷺ إني لا أعرفها، لأورث ذلك ما يوجب التحقير والتنفير، فإن الجهل بمثل هذه المسألة يفيد تحقير أيَّ إنسان كان، فكيف الرسول الذي هو أعلم العلماء وأفضل الفضلاء؟!

ورابعها: أنه تعالى قال في حقه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢] ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾ [النساء: ١١٣] وقال: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٤] وقال في صفة القرآن: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٥٩].

وكان عليه السلام يقول: «أرنا الأشياء كما هي» فمَنْ كان هذا حاله وصفته، كيف يليق به أن يقول: أنا لا أعرف هذه المسألة، مع أنها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق، بل المختار عندنا أنهم سألوه عن الروح، وأنه ﷺ أجاب عنه على أحسن الوجوه.

وتقريره: أن المذكور في الآية أنهم سألوه عن الروح، والسؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة.

أحدها: أن يقال ماهية الروح أهو متحيز أو حال في المتحيز؟ أو موجود غير متحيز ولا حال في التحيز؟

وثانيها: أن يقال الروح قديمة أو حادثة؟

وثالثها: أن يقال الأرواح هل تبقى بعد موت الأجسام أو تفنى؟

ورابعها: أن يقال ما حقيقة سعادة الأرواح وشقاوتها؟

وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة، وقوله: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ ليس فيه ما يدل على أنهم عن هذه المسائل سألوا، أو عن غيرها، إلا أنه تعالى ذكر له في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾، وهذا الجواب لا يليق إلا بمسألتين من المسائل التي ذكرناها:

إحداهما: السؤال عن ماهية الروح.

والثانية: عن قدمها وحدوثها.

أما البحث الأول: فهم قالوا ما حقيقة الروح وماهيتـه؟ أهو عبارة عن أجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبائع والأخلاط، أو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب أو هو عبارة عن عرض آخر قائم بهذه الأجسام، أو هو عبارة عن موجود يغاير هذه الأجسام والأعراض؟ فأجاب الله عنه بأنه موجود مغاير لهذه الأجسام ولهذه الأعراض وذلك لأن هذه الأجسام أشياء تحدث من امتزاج الأخلاط والعناصر، وأما الروح فإنه ليس كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث قوله: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

فقالوا: لم كان شيئاً مغايراً لهذه الأجسام ولهذه الأعراض؟

فأجاب الله عنه بأنه موجود يحدث بأمر الله وتكوينه وتأثيره في إفادة الحياة لهذا الجسد، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته المخصوصة نفيُـه؛ فإن أكثر حقائق الأشياء وماهياتها مجهولة. فإنا نعلم أن السكنجبين له خاصية تقتضي قطْعَ الصفراء، فأما إذا أردنا أن نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها المخصوصة، فذاك غير معلوم؛ فثبت أن أكثر الماهيات والحقائق مجهولة، ولم يلزم من كونها مجهولة نفيها، فكذلك هاهنا. وهذا هو المراد من قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.

وأما **المبحث الثاني**: فهو أن لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا﴾ [هود: ٦٦] أي فعلنا فـقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ أي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على أنهم سألوه أن الروح قديمة أو حادثة، فقال: بل هي حادثة، وإنما حصلت بفعل الله وتكوينه وإيجاده.

ثم احتج على حدوث الروح بقوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ يعني أن الأرواح في مبدأ الفطرة تكون خالـية عن العلوم والمعارف ثم يحصل فيها العلوم والمعارف، فهي لا تـزال تكون في التغيـير من حال إلى حال، وفي التبديل من نقصان

إلى كمال، والتغيير والتبديل من أمارات الحدوث، فقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ يدل على أنهم سألوه أن الروح هل هي حادثة؟ فأجاب بأنها حادثة، واقعة بتخليق الله وتكوينه، وهو المراد من قوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ ثم استدل على حدوث الأرواح، بتغيرها من حال إلى حال، وهو المراد من قوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ فهذا ما نقوله في هذا الباب والله أعلم»[1]. اهـ.

بيان الأقوال المقولة في المراد من الروح في هذه الآية:

فضلاً عما ذكره الإمام الارزي الذي عليه الجمهور، فقد ذكر الناس أقوالاً أخرى:

القول الأول: أن المراد من هذا الروح هو القرآن.

قالوا: وذلك لأن الله تعالى سمى القرآن في كثير من الآيات روحاً، واللائق بالروح المسؤول عنه في هذا الموضع ليس إلا القرآن، فلا بد من تقرير مقامين.

المقام الأول: تسمية الله القرآن بالروح

يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] وقوله: ﴿يُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنۡ أَمۡرِهِۦ﴾ [النحل: ٢]، وأيضاً السبب في تسمية القرآن بالروح أن بالقرآن تحصل حياة الأرواح والعقول، لأن به تحصل معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته ومعرفة كتبه ورسله، والأرواح إنما تحيا بهذه المعارف.

المقام الثاني: وهو أن الروح اللائق بهذا الموضع هو القرآن لأنه تقدمه قوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الإسراء: ٨٢] والذي تأخر عنه قوله: ﴿وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [الإسراء: ٨٦] إلى قوله: ﴿قُل لَّئِنِ

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي ت: ٦٠٤هـ (٢١: ٣٠-٣١)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١.

ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، فلما كان قبل هذه الآية في وصف القرآن، وما بعدها كذلك، وجب أيضاً أن يكون المراد من هذا الروح القرآن، حتى تكون آيات القرآن كلها متناسبة متناسقة، وذلك لأن القوم استعظموا أمر القرآن فسألوا أنه من جنس الشعر، أو من جنس الكهانة؟ فأجابهم الله تعالى بأنه ليس من جنس كلام البشر، وإنما هو كلام ظهر بأمر الله ووحيه وتنزيله، فقال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ أي: القرآن ظهر بأمر ربي، وليس من جنس كلام البشر.

والقول الثاني: أن الروح المسؤول عنه في هذه الآية ملك من ملائكة السماوات وهو أعظمهم قدراً وقوة وهو المراد من قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ صَفّٗا﴾ [النبأ: ٣٨] ونقلوا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: هو ملك له سبعون ألف وجه، لكل وجه سبعون ألف وجه، لكل وجه سبعون ألف لسان، لكل لسان سبعون ألف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله من كل تسبيحة ملكاً يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة. قالوا: ولم يخلق الله تعالى خلقاً أعظم من الروح غير العرش، ولو شاء أن يبتلع السماوات السبع والأرضين السبع ومن فيهن بلقمة واحدة لفعل.

ولقائل أن يقول هذا القول ضعيف. وبيانه من وجوه:

الأول: أن هذا التفصيل لما عرفه علي، فالنبي أولى أن يكون قد عرفه فلم لم يخبرهم به، وأيضاً أن علياً ما كان ينزل عليه الوحي، فهذا التفصيل ما عرفه إلا من النبي ﷺ فلم ذكر النبي ﷺ ذلك الشرح والبيان لعلي ولم يذكره لغيره.

الثاني: أن ذلك الملك إن كان حيواناً واحداً وعاقلاً واحداً، لم يكن في تكثير تلك اللغات فائدة، وإن كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيواناً آخر، لم يكن ذلك ملكاً واحداً بل يكون ذلك مجموع ملائكة.

والثالث: أن هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسأل عنه، أما الروح الذي هو سبب الحياة فهو شيء تتوفر دواعي العقلاء على معرفته فصرف هذا السؤال إليه أولى.

والقول الرابع: وهو قول الحسن وقتادة: أن هذا الروح جبريل.

والدليل عليه: أنه تعالى سمى جبريل بالروح في قوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] وفي قوله: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم: ١٧] ويؤكد هذا أنه تعالى قال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (في جبريل) وقال (حكاية عن) جبريل: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: ٦٤] فسألوا الرسول كيف جبريل في نفسه وكيف قيامه بتبليغ الوحي إليه.

والقول الخامس: قال مجاهد: الروح خلق ليسوا من الملائكة على صورة بني آدم يأكلون ولهم أيد وأرجل ورؤوس، وقال أبو صالح: يشبهون الناس وليسوا بالناس.

قال الرازي: «ولم أجد في القرآن ولا في الأخبار الصحيحة شيئاً يمكن التمسك به في إثبات هذا القول وأيضاً فهذا شيء مجهول فيبعد صرف هذا السؤال إليه فحاصل ما ذكرناه في تفسير الروح المذكور في هذه الآية هذه الأقوال الخمسة والله أعلم بالصواب»[١]. اهـ.

[اعتراض على ابن القيم]

قال ابن حجر: «وجنح ابن القيم في كتاب الروح إلى ترجيح أن المراد بالروح المسؤول عنها في الآية ما وقع في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨] قال: وأما أرواح بني آدم فلم يقع تسميتها في القرآن إلا نفساً، كذا قال، ولا دلالة في ذلك لما رجحه، بل الراجح الأول، فقد أخرج الطبري من طريق العوفي عن ابن عباس

---

(١) «التفسير الكبير» (٢١: ٣٣).

في هذه القصة أنهم قالوا: عن الروح وكيف يعذب الروح الذي في الجسد، وإنما الروح من الله، فنزلت الآية.

[اختلاف العلماء في معرفة الروح]

وقال بعضهم: ليس في الآية دلالة على أن الله لم يطلع نبيه على حقيقة الروح، بل يحتمل أن يكون أطلعه، ولم يأمره أنه يطلعهم، وقد قالوا في علم الساعة نحو هذا، والله أعلم.

وممن رأى الإمساك عن الكلام في الروح أستاذ الطائفة أبو القاسم، فقال فيما نقله في «عوارف المعارف» عنه بعد أن نقل كلام الناس في الروح: وكان الأولى الإمساك عن ذلك، والتأدب بأدب النبي ﷺ. ثم نقل عن الجنيد أنه قال: الروح استأثر الله تعالى بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من موجود، وعلى ذلك جرى ابن عطية، وجمع من أهل التفسير.

وأجاب من خاض في ذلك: بأن اليهود سألوا عنها سؤال تعجيز وتغليط لكونه يطلق على أشياء، فأضمروا أنه بأي شيء أجاب، قالوا: ليس هذا المراد، فرد الله كيدهم، وأجابهم جواباً مجملاً مطابقاً لسؤالهم المجمل.

وقال السهروردي في «العوارف»: يجوز أن يكون من خاض فيها، سلك سبيل التأويل، لا التفسير، إذ لا يسوغ التفسير إلا نقلاً، وأما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل، وهو ذكر ما لا يحتمل إلا به من غير قطع بأنه المراد، فمن ثم يكون القول فيه.

قال: وظاهر الآية المنع من القول فيها، لختم الآية بقوله: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أي اجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه، فلا تسألوا عنه، فإنه من الأسرار.

وقيل: المراد بقوله: ﴿أَمْرِ رَبِّي﴾ كون الروح من عالم الأمر الذي هو عالم الملكوت، لا عالم الخلق الذي هو عالم الغيب والشهادة.

وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الأئمة جماعةٌ من متأخري الصوفية، فأكثروا من القول في الروح، وصرح بعضهم بمعرفة حقيقتها، وعاب من أمسك عنها.

ونقل ابن منده في كتاب الروح له عن محمد بن نصر المروزي، الإمام المطلع على اختلاف الأحكام من عهد الصحابة إلى عهد فقهاء الأمصار، أنه نقل الإجماع على أن الروح مخلوقة، وإنما ينقل القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة.

واختُلِفَ: هل تفنى عند فناء العالم قبل البعث، أو تستمر باقية؟ على قولين. والله أعلم.

ووقع في بعض التفاسير أن الحكمة في سؤال اليهود عن الروح، أن عندهم في التوراة أن روح بني آدم لا يعلمها إلا الله، فقالوا: نسأله فإن فسَّرها فهو نبيٌّ، وهو معنى قولهم لا يجيء بشيء تكرهونه.

وروى الطبري من طريق مغيرة عن إبراهيم في هذه القصة، فنزلت الآية، فقالوا: هكذا نجده عندنا، ورجاله ثقات، إلا أنه سقط من الإسناد علقمة»[1].

مذاهب الناس في حقيقة الإنسان:

جمهور المتكلمين يقولون الإنسان هو جسم وهو هذه البنية المحسوسة، قال الرازي: «واعلم أن هذا القول عندنا باطل»[2]. اهـ ثم ساق حججاً على أن الإنسان لا يمكن أن يكون عبارة عن هذا الجسم المحسوس منها، نذكر بعضها:

---

(١) «فتح الباري» (٨: ٤٠٤).

(٢) «التفسير الكبير» (٢١: ٣٣).

الحجة الأولى: أن العلم البديهي حاصل بأن أجزاء هذه الجثـة متبدلة بالزيادة والنقصان تارة بحسب النمو والذبول وتارة بحسب السمن والهزال والعلم الضروري حاصل بأن المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي ويحصل من مجموع هذه المقدمات الثلاثة العلم القطعي بأن الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه الجثة.

الحجة الثانية: أن الإنسان حال ما يكون مشتغل الفكر متوجه الهمة نحو أمر معين مخصوص فإنه في تلك الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه وعن أعضائه وأبعاضه مجموعها ومفصلها وهو في تلك الحالة، غيـر غافل عن نفسه المعينة بدليل أنه في تلك الحالة قد يقول غضبت واشتهيت وسمعت كلامك وأبصرت وجهك، وتاء الضمير كناية عن نفسه فهو في تلك الحالة عالم بنفسه المخصوصة وغافل عن جملة بدنه وعن كل واحد من أعضائه وأبعاضه ويكون المعلوم غير معلوم، فالإنسان يجب أن يكون مغايراً لجملة هذا البدن ولكل واحد من أعضائه وأبعاضه.

الحجة الثالثة: أن الإنسان قد يكون حياً حال ما يكون البدن ميتاً فوجب كون الإنسان مغايراً لهذا البدن والدليل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] فهذا النص صريح في أن أولئك المقتولين أحياء والحس يدل على أن هذا الجسد ميت.

الحجة الرابعة: أن قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [غافر: ٤٦] وقوله: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥] يدل على أن الإنسان يحيا بعد الموت وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أنبياء الله لا يموتون ولكن ينقلون من دار إلى دار» وكذلك قوله عليه السلام: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار» وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «من مات فقد قامت قيامته» كل هذه النصوص تدل على أن الإنسان يبقى بعد موت الجسد، وبديهة العقل والفطرة شاهدان بأن هذا الجسد ميت.

ولو جوزنا كونه حياً جاز مثله في جميع الجمادات وذلك عين السفسطة. وإذا ثبت أن الإنسان شيء وكان الجسد ميتاً لزم أن الإنسان شيء غير هذا الجسد.

الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦١-٦٢] أثبت كونهم مردودين إلى الله الذي هو مولاهم حال كون الجسد ميتاً فوجب أن يكون ذلك المردود إلى الله مغايراً لذلك الجسد الميت.

الحجة السادسة: أن رسول الله ﷺ كان يرى جبريل عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبي وكان يرى إبليس في صورة الشيخ النجدي فهاهنا بنية الإنسان وهيكله وشكله حاصل مع أن حقيقة الإنسان غير حاصلة، وهذا يدل على أن الإنسان ليس عبارة عن هذه البنية، وهذا الهيكل. والفرق بين هذه الحجة والتي قبلها أنه حصلت صورة هذه البنية مع عدم هذه البنية وهذا الهيكل.

قول من قال إن الإنسان جسم موجود في هذا البدن:

بعد أن بين الرازي أن الإنسان ليس عين هذا البدن، ذكر اختلاف الناس في الإنسان، فمنهم من قال إنه جسم موجود في هذا البدن، واختلفوا ف تعيينه، فمنهم من ذهب إلى أنه فمنهم من قال إنه الدم، لأنه يموت عندما يخرج الدم، ومنهم من يقول الإنسان هو الروح الذي في القلب، ومنهم من يقول إنه جزء لا يتجزأ في الدماغ، ومنهم من يقول الروح عبارة عن أجزاء نارية مختلطة بهذه الأرواح القلبية والدماغية وتلك الأجزاء النارية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وهي الإنسان.

قال الرازي: «ومن الناس من يقول الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية لطيفة، والجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق

ولا التمزق فإذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد بقوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ﴾ [ص: ٧٢] نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية في داخل أعضاء البدن نفاذ النار في الفحم ونفاذ دهن السمسم في السمسم، ونفاذ ماء الورد في جسم الورد، ونفاذ تلك الأجسام السماوية في جوهر البدن هو المراد بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [ص: ٧٢] ثم إن البدن ما دام يبقى سليماً قابلاً لنفاذ تلك الأجسام الشريفة بقي حياً، فإذا تولدت في البدن أخلاط غليظة منعت تلك الأخلاط الغليظة من سريان تلك الأجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يعرض الموت، **فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت، فهذا تفصيل مذاهب القائلين بأن الإنسان جسم موجود في داخل البدن.**

وأما أن الإنســان جسم موجود خارج البدن فلا أعرف أحداً ذهب إلى هذا القول»[1]. اهـ.

ولا يقول عاقل: **الإنسان عرض حال في البدن**، لأن من المعلوم بالضرورة أن الإنسان جوهر لأنه موصوف بالعلم والقدرة والتدبر والتصرف، ومن كان كذلك كان جوهراً والجوهر لا يكون عرضاً.

بل الذي يمكن أن يقول به كل عاقل: هو أن الإنسان يشترط أن يكون موصوفاً بأعراض مخصوصة، وعلى هذا التقدير فللناس فيه أقوال.

قال الإمام الرازي: «**القول الأول**: أن العناصر الأربعة إذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحدة منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج: ومراتب هذا المزاج غير متناهية فبعضها هي الإنسانية وبعضها هي الفرسية، فالإنسانية عبارة عن

(١) «التفسير الكبير» (٢١: ٣٨).

أجسام موصوفة متولدة عن امتزاجات أجزاء العناصر بمقدار مخصوص، **هذا قول جمهور الأطباء ومنكري بقاء النفس وقول أبي الحسين البصري من المعتزلة.**

والقول الثاني: أن الإنسان عبارة عن أجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة والعلم والقدرة والحياة عرض قائم بالجسم وهؤلاء أنكروا الروح والنفس، وقالوا: ليس هاهنا إلا أجسام مؤتلفة موصوفة بهذه الأعراض المخصوصة وهي الحياة والعلم والقدرة، **وهذا مذهب أكثر شيوخ المعتزلة.**

والقول الثالث: أن الإنسان عبارة عن أجسام موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والإنسان إنما يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهيئة أعضائه وأجزائه؛ إلا أن هذا مشكل فإن الملائكة قد يتشبهون بصور الناس فهاهنا صورة الإنسان حاصلة مع عدم الإنسانية وفي صورة المسخ معنى الإنسانية حاصل مع أن هذه الصورة غير حاصلة فقد بطل اعتبار هذا الشكل في حصول معنى الإنسانية طرداً وعكساً.

أما القسم الثالث: وهو أن يقال الإنسان موجود ليس بجسم ولا جسمانية فهو قول أكثر الإلهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس المثبتين للنفس معاداً روحانياً وثواباً وعقاباً وحساباً روحانياً وذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين مثل الشيخ أبي القاسم الراغب الأصفهاني والشيخ أبي حامد الغزالي رحمهما الله، ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمي، ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد، ومن الكرامية جماعة»[1]. اهـ.

القائلون بإثبات النفس فريقان:

الأول: وهم المحققون منهم من قال: الإنسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص،

---

(١) «التفسير الكبير» (٢١: ٣٨).

وهذا البدن، وعلى هذا التقدير فالإنسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه، وغير متصل في داخل العالم ولا في خارجه، وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه، ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما أن إله العالم لا تعلق له بالعالم إلا على سبيل التصرف والتدبير.

والفريق الثاني: الذين قالوا النـفس إذا تعلقت بالبدن اتحدت بالبدن فصارت النفس عين البدن، والبدن عين النفس ومجموعهما عند الاتحاد هو الإنسان، فإذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس، وفسد البدن.

فهذه جملة مذاهب الناس في الإنسان.

وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول إنها متعلقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد التفرق والتمزق، وأن تلك الأجسام تكون سارية في البدن، وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن، فإذا انـفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس عن البدن[1].

أدلة مثبتي النفس من ناحية العقل:

احتج القوم بوجوه كثيرة، بعضها قوي وبعضها ضعيف، والوجوه القوية بعضها قطعية وبعضها إقناعية، وذكر الإمام الرازي عدة حجج، نورد الأول منها هنا:

الحجة الأولى: لا شك أن الإنسان جوهر، فإما أن يكون جوهراً متحيزاً أو غير متحيز، والأول باطل فتعين الثاني.

والذي يدل على أنه يمتنع أن يكون جوهراً متحيزاً:

---

(١) وهذا مذهب فلسفي غير إسلاميّ.

أنه لو كان كذلك، لكان كونه متحيـزاً [عين][1] تلك الذات، ولو كان كذلك لكان كلما علم الإنسان ذاته المخصوصة وجب أن يعلم كونه متحيزاً بمقدار مخصوص، وليس الأمر كذلك، فوجب أن لا يكون الإنسان جوهراً متحيزاً.

فنفتقر في تقرير هذا الدليل إلى مقدمات ثلاثة.

المقدمة الأولى: لو كان الإنسان جوهراً متحيزاً، لكان كونه متحيزاً عين ذاته المخصوصة

والدليل عليه: أنه لو كان تحيزه صفة قائمة، لكان ذلك المحل من حيث هو مع قطع النظر عن هذه الصفة: إما أن يكون متحيزاً، أو لا يكون. والقسمان باطلان، فبطل القول بكون التحيز صفة قائمة بالمحل.

إنما قلنا إنه يمتنع أن يكون محل التحيز:

ـ لأنه يلزم كون الشيء الواحد متحيزاً مرتين.

ـ ولأنه يلزم اجتماع المثلين.

ـ ولأنه ليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة، أولى من العكس.

ـ ولأن التحيـز الثاني إن كان عيـن الذات فهو المقصود، وإن كان صفة لـزم التسلسل، وهو محال.

وإنما قلنا إنه يمتـنع أن يكون محل التحيز غيرَ متحيز: لأن حقيقة التحيز هو الذهاب في الجهات والامتداد فيها، والشيء الذي لا يكون متحيزاً لم يكن له اختصاص بالجهات، وحصوله فيها ليس بمتحيز محال.

---

(١) في المطبوع: «غير»، وانظر أيضاً طبعة «التفسير الكبير»، دار الفكر ١٤١٤هـ-١٩٩٤م. ت: خليل الميس (١١: ٤٦). والصحيح: عين. كما أثبتناها.

فثبت بهذا: أنه لو كان الإنسان جوهراً متحيزاً، لكان تحيزه غير ذاته المخصوصة.

المقدمة الثانية: لو كان تحيز ذاته المخصوصة عين ذاته المخصوصة، لكان متى عرف ذاته المخصوصة فقد عرف كونها متحيزة، والدليل عليه أنه لو صارت ذاته المخصوصة معلومة وصار تحيزه مجهولاً، لزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد وهو محال.

المقدمة الثالثة: أنا قد نعرف ذاتنا حال كوننا جاهلين بالتحيز والامتداد في الجهات الثلاثة، وذلك ظاهر عند الاختبار والامتحان: فإن الإنسان حال كونه مشتغلاً بشيء من المهمات، مثل أن يقول لعبده لم فعلت كذا، ولم خالفت أمري، وإني أبالغ في تأديبك وضربك، فعندما يقول لم خالفت أمري يكون، عالماً بذاته المخصوصة، إذ لو لم يعلم ذاته المخصوصة، لامتنع أن يعلم أن ذلك الإنسان خالفه، ولامتنع أن يخبر عن نفسه بأنه على عزم أن يؤدبه ويضربه، ففي هذه الحالة يعلم ذاته المخصوصة، مع أنه في تلك الحالة لا يخطر بباله حقيقة التحيز والامتداد في الجهات والحصول في الحيز.

فثبت بما ذكرنا أنه لو كان ذات الإنسان جوهراً متحيزاً، لكان تحيزه عبارة عن عينه المخصوصة، ولو كان كذلك لكان كلما علم ذاته المخصوصة، فقد علم التحيز، وثبت أنه ليس كذلك، فيلزم أن يقال ذات الإنسان ليس جوهراً متحيزاً، وذلك هو المطلوب.

فإن قالوا: هذا معارض بأنه لو كان جوهراً مجرداً، لكان كل من عرف ذات نفسه عرف كونه جوهراً مجرداً، وليس الأمر كذلك.

قلنا: الفرق ظاهر، لأن كونه مجرداً معناه أنه ليس بمتحيز ولا حالاً في المتحيز، وهذا السلب ليس عين تلك الذات المخصوصة، لأن السلب ليس عين الثبوت، وإذا كان كذلك لم يبعد أن تكون تلك الذات المخصوصة معلومة وأن لا يكون ذلك السلب معلوماً، بخلاف كونه متحيزاً.

فإنا قد دللنا على أن تقدير كون الإنسان جوهراً متحيزاً: يكون تحيزه عين ذاته المخصوصة، وعلى هذا التقدير يمتنع أن تكون ذاته معلومة ويكون تحيزه مجهولاً، فظهر الفرق.

ثم ذكر وجوها للدلالة على أن النفس ليست بجسم:

وحاصل الاستدلال: أنا لما تأملنا في أحوال النفس رأينا أحوالها بالضد من أحوال الجسم، وذلك يدل على أن النفس ليست جسماً، وتقرير هذه المنافاة من وجوه.

الأول: أن كل جسم حصلت فيه صورة، فإنه لا يقبل صورة أخرى من جنس الصورة الأولى، إلا بعد زوال الصورة الأولى زوالاً تاماً.

مثاله: أن الشمع إذا حصل فيه شكل التثليث، امتنع أن يحصل فيه شكل التربيع والتدوير، إلا بعد زوال الشكل الأول عنه.

ثم إنا وجدنا الحال في تصور النفس بصور المعقولات بالضد من ذلك، فإن النفس التي لم تقبل صورة عقلية البتة يبعد قبولها شيئاً من الصور العقلية، فإذا قبلت صورة واحدة، صار قبولها للصورة الثانية أسهل، ثم إن النفس لا تزال تقبل صورة بعد صورة من غير أن تضعف ألبتة، بل كلما كان قبولها للصور أكثر صار قبولها للصور الآتية بعد ذلك أسهل وأسرع، ولهذا السبب يزداد الإنسان فهماً وإدراكاً كلما ازداد تخرجاً وارتباطاً في العلوم، فثبت أن قبول النفس للصور العقلية على خلاف قبول الجسم للصورة، وذلك يوهم أن النفس ليست بجسم.

والثاني: أن المواظبة على الأفكار الدقيقة لها أثر في النفس وأثر في البدن، أما أثرها في النفس فهو تأثيرها في إخراج النفس من القوة إلى الفعل في التعقلات والإدراكات، وكلما كانت الأفكار أكثر كان حصول هذه الأحوال أكمل، وذلك غاية كمالها ونهاية شرفها وجلالتها، وأما أثرها في البدن فهو أنها توجب استيلاء اليبس على البدن واستيلاء

الذبول عليه، وهذه الحالة لو استمرت لانتقلت إلى الماليخوليا وسوق الموت فثبت بما ذكرنا أن هذه الأفكار توجب حياة النفس وشرفها، وتوجب نقصان البدن وموته، فلو كانت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد سبباً لكماله ونقصانه معاً ولحياته وموته معاً، وأنه محال.

والثالث: أنا إذا شاهدنا أنه ربما كان بدن الإنسان ضعيفاً نحيفاً، فإذا لاح له نور من الأنوار القدسية، وتجلى له سر من أسرار عالم الغيب، حصل لذلك الإنسان جراءة عظيمة وسلطنة قوية. ولم يعبأ بحضور أكابر السلاطين ولم يقم لهم وزناً، ولولا أن النفس شيء سوى البدن لما كان الأمر كذلك.

الرابع: أن أصحاب الرياضات والمجاهدات، كلما أمعنوا في قهر القوى البدنية وتجويع الجسد، قويت قواهم الروحانية، وأشرقت أسرارهم بالمعارف الإلهية، وكلما أمعن الإنسان في الأكل والشرب وقضاء الشهوة الجسدانية، صار كالبهيمة وبقي محروماً عن آثار النطق والعقل والمعرفة، ولولا أن النفس غير البدن لما كان الأمر كذلك.

الخامس: أنا نرى أن النفس تفعل أفاعيلها بآلات بدنية، فإنها تبصر بالعين وتسمع بالأذن، وتأخذ باليد وتمشي بالرجل، أما إذا آل الأمر إلى العقل والإدراك فإنها مستقلة بذاتها في هذا الفعل من غير إعانة شيء من الآلات، ولذلك فإن الإنسان لا يمكنه أن يبصر شيئاً إذا أغمض عينيه، ولا يسمع صوتاً إذا سد أذنيه. كما لا يمكنه البتة أن يزيل عن قلبه العلم بما كان عالماً به، فعلمنا أن النفس غنية بذاتها في العلوم والمعارف عن شيء من الآلات البدنية.

فهذه الوجوه الخمسة أمارات قوية في أن النفس ليست بجسم[1].

---

(١) انظر: «التفسير الكبير»، فخر الدين الرازي (٢١: ٣٩-٤٢).

قال الإمام الرازي: «المسألة السابعة: في دلالة الآية التي نحن في تفسيرها على صحة ما ذكرناه: أن الروح لو كان جسماً منتقلاً من حالة إلى حالة، ومن صفة إلى صفة، لكان مساوياً للبدن في كونه متولداً من أجسام اتصفت بصفات مخصوصة، بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى، فإذا سئل رسول الله ﷺ عن الروح، وجب أن يبين أنه جسم كان كذا ثم صار كذا، حتى صار روحاً، مثل ما ذكر في كيفية تولد البدن أنه كان نطفة ثم علقة، ثم مضغة فلما لم يقل ذلك بل قال: ﴿مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] بمعنى: أنه لا يحدث ولا يدخل في الوجود إلا لأجل أن الله تعالى قال له: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] دل ذلك على: **أنه جوهر ليس من جنس الأجسام، بل هو جوهر قدسي مجرد.**

واعلم أن أكثر العارفين المكاشفين من أصحاب الرياضات، وأرباب المكاشفات والمشاهدات، مصرون على هذا القول، جازمون بهذا المذهب.

قال الواسطي: خلق الله الأرواح من بين الجمال والبهاء، فلولا أنه سترها لسجد لها كل كافر.

وتعلق الروح الأول بالقلب، ثم بواسطته يصل تأثيره إلى جملة الأعضاء»[1]. اهـ.

احتج المنكرون بوجوه.

الأول: لو كانت مساوية لذات الله في كونه ليس بجسم ولا عرض، لكانت مساوية له في تمام الماهية، وذلك محال.

الجواب عن الأول: أن المساواة في أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز مساواة في صفة سلبية، والمساواة في الصفة السلبية لا توجب المماثلة.

---

(١) «التفسير الكبير» (٢١: ٤٤).

واعلم أن جماعة من الجهال يظنون أنه لما كان الروح موجوداً ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز، وجب أن يكون مثلاً للإله، أو جزءاً للإله، وذلك جهل فاحش وغلط قبيح.

وتحقيقه ما ذكرناه من أن المساواة في السلوب لو أوجبت المماثلة، لوجب القول باستواء كل المختلفات، وأن كل ماهيتين مختلفتين، فلا بد أن يشتركا في سلب كل ما عداهما، فلتكن هذه الدقيقة معلومة، فإنها مغلطة عظيمة للجهال.

الثاني: قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ * مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ * مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ * ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ * ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ * ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٧-٢٢] وهذا تصريح بأن الإنسان شيء مخلوق من النطفة، وأنه يموت ويدخل القبر ثم إنه تعالى يخرجه من القبر، ولو لم يكن الإنسان عبارة عن هذه الجثة لم تكن الأحوال المذكورة في هذه الآية صحيحة.

والجواب عن الثاني: أنه لما كان الإنسان في العرف والظاهر عبارة عن هذه الجثة، أطلق عليه اسم الإنسان في العرف.

الثالث: قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ﴾ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠] وهذا يدل على أن الروح: جسم، لأن الأرزاق والفرح من صفات الأجسام.

والجواب عن الثالث: أن الرزق المذكور في الآية، محمول على ما يقوي حالهم ويكمل كمالهم، وهو معرفة الله ومحبته.

بل نقول: هذا من أدل الدلائل على صحة قولنا؛ لأن أبدانهم قد بليت تحت التراب، والله تعالى يقول إن أرواحهم تأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش، وهذا يدل على أن الروح غير البدن[1].

(١) انظر: «التفسير الكبير» (٢١: ٤٤).

قال الإمام السعد التفتازاني في التعريف بالنفس: «وكثير من المتكلمين على أنها: الأجزاء الاصلية الباقية من أول العمر إلى آخره، وكأن هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة، أي التي من شأنها أن يحس بها.

وجمهورهم على أنها: جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الأعضاء نوراني علوي خفيف، حي لذاته نافذ في جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت.

وقيل: إنها أجسام لطيفة متكونة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين أي العروق الضاربة، أو متكونة في الدماغ نافذة في الأعصاب النابتة منه إلى جملة البدن.

واختيار المحققين من الفلاسفة وأهل الإسلام أنها: جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف»[1]. اهـ.

قال الطحاوي: (وبعذاب القبر لِـمن كان له أهلاً، وسؤالِ منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه، على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضوان الله عليهم)

لنا وقفة قصيرة مع عذاب القبر، نُوضح فيها بعض الأصول في هذه المسألة.

والمقصود بعذاب القبر ـ حيثما ورد ـ: عذاب البرزخ، وهو العالم الذي بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، ولا شك أن الروح باقية أثناء ذلك، فهي إما تكون منعَّمة، أو معذَّبة، سواء قُبر الجسد، أو حُرق، أو غَرِق.

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت: ٧٩١هـ (٢: ٣٠)، دار المعارف النعمانية ـ باكستان ـ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ط١.

لم يجادل أحد من أهل السنة في أن القبر فيه عذاب أو نعيم، ولكن اختلفوا في بعض المسائل الفرعية، نحو: هل العذاب واقع على الروح، أم على الروح والجسد معاً؟

الراجح والمشهور: أنه عليهما معاً، وقال بعض: على الروح، ولم يقُل أحد: إن العذاب واقعٌ على الجسد فقط.

والمشهور عند النـاس: أنَّ المعتـزلة يُنكرون عذاب القبر، ولكن الصحيحَ: أن جمهور المعتزلة يرون أن هناك عذاباً أو نعيماً في القبر، ولم يخالف في هذا إلا واحد اسمه ضرار، تحدث عنه القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»، وقال عنه: إنه كان من المعتـزلة ثم خرج منهم، وأصبح من الجهمية، فلا يصحُّ نسبة قوله إلى المعتـزلة إذن[1].

وأما الشيعة وباقي الفرق فيـؤمنون بعذاب القبر، ولذلك فلن أُفَـصّل في هذا الموضوع أكثر من ذلك، وسوف نكتفي بإيراد بعض الأحاديث الدالة على ذلك.

سنذكر بعض آيات القرآن التي استدل بها العلماء على ثبوت عذاب القبر، ونتبعها بذكر بعض الأحاديث النبوية الشريفة.

أدلة عذاب القبر من القرآن الكريم:

الآية الأولى:

قال تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا﴾ [نوح: ٢٥].

قال الزمخشري: «﴿فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ جعل دخولـهم النار في الآخرة كأنه متعقب لإغراقهم، لاقترابه، ولأنه كائـن لا محالة، فكأنه قد كان. أو أريد عذاب القبر. ومن

(١) «شرح الأصول الخمسة» سيأتي قريب نقل كلام القاضي عبد الجبار ص١١٢٤.

مات في ماء أو في نار أو أكلته السباع والطير: أصابه ما يصيب المقبور من العذاب. وعن الضحاك: كانوا يغرقون من جانب ويحرقون من جانب»[(١)].

قال ابن عطية: «وقال ﴿فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ يعني جهنم وعبر عن ذلك بفعل الماضي من حيث الأمر متحقق، وقيل أراد عرضهم على النار غدواً وعشياً عبر عنهم بالإدخال»[(٢)]. اهـ.

قال الرازي: «المسألة الثالثة: تمسك أصحابنا في إثبات عذاب القبر بقوله: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ وذلك من وجهين:

الأول: أن الفاء في قوله: ﴿فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ تدل على أنه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة، وإلا بطلت دلالة هذه الفاء.

الثاني: أنه قال: ﴿فَأُدۡخِلُواْ﴾ على سبيل الإخبار عن الماضي. وهذا إنما يصدق لو وقع ذلك.

قال مقاتل والكلبي: معناه أنهم سيدخلون في الآخرة ناراً ثم عبر عن المستقبل بلفظ الماضي لصحة كونه وصدق الوعد به كقوله: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٥٠] ﴿وَنَادَوۡاْ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٦].

واعلم أن الذي قالوه ترك للظاهر من غير دليل.

---

(١) «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ت: ٥٣٨ (٤: ٦٢٢)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ت: عبد الرزاق المهدي.

(٢) «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي ت: ٥٤٦هـ (٥: ٣٧٦)، دار الكتب العلمية-لبنان-١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ط١، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد.

فإن قيل: إنما تركنا هذا الظاهر لدليل، وهو أن من مات في الماء فإنا نشاهده هناك، فكيف يمكن أن يقال: إنهم في تلك الساعة أدخلوا ناراً؟

والجواب: هذا الإشكال إنما جاء لاعتقاد أن الإنسان هو مجموع هذا الهيكل، وهذا خطأ لما بينا أن هذا الإنسان هو الذي كان موجوداً من أول عمره، مع أنه كان صغير الجثة في أول عمره، ثم إن أجزاءه دائماً في التحلل والذوبان، ومعلوم أن الباقي غير المتبدل، فهذا الإنسان عبارة عن ذلك الشيء الذي هو باق من أول عمره إلى الآن، فلم لا يجوز أن يقال: إنه وإن بقيت هذه الجثة في الماء إلا أن الله تعالى نقل تلك الأجزاء الأصلية الباقية التي كان الإنسان المعين عبارة عنها إلى النار والعذاب»[1]. اهـ.

قال البيضاوي: «﴿أُغۡرِقُواْ﴾ بالطوفان ﴿فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾ المراد عذاب القبر أو عذاب الآخرة والتعقيب لعدم الاعتداد بما بين الإغراق والإدخال، أو لأن المسبب كالمتعقب للسبب وإن تراخى عنه لفقد شرط أو وجود مانع وتنكير النار للتعظيم، أو لأن المراد نوع من النيران»[2]. اهـ.

قال النسفي: «﴿فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾ عظيمة وتقديم مما خطيئاتهم لبيان أن لم يكن إغراقهم بالطوفان وإدخالهم في النيران إلا من أجل خطيئاتهم، وأكد هذا المعنى بزيادة ما، وكفى بها مزجة لمرتكب الخطايا، فإن كفر قوم نوح كان واحدة من خطيئاتهم وان كانت كبراهين، والفاء في فأدخلوا للإيذان بأنهم عذبوا بالإحراق عقيب الإغراق، فيكون دليلاً على إثبات عذاب القبر»[3]. اهـ.

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب» (٣٠: ٣٧٦).

(٢) «تفسير البيضاوي» (٥: ٣٩٦)، دار الفكر ـ بيروت.

(٣) «تفسير النسفي» (٤: ٢٨٥).

الآية الثانية:

قال تعالى: ﴿ فَوَقَىٰهُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِ مَا مَكَرُوا۟ ۖ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦].

قال ابن قتيبة: «قال أبو محمد ونحن نقول: إنه إذا جاز في المعقول، وصح في النظر وبالكتاب والخبر أن الله تعالى يبعث من في القبور، بعد أن تكون الأجساد قد بليت، والعظام قد رمت، جاز أيضاً في المعقول وصح في النظر وبالكتاب والخبر أنهم يعذبون بعد الممات في البرزخ، فأما الكتاب فإن الله تعالى يقول: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦] فهم يعرضون بعد مماتهم على النار غدواً وعشياً قبل يوم القيامة ويوم القيامة يدخلون أشد العذاب»[1]. اهـ.

وقال ابن قتيبة: «وقد أعلمنا الله تعالى في كتابه أنه يعذب قوماً قبل يوم القيامة إذ يقول: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ ولا يجوز أن يعرض هؤلاء على النار غدواً وعشياً في الدنيا ولا في يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾؛ ولأن يوم القيامة ليس فيها غدو ولا عشي إلا على مجاز في قوله جل وعز: ﴿ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ يجوز في ذلك الموضع ولا يجوز في هذا الموضع»[2]. اهـ.

وقال الطبري في تفسير هذه الآية: «يقول تعالى ذكره مبيناً عن سوء العذاب الذي

---

(١) «تأويل مختلف الحديث»، عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري ت: ٢٧٦، ص١٥٠، دار الجيل ـ بيروت ـ ١٣٩٣ ـ ١٩٧٢، ت: محمد زهري النجار.

(٢) «تأويل مختلف الحديث» ص٢٤٧.

حل بــهؤلاء الأشقياء من قوم فرعون ذلك الذي حاق بهم من سوء عذاب الله ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا ﴾ إنهم لما هلكوا وغرقهم الله جعلت أرواحهم في أجواف طير سود فهي تعرض على النار كل يوم مرتين غدواً وعشياً إلى أن تقوم الساعة»[١]. اهـ.

قال النحاس: «وقال مجاهد في قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ﴾ قال من أيام الدنيا، قال الفراء: ليس في القيامة غدو ولا عشي ولكن مقدار ذلك.

قال أبو جعفر: التفسيـر على خلاف ما قال الفراء وذلك أن التفسيـر على أن هذا العرض إنما هو في أيام الدنيا، والمعنى أيضاً بين أنه على ذلك؛ لأنه قال جل وعز: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ﴾ ثم دل على أن هذا قبل يوم القيامة بقوله ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ فـدل على أن الأول بمنـزلة عذاب القبر»[٢]. اهـ.

قال الطيبي في شرح البخاري: «وقال أبو عثمان بن الحداد: وإنما أنكر عذاب القبر بشر المريسي والأصم وضرار، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ ﴾ [الدخان: ٥٦] واحتجوا بمعارضة عائشة لابن عمر. قال القاضي أبو بكر بن الطيب وغيره: قد ورد القرآن بتصديق الأخبار الواردة في عذاب القبر، قال تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ﴾ وقد اتفق المسلمون أنه لا غدوة ولا عشي في الآخرة، وإنما هما في الدنيا، فهم يعرضون مماتهم على النار قبل يوم القيامة، ويوم القيامة يدخلون أشد العذاب، قال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر ت: ٣١٠ (٢٤: ٧١)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٥.

(٢) «معاني القرآن الكريم»، النحاس ت: ٣٣٨ (٦: ٢٣٠)، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة ـ ١٤٠٩، ط١، ت: محمد علي الصابوني.

ٱلْعَذَابِ ﴾، فإذا جاز أن يكون المكلَّف بعد موته معروضاً على النار غدواً وعشياً، جاز أن يسمع الكلام ويمنع الجواب، لأن اللذة والعذاب تجيء بالإحساس، فإذا كان كذلك وجب اعتقاد رد الحياة في تلك الأجساد، وسماعهم للكلام، والعقل لا يدفع هذا، ولا يوجب حاجة إلى بلة ورطوبة، وإنما يقتضي حاجتها إلى المحل فقط، فإذا صح رد الحياة إلى أجسامهم مع ما هم عليه من نقص البنية، وتقطع الأوصال، صح أن يوجد فيهم سماع الكلام، والعجز عن رد الجواب. وقد ذكر البخاري في غزوة بدر بعد قوله ﷺ: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»، قال قتادة: أحياهم الله حتى أسمعهم، توبيخًا ونقمة وحسرة وندمًا. وعلى تأويل قتادة فقهاء الأئمة وجماعة أهل السُّنَّة، وعلى ذلك تأوله عبد الله بن عمر، راوي الحديث عن النبي، ﷺ. قال القاضي: وليس في قول عائشة ما يعارض قول ابن عمر، لأنه يمكن ﷺ أن يكون قد قال في قتلى بدر القولين جميعًا، ولم تحفظ عائشة إلا أحدهما، لأن القولين غير متنافيين، أن ما دعوا الله لا ينفي رد الحياة إلى أجسامهم، وسماعهم للنداء بعد موتهم إذا عادوا أحياء»[1]. اهـ.

قال الماوردي: «قوله عز وجل: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ فيه ثلاثة أقاويل:

أحدها: أنه يعرض عليهم مقاعدهم من النار غدوة وعشية، فيقال: لآلِ فرعون هذه منازلكم، توبيخاً، قاله قتادة.

الثاني: أن أرواحهم في أجواف طير سود تغدو على جهنم وتروح فذلك عرضها، قاله ابن مسعود.

الثالث: أنهم يعذبون بالنار في قبرهم غدواً وعشياً، وهذا لآل فرعون خصوصاً. قال مجاهد: ما كانت الدنيا.

---

(١) «شرح صحيح البخاري»، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري (٣: ٣٥٨-٣٥٩).

﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾ وقيامها وجود صفتها على استقامة، ومنه قيام السوق وهو حضور أهلها على استقامة في وقت العادة. ﴿أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ لأن عذاب جهنم مُـخْتَلِف»(١). اهـ.

قال ابن حزم: «وقال الله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ فهذا العرض المذكور هو عذاب القبر، وإنما قيل عذاب القبر فأضيف إلى القبر، لأن المعهود في أكثر الموتى أنهم يقبرون، وقد علمنا أن فيهم أكيل السبع والغريق تأكله دواب البحر والمحرق والمصلوب والمعلق، فلو كان على ما يقدر من يظن: أنه لاعذاب إلا في القبر المعهود، لما كان هؤلاء فتنة، ولا عذاب قبر، ولا مسألة، ونعوذ بالله من هذا بل كل ميت فلا بد من فتنة وسؤال، وبعد ذلك سرور أو نكد إلى يوم القيامة، فيوفون حينئذ أجورهم، وينقلبون إلى الجنة أو النار.

وأيضاً فإن جسد كل إنسان فلا بد من العود إلى التراب يوماً ما كما قال الله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥] فكل من ذكرنا من مصلوب أو معلق أو محرق أو أكيل سبع أو دابة: فإنه يعود رماداً أو رجيعاً، أو يتقطع فيعود إلى الأرض، ولا بد وكل مكان استقرت فيه النفس أثر خروجها من الجسد فهو قبر لها إلى يوم القيامة»(٢). اهـ.

وقال البيهقي: «وقال في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ فحكم عليهم بضرب الملائكة وجوههم وأدبارهم حين تتوفاهم وإن كنا لا نشاهده وبما تقول لهم الملائكة عند الموت وهم

---

(١) «النكت والعيون» (تفسير الماوردي) (٥: ٣٥٩).

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد ت: ٥٤٨ (٤: ٥٦)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

باسطوا أيديهم وإن كنا لا نسمعه، وعلى آل فرعون بعرضهم على النار غدواً وعشياً ما دامت الدنيا وإن كنا لا نقف عليه وفي كل ذلك دلالة على ما قلناه»(١). اهـ.

الآية الثالثة:

قال تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: ١١].

قال الماوردي: «قوله عز وجل: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: أنه خلقهم أمواتاً في أصلاب آبائهم، ثم أحياهم بإخراجهم ثم أماتهم عند انقضاء آجالهم، ثم أحياهم للبعث، فهما ميتتان: إحداهما في أصلاب الرجال، والثانية: في الدنيا. وحياتان: إحداهما في الدنيا والثانية في الآخرة، قاله ابن مسعود وقتادة.

الثاني: أن الله أحياهم حين أخذ عليهم الميثاق في ظهر آدم قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] الآية.

ثم إن اللهَّ أماتهم بعد أخذ الميثاق عليهم، ثم أحياهم حين أخرجهم، ثم أماتهم عند انقضاء آجالهم، ثم أحياهم للبعث فتكون حياتان وموتتان في الدنيا وحياة في الآخرة، قاله عبد الرحمن بن زيد بن أسلم.

الثالث: أن الله أحياهم حين خلقهم في الدنيا، ثم أماتهم فيها عند انقضاء أجالهم، ثم أحياهم في قبورهم للمساءلة، ثم أماتهم إلى وقت البعث. ثم أحياهم للبعث، قاله السدي»(٢). اهـ.

---

(١) «إثبات عذاب القبر»، أحمد بن الحسين البيهقي أبو بكر ت: ٤٥٨، ص٧٠، دار الفرقان ـ عمان الأردن ـ ١٤٠٥، ط٢، ت: د. شرف محمود القضاة.

(٢) «النكت والعيون» (تفسير الماوردي)، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري =

قال البغوي: «﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة والضحاك: كانوا أمواتاً في أصلاب آبائهم فأحياهم الله في الدنيا، ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ثم أحياهم للبعث يوم القيامة فهما موتتان وحياتان وهذا كقوله تعالى: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ [البقرة: ٢٨] وقال السدي: أميتوا في الدنيا ثم أحيوا في قبورهم للسؤال ثم أميتوا في قبورهم ثم أحيوا في الآخرة»[1]. اهـ.

وقال ابن جزي في «التسهيل»: «﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ﴾ هذه الآية كقوله: ﴿وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾.

فالموتة الأولى: عبارة عن كونهم عدماً، أو كونهم في الأصلاب، أو في الأرحام.

والموتة الثانية: الموت المعروف.

والحياة الأولى: حياة الدنيا.

والحياة الثانية: حياة البعث في القيامة.

وقيل:

الحياة الأولى: حياة الدنيا، والثانية: الحياة في القبر.

والموتة الأولى: الموت المعروف، والموتة الثانية بعد حياة القبر.

وهذا قول فاسد لأنه لابد من الحياة للبعث فتجيء الحياة ثلاث مرات.

فإن قيل: كيف اتصال قولهم أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين بما قبله.

= ت: ٥٠ ٤هـ (٥: ١٤٦)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان ـ ت: السيد ابن عبد المقصود ابن عبد الرحيم.

(١) «تفسير البغوي» (٤: ٩٣)، دار المعرفة ـ بيروت، ت: خالد عبد الرحمن العك.

فالجواب: أنهم كانوا في الدنيا يكفرون بالبعث فلما دخلوا النار، مقتوا أنفسهم على ذلك، فأقروا به حينئذ ليرضوا الله بإقرارهم حينئذ، فقولهم: أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين، إقرار بالبعث على أكمل الوجوه طمعاً منهم أن يخرجوا عن المقت الذي مقتهم الله إذ كانوا يدعون إلى الإسلام فيكفرون»[1]. اهـ.

ولكن قد يكون المراد بالحياتين قبل الحياة الباقية، أي أن كل حياة منهما أعقبها الـموت، بخلاف هذه الحياة الدايمة التي لا يعقبها موت، فلذلك لم تعدّ في الأربعة السابقة.

ولذلك قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾: «احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر، قالوا: لأنه تعالى بين أنه يحييهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٥-١٦] ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين، قالوا: ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١] لأنه قول الكفار، ولأن كثيراً من الناس أثبتوا حياة الذر في حلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر، فالجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة، وأيضاً فلقائل أن يقول: إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية، لأن قوله في: ﴿يُحْيِيكُمْ﴾ ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ لأن كلمة ﴿ثُمَّ﴾ تقتضي التراخي، والرجوع إلى الله تعالى

---

(١) «كتاب التسهيل لعلوم التنزيل»، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي ت: ٧٤١هـ (٤: ٣)، دار الكتاب العربي ـ لبنان ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط ٤.

حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلاً على حياة القبر كان قريباً»[(١)]. اهـ.

الآية الرابعة:

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣].

قال ابن حزم: «(قال أبو محمد) وقد احتج من أنكره بقول الله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ وبقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ الآية.

(قال أبو محمد) وهذا حق لا يدفع عذاب القبر؛ لأن فتنة القبر وعذابه والمسألة إنما هي للروح فقط بعد فراقه للجسد أثر ذلك قبر أو لم يقبر برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ﴾ الآية وهذا قبل القيامة بلا شك وأثر الموت وهذا عذاب القبر وقال: ﴿وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]»[(٢)]. اهـ.

وقال ابن حزم أيضاً: «﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ فصح أن النفس معذبة كما

---

(١) «التفسير الكبير» أو «مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي ت: ٦٠٤ (٢: ٣) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١.

(٢) «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الطاهري أبو محمد ت: ٥٤٨ (٤: ٥٦)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

ترى من حين موتها إلى يوم القيامة دون الأجساد، فإذا كان يوم القيامة أحيا الله تعالى العظام، وأخرجها من القبور وركب عليها الأجساد ورد إليها الأنفس، ودخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار.

وإنما تخافت المجرمون بينهم: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾ [طه: ١٠٣] ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ [طه: ١٠٤] ﴿يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢] لأنه صار العذاب الذي كانوا فيه هيناً يسيراً بالإضافة إلى عذاب جهنم، أعاذنا الله من عذابه. وهذا الذي تتفق به الآيات كلها، وإنما هلك من هلك بأخذه آية وتركه أخرى، وأخذه حديثاً وتركه آخر، وأخذه آية وتركه حديثاً يبينها، وأخذه حديثاً وتركه آية، وهذا خطأ لا يحل، وإنما الفرض على المسلمين أخذ كل ما جاء به النبي ﷺ من قرآن وسنة وضم كل ذلك بعضه إلى بعض»[1]. اهـ.

قال البيهقي: «وقال: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ﴾ الآية، فدلت هذه الآيات على أن الكفار يعنف عليهم في نزع أرواحهم وإخراج أنفسهم ويعرفون مع ذلك أنهم قادمون على الهون والعذاب الشديد كما يرفق بالمؤمنين ويبشرون بما هم قادمون عليه من الأمن والنعيم المقيم»[2]. اهـ.

وروى البيهقي في إثبات عذاب القبر بعد ذكر هذه الآية: «عن أبي هريرة قال إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها.

---

(١) «رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين»، أبو محمد علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم الأندلسي ت: ٤٥٦ هـ (٣: ٢١٩) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، لبنان ـ ١٩٨٧ م، ط٢، ت: د. إحسان عباس.

(٢) «شعب الإيمان»، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت: ٤٥٨ (١: ٣٥٤)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١٠، ط١، ت: محمد السعيد بسيوني زغلول.

قال حماد: فذكر من طيب ريحها وذكر المسك.

قال: ويقول أهل السماء: روح طيبة جاءت من قبل الأرض: صلى الله عليك، وعلى جسد من تعمرينه فينطلق به إلى ربه.

ثم يقول: انطلقوا به إلى آخِرِ الأجل.

قال: وإن الكافر إذا خرجت روحه قال حماد: ذكر من نتنها، وذكر لعناً، ويقول أهل السماء: روح خبيثة من قبل الأرض.

قال: و يقال: انطلقوا به إلى آخِرِ الأجل.

قال أبو هريرة: فرد رسول الله ﷺ ربطة كانت عليه على أنفه هكذا.

رواه مسلم في «الصحيح» عن عبد الله بن عمر القواريري»[1]. اهـ.

وقال أبو حيان في «البحر»: «﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ عَذَابَ ٱلۡهُونِ﴾ أي الهوان، وقرأ عبد الله وعكرمة ﴿عَذَابَ﴾ بالألف وفتح الهاء واليوم من قال: إن هذا في الدنيا كان عبارة عن وقت الإماتة والعذاب ما عذبوا به من شدة النزع أو الوقت الممتد المتطاول الذي يلحقهم فيه العذاب في البرزخ، ومن قال: إن هذا في القيامة كان عبارة عن يوم القيامة أو عن وقت خطابهم في النار، وأضاف العذاب إلى الهون لتمكنه فيه؛ لأن التنكيل قد يكون على سبيل الزجر والتأديب، ولا هوان فيه وقد يكون على سبيل الهوان»[2]. اهـ.

---

(١) «إثبات عذاب القبر»، أحمد بن الحسين البيهقي أبو بكر ت: ٤٥٨، دار الفرقان ـ عمان ـ الأردن ـ ١٤٠٥، ص ٤٤، ط ٢، ت: د. شرف محمود القضاة.

(٢) «تفسير البحر المحيط»، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي ت: ٧٤٥هـ (٤: ٤٤)، دار الكتب العلمية ـ لبنان، بيروت ـ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ط ١، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ـ الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق ١) د. زكريا عبد المجيد النوقي ٢) د. أحمد النجولي الجمل.

الآية الخامسة:

قال تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ [التوبة: ١٠١].

قال الطبري: «وقوله: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾، يقول: سنعذب هؤلاء المنافقين مرتين إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر.

ثم اختلف أهل التأويل في التي في الدنيا ما هي:

فقال بعضهم: هي فضيحتهم فضحهم الله بكشف أمورهم وتبيين سرائرهم للناس على لسان رسول الله ﷺ...

وقال آخرون: معنى ذلك سنعذبهم عذاباً في الدنيا وعذابا في الآخرة....

وقال آخرون: كان عذابهم إحدى المرتين مصائبهم في أموالهم وأولادهم والمرة الأخرى في جهنم.

قال أبو جعفر: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي، أن يقال: إن الله أخبر أنه يعذب هؤلاء الذين مردوا على النفاق مرتين، ولم يضع لنا دليلاً نتوصل به إلى علم صفة ذينك العذابين، وجائز أن يكون بعض ما ذكرنا عن القائلين ما أنبئنا عنهم، وليس عندنا علم بأي ذلك من بأي، على أن في قوله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ دلالة على أن العذاب في المرتين كلتيهما قبل دخولهم النار والأغلب من إحدى المرتين أنها في القبر.

وقوله: ﴿ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ يقول: ثم يرد هؤلاء المنافقون بعد تعذيب الله إياهم مرتين إلى عذاب عظيم وذلك عذاب جهنم»[1]. اهـ.

---

(١) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (١١: ٩-١٢).

قال السمرقندي: «﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ قال مقاتل: أحد العذابين عند الموت ضرب الملائكة الوجوه والأدبار، الثاني: عذاب القبر وهو ضرب منكر ونكير. وقال الكلبي: أول العذابين أنه أخرجهم من المسجد. والعذاب الثاني: عذاب القبر.

وروى أسباط بن النضر الهمداني عن إسماعيل بن عبد الملك السدي عن أبي مالك عن ابن عباس أنه قال: قام ﷺ خطيباً يوم الجمعة، فقال: يا فلان أخرج فإنك منافق، ثم قال: يا فلان أخرج إنك منافق. فأخرجهم بأسمائهم. وكان عمر لم يشهد الجمعة لحاجة كانت له، فلقيهم وهم يخرجون من المسجد فاختبأ منهم استحياء أنه لم يشهد الجمعة، وظن أن الناس قد انصرفوا، وهم قد اختبؤوا من عمر وظنوا أنه قد علم بأمرهم، فدخل عمر المسجد، فإذا الناس لم يصلوا، فقال له رجل من المسلمين: أبشر يا عمر، قد فضح الله المنافقين.

وهذا هو العذاب الأول.

والعذاب الثاني: عذاب القبر.

وروى إبن أبي نجيح عن مجاهد ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ قال: الجوع والقتل.

ويقال: القتل والسبي.

وقال: الحسن عذاب الدنيا وعذاب الآخرة.

﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ يعني عذاب جهنم أعظم مما كان في الدنيا»[1].

اهـ.

قال العلامة الطيبي في شرح البخاري: «واختلف أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾، قال الحسن، وابن جريج: عذاب الدنيا وعذاب القبر، وقال

---

(١) «تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم»، نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي ت: ٣٦٧ (٢: ٨٥)، دار الفكر ـ بيروت، ت: د.محمود مطرجي.

مجاهد: القتل والسباء، وأما قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ عَذَابَ ٱلۡهُونِ﴾ في الآخرة»[١]. اهـ.

الآية السادسة:

قال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾ [طه: ١٢٤].

ورد في «صحيح ابن حبان» عَنْ أَبِي هُرَيرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ في قَـوْلِه جَلَّ وعَلا: ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾ قَالَ: عَذَابُ الْقَبْرِ[٢].

وفيه أيضاً: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ قَالَ: «إِنَّ المؤْمِنَ في قَبْرِه لَفِي رَوْضَةٍ خَضْرَاءَ وَيُرْحَبُ لَهُ قَبْرُهُ سَبْعُونَ ذِرَاعاً، ويُنَـوَّرُ لَهُ كالْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، أَتَدْرُونَ فِيمَا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الآيَةُ؟ ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾ أَتَدْرُونَ مَا المعِيشَةُ الضَّنْكَةُ»، قَالُوا: الله ورَسُولُه أَعْلَمُ، قَالَ: «عَذَابُ الْكَافِرِ في قَبْرِه والَّذِي نَـفْسِي بيَدِهِ إِنَّهُ يُسَلَّطَ عَلَيْهِ تِسْعَةٌ وَتسْعُونَ تِنِّينًا، أَتَدْرُونَ مَا التِّـنِّينُ؟ سَبْعُونَ حَيَّةً لِكُلِّ حَيَّةٍ سَبْعُ رُؤوسٍ يَلْسَعُونَهُ ويَخْدِشُونَهُ إِلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[٣].

وفي «المعجم الكبير» للطبراني: عن عبد الله ﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾ قال: عَذَابُ الْقَبْرِ[٤].

قال السمرقـندي: «﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾ يعني: معيشة ضيقـة، روي عن

---

(١) «شرح صحيح البخاري»، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي ت: ٤٤٩هـ (٣: ٨٥)، مكتبة الرشد ـ السعودية ـ الرياض ـ ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ط٢، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم.

(٢) كتاب الجنائز، باب المريض وما يتعلق به (٣١١٩).

(٣) كتاب الجنائز، باب المريض وما يتعلق به (٣١٢٢).

(٤) (٩١٤٣)، (٩: ٢٣٣).

ابن مسعود وأبي سعيد الخدري أنهما قالا: ﴿مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ يقول: عذاب القبر، وروى أبو سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ في قوله: ﴿مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ قال: عذاب القبر»[1]. اهـ.

قال الثعلبي: «﴿فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ ضيقاً يقال: منزل ضنك وعيش ضنك، يستوي فيه الذكر والأُنثى والواحد والاثنان والجمع، قال عنترة:

وإذا هم نزلوا بضنك فانزل

واختلف المفسّرون في المعيشة الضنك:

فأخبرني أبو عثمان سعيد بن محمد بن محمد الحيري قال: أخبرنا أبو بكر محمد بن أحمد المفيد قال: حدّثنا أبو خليفة الفضل بن الحباب قال: حدّثنا أبو الوليد الطيالسي قال: حدّثنا حماد بن سلمة عن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أنّ النبي ﷺ قال: في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾، قال: (عذاب القبر).

وقال ابن عباس: الشقاء، مجاهد: الضيق، الحسن وابن زيد: الزقوم والغسلين والضريع، قتادة: يعني في النار، عكرمة: الحرام، قيس بن أبي حازم: الرزق في المعصية، الضحاك: الكسب الخبيث، عطيّة عن ابن عباس يقول: كلّ مال أعطيته عبداً من عبادي قلَّ أو كثر لا يتّقيني فيه فلا خير فيه وهو الضنك في المعيشة، وإنّ قوماً ضُلّالاً أعرضوا عن الحق وكانوا أُولي سعة من الدنيا مكثرين فكانت معيشتهم ضنكاً، وذلك أنّهم كانوا يرَون أنّ الله ليس بمخلف لهم معائشهم من سوء ظنّهم بالله والتكذيب به، فإذا كان العبد يكذب بالله ويسيء الظنّ به اشتدت عليه معيشته فذلك الضنك أبو سعيد الخدري: يضيق عليه قبره حتى تختلف أضلاعه ويسُلّط عليه في قبره تسعة وتسعون تنّيناً، لكلّ تنّين سبعة رؤوس تنهشه وتخدش لحمه حتى يُبعث، ولو أنّ تنّيناً منها ينفخ

---

(١) «تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم» (٢: ٤١٦).

في الأرض لم تنبت زرعاً. مقاتل: معيشة سوء لأنها في معاصي الله. سعيد بن جبير: سلبه القناعة حتى لا يشبع»[١]. اهـ.

وروى البخاري في «صحيحه»: عن عائشة زوج النبي ﷺ: أن رسول الله ﷺ كان يدعو في الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا، وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم» فقال له قائل: ما أكثر ما تستعيذ من المغرم! فقال: «إن الرجل إذا غرم حدث فكذب، ووعد فأخلف»[٢].

وفي «البخاري» عن عائشة أيضاً رضي الله تعالى عنها: أن يهودية جاءت تسألها فقالت: أعاذك الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رسول الله ﷺ: أيُعذّب الناس في قبورهم؟ فقال رسول الله ﷺ: «عائذاً بالله من ذلك»، ثم ركب رسول الله ﷺ ذاتَ غداة مركباً فكسفت الشمس... وفي الحديث: أنه علّمهم كيفية صلاة الكسوف... وفي آخره: ثم انصرف، فقال رسول الله ﷺ: «ما شاء الله أن يقول، ثم أمرهم أن يتعوذوا من عذاب القبر»[٣].

وزاد البيهقي في «سننه الكبرى»: فلما انصرف قعد على المنبر، فقال فيما يقول: «إن الناس يفتنون في قبورهم كفتنة الدجال»، قالت عائشة: وكنا نسمعُه بعد ذلك من عذاب القبر[٤].

---

(١) «الكشف والبيان» (تفسير الثعلبي)، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري ت: ٤٢٧ هـ ـ ١٠٣٥م (٦: ٤١٦)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م، ط١، ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي.

(٢) كتاب الأذان، باب الدعاء قبل السلام (٨٣٢).

(٣) أبواب الكسوف، باب التعوذ من عذاب القبر في الكسوف (١٠٤٩ و١٠٥٠).

(٤) وردت هذه الرواية في «سنن النسائي الكبرى» وليس البيهقي: كتاب كسوف الشمس والقمر، باب آخر من صلاة الكسوف (١٨٧٣).

وفي «البخاري» أيضاً: عن عائشة رضي الله تعالى عنها: أن يهوديةً دخلت عليها، فذكرت عذاب القبر، فقالت لها: أعاذكِ الله من عذاب القبر، فسألت عائشة رسول الله ﷺ عن عذاب القبر؟ فقال: «نعم! عذاب القبر حقّ»، قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: فما رأيتُ رسول الله ﷺ بعدُ صلى صلاةً إلا تعوذ من عذاب القبر[١].

وقال البخاري في «صحيحه»: باب ما جاء في عذاب القبر: وقوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِي غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [الأنعام: ٩٣] هو الهوان، والهون: الرفق، وقوله جل ذكره: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۞ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦][٢].

وفي «صحيح البخاري»: عن البراء بن عازب رضي الله تعالى عنهما: عن النبي ﷺ قال: «إذا أُقعد المؤمن في قبره، أتي، ثم شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فذلك قوله: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧]».

حدثنا محمد بن بشار: حدثنا غندر: حدثنا شعبة بهذا، وزاد ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾، نزلت في عذاب القبر[٣].

وروى البخاري: عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: كان رسول الله ﷺ يدعو: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والمات، ومن فتنة المسيح الدجال»[٤].

---

(١) كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر (١٣٧٢).

(٢) كتاب الجنائز.

(٣) كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر (١٣٦٩).

(٤) كتاب الجنائز، باب التعوذ من عذاب القبر (١٣٧٧).

وفي «تحفة الأحوذي بشرح الترمذي»:

«عن أبي هريرة رضي الله عنه: قال الرسول ﷺ: (إذا قبر الميت) بصيغة المجهول، أي: إذا أدخل في القبر ودُفن (أو قال: أحدكم) شك من الراوي، أي: أو قال: «أحدكم» مكان لفظ «الميت» (أتاه ملكان أسودان أزرقان) بزاء فراء، أي: أزرقان أعيُنهما. زاد الطبراني في «الأوسط» من طريق أخرى: عن أبي هريرة: «أعينهما مثل قدور النحاس، وأنيابهما مثل صياصي البقر، وأصواتهما مثل الرعد».

ونحوه لعبد الرزاق من مرسل عمرو بن دينار، وزاد: «يحفران بأنيابهما، ويطآن في أشعارهما، معهما مرزبة لو اجتمع عليها أهل مِنى لم يُقلّوها». كذا في «فتح الباري» (يقال لأحدهما: المنكر) «مفعول» من «أنكر» بمعنى «نكر»: إذا لم يعرف أحداً (وللآخر النكير) «فعيل» بمعنى «مفعول» من «نكِر» ـ بالكسر ـ: إذا لم يعرفه أحد، فهما كلاهما ضد المعروف، سمّيا بهما؛ لأن الميت لم يعرفهما ولم ير صورةً مثل صورتهما. كذا في «المرقاة». وقال الحافظ في «الفتح»: ذكر بعض الفقهاء: أن اسم اللذين يسألان المذنب: «منكر ونكير»، واسم اللذين يسألان المطيع: «مبشر وبشير» (فيقولان: ما كنت تقول) زاد في حديث أنس رضي الله عنه عند البخاري ومسلم: «فيقعدانه»، وزاد في حديث البراء: «فتعاد روحه في جسده»، وزاد ابن حبان من طريق أبي سلمة: عن أبي هريرة رضي الله عنه: «فإذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه، والزكاة عن يمينه، والصوم عن شماله، وفعل المعروف من قبل رجليه، فيقال له: اجلس، فيجلس وقد مثلت له الشمسُ عند الغروب»، زاد ابن ماجه من حديث جابر: «فيجلس، فيمسح عينيه ويقول: دعوني أصلي» (في هذا الرجل) وفي حديث أنس عند البخاري: «ما كنت تقول في هذا الرجل؟» لمحمد.

ولأحمد من حديث عائشة: «ما هذا الرجل الذي كان فيكم؟ قال القسطلاني:

عبر بذلك امتحاناً؛ لئلا يتلقّن تعظيمه عن عبارة القائل، قيل: يكشف للميت حتى يرى النبي ﷺ، وهي بشرى عظيمة للمؤمن إن صح ذلك.

ولا نعلم حديثاً صحيحاً مروياً في ذلك، والقائل به إنما استند لمجرد أن الإشارة لا تكون إلا للحاضر، لكن يحتمل أن تكون الإشارة لِـما في الذهن، فيكون مجاز. انتهى كلام القسطلاني (فيقول:) أي: الميت (ما كان يقول:) أي: قبل الموت (قد كنا نعلم أنك تقول هذا) أي: الإقرار بالوحدانية والرسالة، وعلمُهما بذلك إما بإخبار الله تعالى إياهما بذلك، أو بمشاهدتهما في جبينه أثر السعادة، وشعاعَ نور الإيمان والعبادة.

(ثم يُفسَح) بصيغة المجهول أي: يُوسع (ذراعاً في سبعين) أي: في عرض سبعين ذراعاً، يعني: طوله وعرضه كذلك.

قال الطيبي: أصله: يفسح قبره مقدار سبعين ذراعاً، فجعل القبر ظرفاً للسبعين، وأسند الفعل إلى السبعين مبالغة في السعة (ثم يُنوَّر له فيه) أي: يجعل النور له في قبره الذي وسع عليه، وفي رواية ابن حبان: «وينور له كالقمر ليلة البدر» (نم) أمرٌ من «نام ينام» (فيقول:) أي: الميت لعظيم ما رأى من السرور (أرجع إلى أهلي) أي: أريد الرجوعَ، كذا قيل.

والأظهر: أن الاستفهام مقدر، قاله القاري (فأخبرهم) أي: بأن حالي طيب ولا حزن لي؛ ليفرحوا بذلك (كنومة العروس) هو يطلق على الذكر والأنثى في أول اجتماعهما، وقد يقال للذكر العريس (الذي لا يوقظه) الجملة صفة «العروس، وإنما شبه نومه بنومة العروس؛ لأنه يكون في طيب العيش (إلا أحب أهله إليه) قال المظهر: عبارة عن عزته وتعظيمه عند أهله، يأتيه غداة ليلة زفافه من هو أحب وأعطف، فيوقظه على الرفق واللطف (حتى يبعثه الله) هذا ليس من مَقول الملكين، بل من كلامه ﷺ، و«حتى» متعلق بمحذوف، أي: ينام طيب العيش حتى يبعثه الله (سمعت الناس يقولون)

وفي بعض النسخ: «يقولون قولاً»، وكذلك في «المشكاة»، والمراد بالقول: هو أن محمداً رسول الله (فقلت مثله) أي: مثل قولهم (لا أدري) أي: أنه نبي في الحقيقة أم لا؟ وهو استئناف، أي: ما شعرت غير ذلك القول ويحتمل أن يكون في محل النصب على الحال (التئمي) أي: انضمّي واجتمعي (فتختلف أضلاعه) بفتح الهمزة: جمع ضِلَع، وهو عظم الجنب أي: تزول عن الهيئة المستوية التي كانت عليها من شدة التئامها عليه، وشدة الضغطة، وتجاوز جنبيه من كل جنب إلى جنب آخر (فلا يزال فيها) أي: في الأرض، أو في تلك الحالة، قوله: (وفي الباب عن علي رضي الله عنه) لم أقف عليه (وزيد بن ثابت) أخرجه مسلم (وابن عباس) لم أقف عليه (والبراء بن عازب) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود، وأخرج أحمد حديثه الطويل، وذكره صاحب «المشكاة» في باب ما يقال عند من حضره الموت، وصححه أبو عوانة وغيره كما صرح به الحافظ في «التلخيص» (وأبي أيوب) لم أقف عليه (وأنس) أخرجه البخاري ومسلم (وجابر) أخرجه أحمد وابن ماجه (وعائشة) أخرجه البخاري ومسلم (وأبي سعيد) أخرجه الدارمي والترمذي». اهـ[١].

وقد ورد في فتنة القبر وعذابه أحاديثُ كثيرةٌ يضيق المقامُ عن حصرها، وما ذكرناه منها كافٍ لإثبات أصله، وهذا يكفي المؤمنَ الصادق.

ومما ورد في كيفية السؤال في القبر: ما رواه مسلم: عن البراء بن عازب: عن النبي ﷺ قال: «﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾»، قال: «نزلت في عذاب القبر، فيقال له: من ربك؟ فيقول: ربي الله! ونبيّي محمد ﷺ، فذلك قوله عز وجل: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ﴾»[٢].

---

(١) «تحفة الأحوذي بشرح الترمذي» (٤: ١٥٥).

(٢) كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه (٢٨٧١).

ومما رواه صاحب «المستـدرك على الصحيحين»: عن البراء بن عازب يقول: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة رجل من الأنصار، فانتهينا إلى القبر ـ ولـمّا يُلحَد بعد ـ قال: فقعدنا حولَ النبي ﷺ، فجعل ينظر إلى السماء، وينظر إلى الأرض، وجعل يرفع بصره ويخفضه ـ ثلاثاً ـ ثم قال: «اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر»، ثم قال: «إن الرجل المسلم إذا كان في قبل من الآخرة وانقطاع من الدنيا، جاء ملكُ الموت، فقعد عند رأسه، وينزل ملائكة من السماء كأن وجوههم الشمس، معهم أكفان من أكفان الجنة، وحَنوط من حنوط الجنة، فيقعدون منه مدَّ البصر»، قال: «فيقول ملك الموت: أيتها النفس المطمئنة، اُخرُجي إلى مغفرة من الله ورضوان»، قال: «فتخرج تسيلُ، كما تسيل القطرة من السقاء، فلا يتركونها في يده طرفة عين، فيصعدون بها إلى السماء، فلا يمرّون بها على جند من ملائكة إلا قالوا: ما هذه الروح الطيبة؟ فيقولون: فلان ابن فلان، بأحسن أسمائه، فإذا انـتهى إلى السماء فتحت له أبواب السماء، ثم يُشيّعه من كلّ سماء مقرّبوها إلى السماء التي تليها، حتى ينتهي إلى السماء السابعة، ثم يقال: اكتبوا كتابه في عليين، ثم يقال: ارجعوا عبدي إلى الأرض، فإني وعدتُهم إني منها خلقتهم، وفيها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى، فتردُّ روحه إلى جسده، فتأتيه الملائكة، فيقولون: من ربك؟»، قال: «فيقول: الله! فيقولون: ما دينك؟ فيقول: الإسلام فيقولون: ما هذا الرجل الذي خرج فيكم؟» قال: «فيقول: رسول الله!» قال: «فيقولون: وما يدريك؟» قال: «فيقول: قرأت كتاب الله فآمنتُ به وصدقت»، قال: «فينادي مناد من السماء: أن صدق فأفرشوه من الجنة، وألبسوه من الجنة، وأروه منزله من الجنة»، قال: «ويُمدُّ له في قبره، ويأتيه روح الجنة وريحها»، قال: «فيفعل ذلك به، ويمثل له رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيب الريح، فيقول: أبشر بالذي يسرك، هذا يومك الذي كنت توعد، فيقول: من أنت؟ فوجهك وجهٌ يبشر بالخير»، قال: «فيقول: أنا عملك الصالح»، قال:

«فهو يقول: رب أقم الساعة؛ كي أرجع إلى أهلي ومالي»، ثم قرأ: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْآخِرَةِ ﴾، «وأما الفاجر، فإذا كان في قبل من الآخرة وانقطاع من الدنيا أتاه ملك الموت، فيقعد عند رأسه، وينزل الملائكة سود الوجوه، معهم المسوح، فيقعدون منه مد البصر، فيقول ملك الموت: أخرجي أيتها النفس الخبيثة إلى سخط من الله وغضب»، قال: «فتفرق في جسده، فينقطع معها العروقُ والعصب، كما يستخرج الصوف المبلول بالسّفّود ذي الشُّعَب»، قال: «فيقومون إليه، فلا يدعونها في يده طرفة عين، فيصعدون بها إلى السماء، فلا يمرون على جند من الملائكة إلا قالوا: ما هذه الروح الخبيثة؟» قال: «فيقولون: فلان بأقبح أسمائه» قال: «فإذا انتهى به إلى السماء غلقت دونه أبواب السماوات»، قال: «ويقال: اكتبوا كتابه في سجين»، قال: «ثم يقال: أعيدوا عبدي إلى الأرض، فإني وعدتهم أني منها خلقتهم، وفيها أعيدهم، ومنها أخرجهم تارة أخرى»، قال: «فيُرمى بروحه، حتى تقع في جسده»، قال: ثم قرأ: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١]، قال: «فتأتيه الملائكة، فيقولون: من ربك؟» قال: «فيقول: لا أدري! فينادي مناد من السماء: أن قد كذب، فأفرِشوه من النار، وألبِسوه من النار، وأروه منزله من النار»، قال: «فيضيق عليه قبره حتى تختلف فيه أضلاعه»، قال: «ويأتيه ريحها وحرُّها»، قال: «فيفعل به ذلك، ويمثل له رجل قبيح الوجه، قبيح الثياب، منتن الريح، فيقول: أبشر بالذي يسوؤك، هذا يومك الذي كنت تُوعَد»، قال: «فيقول: من أنت؟ فوجهك الوجه يبشر بالشرّ!» قال: «فيقول: أنا عملك الخبيث»، قال: «وهو يقول: رب لا تقم الساعة»(١).

ورواه أبو داود: عن البراء بن عازب قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة

---

(١) (١٠٧)، (١: ٩٣).

رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر ـ ولـمّا يُلحَد ـ فجلس رسول الله ﷺ، وجلسنا حوله كأنما على رؤوسنا الطير، وفي يده عود ينكت به في الأرض، فرفع رأسه فقال: «استعيذوا بالله من عذاب القبر» مرتين أو ثلاثاً.

زاد في حديث جرير هاهنا: وقال: «وإنه ليسمع خفق نعالهم إذا ولَّوا مدبرين، حين يقال له: يا هذا، من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟» قال هناد: قال: «ويأتيه ملكان فيجلسانه، فيقولان: له من ربك؟ فيقول: ربي الله! فيقولان: له ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام! فيقولان: له ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟» قال: «فيقول: هو رسول الله ﷺ! فيقولان: وما يدريك؟ فيقول: قرأت كتاب الله، فآمنت به وصدقت» ـ زاد في حديث جرير: «فذلك قول الله عز وجل: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾» الآية، ثم اتفقا ـ قال: «فينادي مناد من السماء: أن قد صدق عبدي، فافرشوه من الجنة، وافتحوا له باباً إلى الجنة، وألبسوه من الجنة»، قال: «فيأتيه من روحها وطيبها»، قال: «ويفتح له فيها مدَّ بصره، قال: وإن الكافر...» فذكر موته، قال: «وتُعاد روحه في جسده، ويأتيه ملَكان، فيُجلسانه، فيقولان: له من ربك؟ فيقول: هاه هاه هاه، لا أدري! فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: هاه هاه، لا أدري! فيقولان: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هاه هاه، لا أدري! فينادي مُنادٍ من السماء: أن كذب، فافرشوه من النار، وألبِسوه من النار، وافتحوا له باباً إلى النار»، قال: «فيأتيه من حرها وسمومها»، قال: «ويضيق عليه قبره، حتى تختلف فيه أضلاعه».

زاد في حديث جرير قال: «ثم يُقيَّـضُ له أعمى أبكمُ معه مرزبة من حديد، لو ضُرب بها جبل لصار تراباً»، قال: «فيضربه بها ضربةً يسمعها ما بين المشرق والمغرب إلا الثقلين، فيصير تراباً»، قال: «ثم تعاد فيه الروح»[1].

---

(١) أخرجه في «سننه»، كتاب السنة، باب في المسألة في القبر وعذاب القبر (٤٧٥٥).

فسؤال القبر ثابت قطعاً، وأما العذاب فتدلّ عليه أدلة كثيرة، ومنه الضمّة، وتفاصيل العذاب مجهولة لدينا؛ لأنها موقوفة على أخبار تفصيلية صحيحة، وما عندنا منها قليلٌ يفيدنا علماً إجمالياً، والله أعلم.

واعلم أن الأدلة على ثبوت عذاب القبر كثيرة، والمراد بعذاب القبر أعمُّ من أن يكون عذابا فقط في القبر، بل يشمل الحياة البرزخية، وهي الحياة المتوسطة بين الدنيا والآخرة، وكما أنه يوجد عذاب في القبر، فإنه كذلك يوجد نعيم فيه؛ كما سيأتي بيانه لاحقاً.

قال البقاعي في كتاب «سر الروح»:

«واعلم أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ فكل ميت أراد تعذيبه ناله ما أراده منه، قُبِرَ أو لم يُقْبَرْ، لو صلب، أو غرق في البحر، ولو أكلته الدواب، أو حرق حتى صار رماداً، وذُري في الريح، فسبحان ذي القدرة الشاملة، والعظمة الباهرة الكاملة»[1].

قال الإمام أبو المعين النسفي في «التبصرة»:

«أثبت جمهور الأمة عذاب القبر للكافرين، ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعامَ في القبر، وسؤالَ منكر ونكير؛ لورود الدلائل السمعية في ذلك»، ثم قال بعد أن ذكر بعض الأدلة من القرآن والسنة: «وأنكرت الجهميةُ وبعض المعتزلة ذلك». اهـ[2].

فالذي أنكر عذاب القبر ونعيمه هم الجهمية، وبعض المعتزلة، ولم ينكر جميع المعتزلة عذاب القبر، ويؤيد هذا النقل ما قاله القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»:

«فصل في عذاب القبر: وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى

---

(١) «سر الروح» ص٢٤٥.

(٢) «التبصرة» (٢: ٧٦٣).

عن ضرار ابن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به». اهـ[١].

فالذي ينكر عذاب القبر من المعتزلة ـ إذن ـ هو ضرار، وتأمّل حكايةَ عدم وجود خلاف في عذاب القبر من القاضي عبد الجبار، فلا تغترّ ـ بعد ذلك ـ بمن زعم أن المعتزلة ـ أي: جميعهم ـ ينكرون ذلك، بل لا يجوز نسبةُ ذلك إليهم أصلاً، إلا مع الإشارة إلى أن جمهورَهم أثبته.

ونقل ابن المرتضى في كتاب «القلائد» إنكارَ عذاب القبر عن بشر المريسي وضرار وابن كامل، وأثبتَ للأكثر إثباتَه، وهذا موافقٌ لقول أبي المعين النسفي[٢].

قال الطحاوي: (والقبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران)

هذه العبارة وردت في بعض الأحاديث، ولكنها أحاديث ضعيفة، ولكن معنى هذه العبارة صحيحٌ بناء على إثبات عذاب القبر.

روى الترمذي: عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار»[٣].

وعذاب القبر: هو عبارة عن تنعُّم الروح والجسد في البرزخ، أو تعذبهما، والبرزخ: هو الحياة ما بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وعلى كل الأحوال، فإنه لم يرد العذابُ إلا على أصحاب الكفر، أو الكبائر، فيُفهم من هذا: أنّ غيرَهم في نعيم.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص٧٣٠.

(٢) «القلائد» ص١٢٨.

(٣) كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب (٢٤٦٠). وقال: قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

وإذا علمنا أن الروح تبقى ولا تفنى في البرزخ، وأنَّ الروح قابلة للتنعم والتعذب، وللسعادة والشقاوة، فإنها لا بد أن تكون على إحدى الحالتين أثناء كونها في البرزخ؛ لأنه يستحيل كونها منعَّمة معذَّبة معاً، ويستحيل كونها لا منعَّمة ولا معذَّبة؛ لاستحالة ارتفاع الضدَّين عن القابل لهما، فثبت أن الروح إما منعمة أو معذبة، فثبت بذلك أن القبر ـ أي: حياة البرزخ ـ إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار.

فهذا دليل عقلي ـ توصّلت إليه ـ يثبت أصل عذاب القبر ونعيمه.

وأُضيف العذابُ إلى القبر؛ لأن الإنسان عادة يُقبر، فأُضيف إلى ما هو من عادة الناس وأغلبُ شيء فيهم.

قال الطحاوي: (ونؤمن بالبعث وجزاء الأعمال يوم القيامة)

البعث، أي: بعثة الناس وإخراجهم من قبورهم، والجزاء: هو مطلق الجزاء، سواء كان ثواباً أو عقاباً، وأخبر الله تعالى بإمكان البعث؛ قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ إلى قوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

وأخبر بوقوعه فقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١].

وقال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]، وهو من ضروريات الدين.

وأما حقيقة البعث، وهل يكون بعد عدم كليّ، أو بعد تحلل الأجزاء وتفرقها؟ وأنه هل تعاد نفس الأجزاء التي كانت تؤلف الجسد أم مثلها؟ فهو محل بحث عميق بين أهل السنة.

ولكنهم كلَّهم اتفقوا على جواز إعادة المعدوم، وأما الفلاسفة - ومن اتبعهم من الشيعة والقائلين بوحدة الوجود - فقالوا: لا ينعدم شيء، فلا يعاد بعد عدمٍ شيءٌ.

وأما الجزاء، فثابت في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التحريم: ٧]، وقوله تعالى: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

قال الطحاوي: (والعَرْضِ)

أي: عرض الأعمال عن طريق الكتب والصحائف على أصحابها، قال الله تعالى: ﴿وَعُرِضُوا۟ عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍۭ﴾ [الكهف: ٤٨]، وقوله تعالى في سورة الحاقة: ﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ * وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِىَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٥-١٨].

قال الطحاوي: (والحساب وقراءة الكتاب)

الحساب: هو تقرير الناس بأعمالهم، بأن يُرى كل إنسان ما عمله من خير أو شر ويقرَّر به، أي: يعترف.

قال الله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا * ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٣-١٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧].

وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا * وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ * فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا * وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾ [الإنشقاق: ٧-١٢].

وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

والكتب: هي الصحائف التي يتمُّ بها عرضُ الأعمال.

قال الطحاوي: (والثواب والعقاب)

وهما مترتبان على الأعمال والأمور التي سبق ذكرُها، وترتبهما على الأعمال إنما هو بإرادة الله تعالى، فلا يوجد علاقةُ علّيّة لازمة بين الأعمال وبين النتائج في اليوم الآخر؛ فإن الله تعالى هو الذي خلق العالم على هذه الصورة، وجعل الأعمالَ مترتباً عليها الجزاء في الحياة الأخرى، وهذه المناسبات الواقعة بين الأعمال التي يعلمها الناس في الدنيا، وبين الثواب والعقاب في الآخرة، إنما هي مناسبات جعلية، وليست مناسبات ذاتية.

وهذا هو المقصود بأن الله تعالى يعذب من يشاء، ويثيب من يشاء، وهو المعنيّ بقولنا: إن عقاب الله تعالى للكفار والعصاة عدلٌ منه، وثوابه للمؤمنين والطائعين فضلٌ منه، فلا فِعلَ يجبُ على الله تعالى؛ كما يقول المعتزلة والفلاسفة والشيعة وغيرهم ممن سار سيرهم.

وإنما العذاب المقصود والنعيم اللذان هما في الآخرة، لا ما زعمه بعض الناس من أنه التناسخ، واستندوا إلى الحديث الذي ورد فيه: أن أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر، قال النووي في «شرحه» على «مسلم»:

«قال القاضي: وقد تعلق بحديثنا هذا ـ وشبهه ـ بعض الملاحدة القائلين بالتناسخ وانتقال الأرواح وتنعيمها في الصور الحسان المرفّهة، وتعذيبها فى الصور القبيحة المسخرة، وزعموا أن هذا هو الثواب والعقاب، وهذا ضلالٌ بيّن، وإبطالٌ لِما جاءت به الشرائع من الحشر والنشر والجنة والنار، ولهذا قال في الحديث: «حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه يعني: يوم يجيء بجميع الخلق»[١].

وقال الإمام السيوطي في «الديباج على مسلم»:

«وقال القرطبي في «شرح مسلم»: قد تضمن هذا الحديث تفسير قوله تعالى:

---

(١) «شرح النووي» على «صحيح مسلم» (١٣: ٣٣).

﴿أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] وإن معنى حياة الشهيد: أن لأرواحهم من خصوص الكرامة ما ليس لغيرهم وذلك بأن جعلت في أجواف طير؛ كما في هذا الحديث، أو في حواصل طير خضر؛ كما في الحديث الآخر؛ صيانةً لتلك الأرواح، ومبالغةً في إكرامها؛ لاطلاعها على ما في الجنة من المحاسن والنعم، كما يطلع الراكب المظلل عليه بالـهودج الشفاف الذي لا يحجب عما وراءه، ثم يدركون في تلك الحال التي يسرحون فيها من روائح الجنة وطيبها ونعيمها وسرورها ما يليق بالأرواح مما ترتزق وتنتعش به، وأما اللذات الجسمانية فإذا أعيدت تلك الأرواح إلى أجسادها استوفت من النعيم جميع ما أعدّ الله لها، ثم إن أرواحهم ـ بعد سرحها في الجنة ـ ترجع تلك الطير بهم إلى مواضع مكرمة مشرقة منورة عبّر عنها بالقناديل؛ لكثرة أنوارها وشدتها، وهذه الكرامات كلها مخصوصة بالشهداء؛ كما دلت عليه الآية وهذا الحديث، وأما حديث مالك الذي قال فيه: «إنما نسمةالمؤمن طائر يعلق في شجر الجنة»، فالمراد بالمؤمن فيه: الشهيد، والحديثان واحد في المعنى، وهو من باب حمل المطلَق على المقيَّـد، وقد دل على صحة هذا قولُه في الحديث الآخر: «إذا مات الإنسان عرض عليه مقعده بالغداة والعشي من الجنة والنار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة»، فالمؤمن غير الشهيد هو الذي يعرض عليه مقعده من الجنة، وهو موضعه من القبر، أو الصور، أو حيث شاء الله، غيرُ سارح في الجنة، ولا داخل فيها، وإنما يدرك منزلته فيها، بخلاف الشهيد؛ فإنه يباشر ذلك ويشاهده، وهو فيها، على ما تقدم، وبهذا تلتئم الأحاديث وتتفق». اهـ[١].

قال الطحاوي: (والصراط)

كل هذه أمور وردت بها الأحاديث، وهي أمور جائزة، أي: لا يترتب على إثباتها

---

(١) «الديباج على مسلم» (٤: ٤٨٤).

أمور تناقض القواعد الشرعية المعروفة، فما دام قد وردت بها أحاديث صحيحة فالأصل أن نؤمن بها.

الأصل في هذه المسائل: أن لا نتكلم عليها بتفصيل؛ لأنها ليست من الأصول الكبيرة للدين، ولكنها أمورٌ ورد بها الشرع، ولكن لِـما ثار على مسألة الصراط سنناقش هذه المسألة، ولكن لن نذكر جميعَ الأدلة، ولا جميعَ الوجوه، بل سنكتفي ببعض ذلك:

والصراط: عبارة عن جسر واصل بين أرض المحشر والجنة، أو على متن جهنم، يمرُّ عليه الخلائق كلٌّ بحسب أعماله منهم كالبرق الخاطف، ومنهم كالريح، ومنهم كالجواد المسرع، ومنهم كالماشي، ومنهم كالنملة تدبّ، من جاز الصراط دخل إلى أطراف الجنة، ومن لم يجتز الصراط ذهب إلى النار.

لو عرضنا على العقل هذا المعنى، فليس هذا الأمر مستحيلاً، بل يقبله العقل، وإذا ورد به الشرعُ فلا داعيَ لأن نردّه أو نـؤوّله، بخلاف ما لو ذُكر في الشرع أن الله ينزل إلى السماء الدنيا، فلا يليق أن نُثبته على ظاهرِه العرفي المحسوس، وكذا في كل ما يستحيل عقلاً في حق الله، بل نلجأ إلى تأويله، فنقول: يأمرُ ملكاً فينـزل، أو يتنزل برحمته، فيكون استجابة الدعاء في الثلث الأخير من الليل.

لكن إذا وردت أحاديث تـتعلق بالصراط أو الميزان، فلا داعيَ لـتأويله؛ حيث يتم كتابة الأعمال في الصحف، وتوزن في الميزان، وهذا الأمر غيرُ مستحيل عقلاً، فإذا ورد به الشرع، فيجب أن نؤمن به.

سنستعرض آراء الفرق الإسلامية في هذا الموضوع، ونحاول أن نقتصر على أهمها، سنوضح رأيهم الراجح عندهم، ثم نشير إلى أطرافٍ من الأدلة التي ثبتت على الصراط، ثم نقوم بإيراد الشُّبه التي وردت على الصراط، والرد عليها:

نبدأ في بيان مذاهب الفرق الإسلامية في هذه المسألة:

مذهب أهل السنة في الصراط:

فأما أهل السنة فقد أثبتوا أصل الصراط، واختلفوا في كيفيته، فإثباتُ أصله؛ كما هو مذكور في كلام المصنف أعلاه، ومشهور في كتب أهل السنة.

قال العلامة البيجوري في «حاشيته» على «الجوهرة» بعد أن ذكر أن الصراط ـ لغة ـ: الطريق الواضح:

«وشرعاً: جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون والآخرون حتى الكفار، خلافاً للحليمي؛ حيث ذهب إلى أنهم لا يمرّون عليه، ولعله أراد الطائفةَ التي تُرمى في جهنم من الموقف بلا صراط، وشمل ما ذُكر النبيين والصديقين، ومن يدخل الجنة بغير حساب، وكلهم ساكتون إلا الأنبياء فيقولون: اللهم سلم سلم، كما في «الصحيح».

وفي بعض الروايات: أنه أدق من الشعرة، وأحد من السيف، هو المشهور، ونازع في ذلك العز بن عبد السلام والشيخ القرافي وغيرهما كالبدر والزركشي، قالوا: وعلى فرض صحة ذلك فهو محمولٌ على غير ظاهره، بأن يؤول بأنه كناية عن شدّة المشقة، وحينئذ فلا ينافي ما ورد من الأحاديث الدالّة على قيام الملائكة على جنبيه، وكون الكلاليب فيه.

زاد القرافي: والصحيح: أنه عريض، وفيه طريقان: يمنى ويسرى، فأهل السعادة يُسلَك بهم ذات اليمين، وأهل الشقاوة يُسلك بهم ذات الشمال، وفيه طاقات، كلُّ طاقة منها تنفذ إلى طبقة من طبقات جهنم، وقال بعضهم: إنه يدقّ ويتسع بحسب ضيق النور وانتشاره، فعرضُ صراط كلّ أحد بقدر انتشار نوره، فإن نور كل إنسان لا يتعدّاه إلى غيره، فلا يمشي أحدٌ في نور أحد، ومن هنا كان دقيقاً في حقّ قوم، وعريضاً في حق آخرين»[1].

---

(١) «حاشية البيجوري» على «جوهرة التوحيد» ص١٨٠.

ثم قال: «واتفقت عليه الكلمة في الجملة، أي: بقطع النظر عن إبقائه على ظاهره؛ كما هو مذهب أهل السنة، وصرفه عنه؛ كما هو مذهب كثير من المعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أن المراد به: طرق الجنة وطريق النار. وقيل: المراد به: الأدلة الواضحة». اهـ[١].

وهذا الكلام على طوله يبين حاصل الأقوال في مسألة الصراط.

مذهب المعتزلة في الصراط:

وأما بيان حاصل مذهب المعتزلة فلا يقوم به ـ حقَّ القيام ـ إلا أحد أئمتهم المشهود لهم، ولا أحدَ أولى بذلك من القاضي عبد الجبار، فقد قال في «شرح الأصول الخمسة»:

«ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقادُه: الصراط، وهو: طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دلّ عليه القرآن، قال الله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۞ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ ﴾ [الفاتحة: ٦-٧]، فلسنا نقول فيه ما يقوله الحشوية: من أن ذلك أدق من الشعر، وأحدّ من السيف[٢]، وأن المكلّفين يكلَّفون اجتيازَه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يُمكنه ذلك فهو من أهل النار، فإن تلك الدار ليست بدار تكليف، حتى يصحّ إيلامُ المؤمن وتكليفُه المرورَ على ما هذا سبيله في الدّقة والحدّة، وأيضاً: فقد ذكرنا: أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامُهم فيه.

وقد حكى في «الكتاب» عن كثير من مشايخنا: أن الصراط إنما هو: الأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسك بها نجا، وأفضى بها إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك، واستحق من الله تعالى النار.

---

(١) «حاشية البيجوري» على «جوهرة التوحيد» ص١٨٠.

(٢) يشير إلى بعض الروايات الواردة في ذلك، فقد كان المعتزلة يسمون أهل السنة بالحشوية. وكون الصراط أحد وأدق، مسألة خلافية بين أهل السنة كما تقدم قريباً.

وذلك مما لا وجه له؛ لأن فيه حملاً لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول في أن كلام الله تعالى ـ مهما أمكن حمله على حقيقته ـ فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز.

وعلى أنا لا نعرف من الأصحاب من ذكر ذلك إلا شيئاً يُحكى عن عباد: أن الصراط إنما هو: الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها، والفائدة ـ في أن جعل الله تعالى إلى دار الجنة طريقاً حال ما ذكرنا ـ هو: لكي يتعجّل به للمؤمن مسرّة، وللكافر غمّاً، وليضمنه اللطف على ما سبق في نظائره.

وأحوال القيامة وكيفية الإعادة أكبر من أن يحتمله هذا الموضع، فنقتصر منها على هذا المقدار، ونسأل الله السلامة عن عذابه، والفوز بثوابه، إن سائله لا يخيب، وهو قريب مجيب. اهـ[1].

فهذا هو قول المعتزلة من الصراط كما يوضحه أحدُ أكبر علمائهم، وتراه يستنكر على من أوّل الصراط بأنه الأدلة، فتحصل من هذا: أن جمهور المعتزلة على إثبات الصراط، لا على نفيه؛ كما يظنه بعض القاصرين.

ومعلوم أن عبّاداً صار جهمياً، ولم يستمر على مذهب المعتزلة، فربما قال ذلك وهو جهمي.

مذهب الإباضية في الصراط:

وقد حكى مذهب الإباضية السالميُّ كما في «مشارق أنوار العقول» فقال ـ بعد أن ذكر قول الأشاعرة في إثبات الصراط وأنه جسر ـ: «وهذا كله ممكن، وليست المسألة

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص٧٣٧.

من باب الدين، فقد ذهب إلى مثل ما ذهبوا إليه بعض أصحابنا، منهم الشيخ هود بن محكم القاسم البرادي، والشيخ إسماعيل في «القناطر»، وقطب الأئمة في «الهيميان»، و«جامع الشمل»، ومعوَّل استدلال القائلين بالجسرية قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبَقُواْ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ﴾ [يس: ٦٦]، وقوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ * وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٣-٢٤]... ثم قال ... والذي يظهر لي إبقاءُ الأحاديث على أصلها من غير تعرُّضٍ لردِّها على راويها، وتفويضُ أمره إلى الله، فمن صدّقها ـ من غير قطعٍ بكفرِ من خالفه فيها ـ فقد أحسن ظنَّه بالراوي، ولا بأس عليه إن شاء الله». اهـ[1].

والحاصل ـ والله أعلم ـ: أن الجمهور من الإباضية على نفي الصراط بالاعتماد على كلام السالمي، وأنّ بعض أئمتهم قالوا به، والمسألة عند الجميع ليست من الأصول القطعية، على كل الأحوال.

مذهب الشيعة الإثني عشرية في الصراط:

قال الشيخ الطوسي المتوفى في سنة ٤٦٠هـ في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»:

«وأما الصراط فقال قوم: إنه طريق أهل الجنة والنار، وإنه يتسع لأهل الجنة، ويتسهل لهم سلوكه، ويضيق على أهل النار، ويشق عليهم سلوكه، وقال آخرون: المراد به: الحجج والأدلة المفرقة بين أهل الجنة والنار المميزة بينهم». اهـ[2]، ولم يوضح بالتحديد قول الشيعة المختار، ولكن ظاهر كلامه هو وجودُ خلاف بينهم.

ولكن قد نص العلامة جعفر السبحاني على مذهبهم فيه في كتابه المسمى بـ«الإلهيات»، وذلك بعدما ذكر بعضَ الكلام عن مفهوم الصراط مطلقاً:

«وفي ضوء هذا يتبين أن لله سبحانه في هذه النشأة الدنيوية صراطين: أحدهما:

---

(١) «مشارق أنوار العقول» (٢: ١٢٩).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٢٢٢.

تكويني في سلوكه كمال الموجود وبقاؤه، والآخر: تشريعي يختص بالإنسان فيه فوزه وسعادته. نعم، ويستظهر من الذكر الحكيم ـ ويدلُّ عليه صريح الرواياتِ ـ وجود صراط آخر في النشأة الأخروية يسلُكه كلُّ مؤمن وكافر...»إلخ[1]، وهذا تصريح منه بأن الحقّ وجود الصراط.

وقال نصير الطوسي في «تجريد الاعتقاد» مع «شرح الحلي»:

«وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة، دلّ السمع على ثبوتها، فيجب التصديق بها». اهـ[2].

وأيده جلال الدين الحلي على ذلك في «شرحه» مع زيادة بيان الخلاف في صورته كما سبق.

إذن جماهير الناس من الفرق المعتبرة على إثبات الصراط.

رأينا ـ عن طريق النقول من الكتب المعتمدة للفرق الإسلامية ـ أن جماهير الفرق الإسلامية تثبت الصراط، بمعنى: أنه جسر ممدود يمر عليه المؤمنون، وبالنسبة للكافرين، قال بعض العلماء: لا يمر الكافرون على الصراط مطلقاً، بل يُرمَون من الموقف إلى جهنم مباشرة.

أما أصل الصراط، فقد أثبته جماهير الفرق الإسلامية، وهو المعتمَد عندهم، والمعتمد عند الأشاعرة هو وجود الصراط، والمختَلَف فيه عندهم بالنسبة إلى شكله: هل هو حادّ، ضيق أم واسع؟ هل هو طريق واحد أم طريقان؟ وكذلك السادة الماتريدية.

أما بالنسبة للمعتزلة، فقد رأينا كلام القاضي عبد الجبار في كتابه «شرح الأصول الخمسة» قال: لا أعلم شيخاً من مشايخ المعتزلة نصّ على أنه لا صراط، بل هذا القول

---

(١) «الإلهيات» (٢: ٧٦٦).

(٢) «تجريد الاعتقاد» مع «شرح الحلي»ص٣٣٨.

منقول عن عباد، وهذا انتقل من المعتزلة إلى الجهمية وأثناء كونه في الجهمية صرّح بهذا القول.

وبالنسبة للشيعة، فقد نقلنا عن نصير الدين الطوسي من كتابه «التجريد» وشارحه جلال الدين الحلي، وهو من الكتب المعتمدة عندهم، ونقلنا أيضاً عن الطوسي صاحب كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» أنه ينقل عن الشيعة قولين: بعضهم يقول: إن المراد من الصراط الأدلة الموصلة إلى الجنة، والقول الثاني: إنه جسر، ونقلنا عن جعفر السبحاني ـ وهو من مشايخهم المعتمدين في هذا الزمان ـ ينص صراحة على وجود الصراط، وأن النصوص تدل بظواهرها على هذا، وأنها غير قابلة للتأويل إلى معنى آخر؛ لتضافرها على هذا المعنى الذي هو الجسر.

ونقلنا أيضاً كلاماً للسالمي من كتابه «مشارق العقول» من كتب الإباضية المعتمدة، ينص فيه على وجود خلاف بين الإباضية في وجود الصراط.

حاصل ما توصلنا إليه بعد كل هذه النقول: أن الصراط بمفهوم الجسر، بغض النظر عن صورته وهيئته: أهو ضيق أم واسع؟ هذا الأمر محل اتفاق بين سائر الفرق الإسلامية اتباع ابن تيمية، ومن لم يقُل به لم يقُل باستحالته، وتوقّف فقط في أن هذه النصوص ثابتة، أم غير ثابتة.

وتبين أنَّ الذي نفى كون الصراط جسراً، هو الأقل؛ بعد هذا الكلام الذي لخّصناه.

سنكمل موضوع الصراط، وسنقتصر على ذكر بعض الأدلة التي استدل بها العلماء من القرآن والسنة، ولن نناقشها بتفصيل، ثم سنناقش أدلة من أنكر الصراط، وسنشرع في ذكر بعض الأدلة على إثبات الصراط.

لا يوجد نصّ صريح جداً في القرآن يدل على إثبات الصراط، ولكن توجد إشارات تحتمل الصراط وغيره، وهي ألفاظ مجمَلة حددتها السنة:

* قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٦] احتج بها القاضي عبد

الجبار في كتابه «المغني» على إثبات الصراط، واحتجاجه هذا ليس قوياً، فهو بعيد عن أن يراد بالصراط هنا معنى الجسر.

* قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ * وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٣-٧٤].

قد يُفهم منها: أنهم ناكبون عن الصراط المنصوب على متن جهنم، فهم ناكبون، أي: منحرفون عنه. وقد يُفهم منها: الأدلة التي نصبها الله إلى طريق الحق، فإذا انحرف الإنسانُ عن الصراط ـ بأي مفهوم ـ يكون قد وافق مفهوم الآية، لكن دلالة هذه الآية على الصراط ـ بمعنى الجسر ـ ليست قوية، مع احتمال ذلك.

* قوله في سورة يس: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ * وَلَوْ نَشَآءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰٓ أَعْيُنِهِمْ فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ * وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنَٰهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا ٱسْتَطَٰعُوا۟ مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ﴾ [يس: ٦٥-٦٧] دلالة هذه الآية على الصراط أقوى من دلالة الآية السابقة على الصراط؛ لأن الله يتحدث هنا عن حال الكافرين يوم القيامة: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ﴾، أما في الآية السابقة فهو يتحدّث بشكل عام، لذلك احتملت المعنيَين.

بعض العلماء قالوا عن معنى ﴿فَٱسْتَبَقُوا۟ ٱلصِّرَٰطَ﴾: إنهم تعجلوا في الدنيا على انتهاز الطريق (طريق الضلالة) فأنى يبصرون طريق الهداية، وأنى يبصرون الجنة في الآخرة.

هذه الآية ـ والله أعلم ـ دلالتها على الصراط أقوى من دلالة الآية السابقة.

* قوله في سورة مريم: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا * ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا * ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِٱلَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا * وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ

ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٦٨-٧٢] دلالتها قوية جداً بانضمام القرائن على الصراط، وذلك لِـما ورد في تفسير هذه الآية، فقد ورد في «الصحاح» أن معناها: «يوم تمرّون على الصراط»(١).

هذه الآية ليست صريحة في الدلالة على الصراط، ولكن باعتضادها بالأحاديث الواردة في تفسيرها تكون دلالتها على وجود الصراط قوية، ولا يلزم لإثبات الصراط أن يرد نصٌّ صريح من القرآن.

قال العلامة أبو السعود في «تفسيره»:

«أي: واصلُها وحاضرٌ دونَها، يمر بها المؤمنون، وهي خامدة، وتنهار بغيرهم، وعن جابر: أنه ﷺ سئل عنه فقال: «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ قال بعضهم لبعض: أليس قد وعدَنا ربُّنا أن نرد النار؟ فيقال لهم: قد وردتُموها وهي خامدة»، وأما قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، فالمراد به: الإبعاد عن عذابها. وقيل: ورودها: الجواز على الصراط الممدود عليها». اهـ(٢).

وقال الواحدي في «الوسيط»:

«قال ابن زيد: ورود المسلمين النار: العبور على الجسر، وورود الكافرين: أن يدخلوها». اهـ(٣).

---

(١) أخرج مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل أصحاب الشجرة أهل بيعة الرضوان رضي الله عنهم، (٢٤٩٦) من حديث أم مبشر رضي الله عنها أنها سمعت رسـول الله ﷺ عند حفصة رضي الله عنها يقول: «لا يدخل النار، إن شاء الله، من أصحاب الشجرة أحد، الذين بايعوا تحتها» قالت: بلى، يا رسول الله، فانتهرها، فقالت حفصة: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] فقال النبي ﷺ: قد قال الله عز وجل: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢].

(٢) «تفسير أبي السعود» (٥: ٢٧٦).

(٣) «الوسيط» (٣: ١٩٢).

الأدلة من الحديث على الصراط:

أولاً: ما رواه الإمام البخاري: عن أبي هريرة: أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارّون في القمر ليلة البدر؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: فهل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك! يجمع الله الناسَ يومَ القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعْه، فيتبع من كان يعبد الشمسَ الشمسَ، ويتبع من كان يعبد القمرَ القمرَ، ويتبع من كان يعبد الطواغيتَ الطواغيتَ، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها» ـ أو «منافقوها» شك إبراهيم ـ فيأتيهم الله، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا، حتى يأتينا ربنا، فإذا جاءنا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه، ويُضرَب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسلُ، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلِّمْ سلِّمْ! وفي جهنمَ كلاليبُ مثل شوك السعدان، هل رأيتُم السعدان؟» قالوا: نعم يا رسول الله، قال: «فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم ما قدرُ عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم، فمنهم المؤمن يبقى بعمله، ـ أو «الموبق بعمله» أو «الموثق بعمله» ـ «ومنهم المخردل» ـ أو «المجازى»، أو نحوه ـ «ثم يتجلى، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد، وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار، أمر الملائكة أن يُخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئاً ممن أراد الله أن يرحمه، ممن يشهد أن لا إله إلا الله، فيعرفونهم في النار بأثر السجود، تأكل النارُ ابنَ آدم إلا أثر السجود، حرّم الله على النار أن تأكل أثر السجود، فيخرجون من النار قد امتُحشوا، فيصبُّ عليهم ماء الحياة، فينبتون تحته كما تنبت الحبة في حميل السيل، ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد، ويبقى رجلٌ مُقبلٌ بوجهه على النار، هو آخر أهل النار دخولاً الجنةَ، فيقول: أيْ ربّ اصرِفْ وجهي عن النار؛ فإنه قد قشَبَني

ريحها، وأحرقني ذُكاؤها، فيدعو الله بما شاء أن يدعوه، ثم يقول الله: هل عسيتَ إن أُعطيتَ ذلك أن تسألَني غيرَه؟ فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره، ويعطي ربَّه من عهودٍ ومواثيقَ ما شاء، فيصرف الله وجهه عن النار، فإذا أقبل على الجنة ورآها، سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: أيْ ربّ، قدِّمني إلى باب الجنة، فيقول الله له: ألستَ قد أعطيتَ عهودَكَ ومواثيقك أن لا تسألَني غير الذي أُعطيت أبداً، ويلك ـ يا ابن آدم ـ ما أغدرك، فيقول: أي ربّ، ويدعو اللهَ حتى يقول: هل عسيت إن أُعطيت ذلك أن تسأل غيره؟ فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره، ويُعطي ما شاء من عهودٍ ومواثيقَ، فيقدّمه إلى باب الجنة، فإذا قام إلى باب الجنة، انفهقت له الجنةُ، فرأى ما فيها من الحبرة والسرور، فيسكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: أي ربّ، أدخلني الجنةَ، فيقول الله: ألستَ قد أعطيتَ عهودَكَ ومواثيقَكَ أن لا تسأل غيرَ ما أُعطيت، فيقول: ويلك ـ يا ابن آدم ـ ما أغدرك، فيقول: أي ربّ، لا أكوننّ أشقى خلقِك، فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه، فإذا ضحك منه قال له: ادخل الجنةَ، فإذا دخلها قال الله له: تَـمنَّهْ، فسأل ربَّه وتمنى، حتى إن الله ليذكّره، يقول: كذا وكذا، حتى انقطعت به الأمانيُّ، قال الله: ذلك لك ومثله معه».

قال عطاء بن يزيد: وأبو سعيد الخدري مع أبي هريرة لا يرد عليه من حديثه شيئاً حتى إذا حدث أبو هريرة: أن الله تبارك وتعالى قال: «ذلك لك ومثله معه» قال أبو سعيد الخدري: وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة! قال أبو هريرة: ما حفظتُ إلا قولَه: «ذلك لك ومثله معه، قال أبو سعيد الخدري: أشهدُ أني حفظتُ من رسول الله ﷺ قولَه: «ذلك لك وعشرة أمثاله»، قال أبو هريرة: فذلك الرجل آخرُ أهل الجنة دخولاً الجنةَ[1].

---

(١) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، (٦٥٧٣ و٦٥٧٤). وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، (٧٤٣٧ و٧٤٣٨).

ورواه الحاكم بلفظ فيه بعض الاختلاف، لا من جهة الصراط. ورواه النسائي في «السنن الكبرى»، وفي الترمذي عن أبي هريرة، والإمام أحمد في «مسنده»[١].

ومن الأحاديث الدالّة على إثبات الصراط ما رواه الإمام البخاري عن أبي هريرة في الحديث الطويل حديث الشفاعة، وفيه: «ويضرب الصراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها، ولا يتكلم يومئذٍ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذٍ: اللهم سلم سلم»[٢].

بعض الناس قال: إن هذا الحديث فيه أمور لا تُعقَل، مثل أن الله يتصوّر بصورة... إلخ. نقول بصورة مُجمَلة: إذا ثبت هذا الحديث، فإنه يمكنُ تأويل هذه الكلمات على مَحمَلٍ سليم، فإذا أمكن تأويلُها فكيف يمكن ردُّ الحديث جملة؟ ولو سلّمنا معه أن هذه الكلمات لا يمكن تأويلُها فكيف لنا أن نردّه كاملاً لمجرد وجود كلمات معيّنة فيه مردودة، خاصةً أنه ورد من طرق أخرى ورد فيها ذكرُ الصراط، وليس فيها تلك الكلمات.

ثانياً: جاء في «صحيح مسلم»: عن أبي عاصم قال: حدثني يزيد الفقير، قال: كنت قد شغفني رأيٌ من رأي الخوارج، فخرجنا في عصابة من ذوي عدد نريد أن نحجّ،

---

(١) أخرجه أحمد، (٧٧١٧)، (١٣: ١٤٣). و(٧٩٢٧)، (١٣: ٣٠٣). (١٠٩٠٦)، (١٦: ٥٢٦).
والنسائي، كتاب التفسير، قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، (١١٥٧٣).
والترمذي، أبواب صفة الجنة، باب ما جاء في صفة أهل الجنة، (٢٥٣٧). وباب ما جاء في سوق الجنة، (٢٥٤٩). وباب منه، (٢٥٥٤). وباب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، (٢٥٥٧).
والحاكم، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر مناقب عكاشة بن محصن بن قيس بن مرة ابن كثير أبو محصن شهد بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، (٥٠١٠).
وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، (٧٤٣٧ و٧٤٣٨).

فإذا جابر بن عبد الله يحدث القومَ جالسٌ إلى سارية عن رسول الله ﷺ، قال: فإذا هو قد ذكر الجهنميين، فقلتُ له: يا صاحب رسول الله، ما هذا الذي تحدثون، والله يقول: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢]، و﴿ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا۟ فِيهَا ﴾ [الحج: ٢٢]؟ فقال: أتقرأ القرآن؟ قلت: نعم. قال: فهل سمعتَ بمقام محمد عليه السلام يعني الذي يبعثه الله فيه؟ قلت: نعم. قال: فإنه مقام محمد ﷺ المحمود الذي يُخرج الله به من يُخرج.

ثم قال: قال: ثم نعتَ وضعَ الصراط ومرّ الناس عليه قال: وأخاف أن لا أكون أحفظ ذاك قال: غير أنه قد زعم أن قوماً يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها، قال: يعني فيخرجون كأنهم عيدان السماسم، قال: فيدخلون نهراً من أنهار الجنة، فيغتسلون فيه، فيخرجون كأنهم القراطيس، فرجعنا قلنا: ويحكم، أترون الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ؟ فرجعنا، فلا ـ والله ـ ما خرج منا غير رجل واحد. أو كما قال أبو نعيم[1].

يقصد الصحابي أن المقام المحمود هو الشفاعة، ومستلزماتُ الشفاعة أن يخرج من النار بعض من دخل فيها، وهذا المضمون هو الذي يخالفه ذلك الرجل، فكأن الصحابي قال له: لم يثبت في هذه الآية أنه يخرج مِن النار مَن دخل فيها، إلا أنه ثبت في السنة، والسنة هي التي تفسّر القرآن، فيجب أن نقول بها.

وهذا الكلام يقع في الصراط، فلو قلنا: إنه لا يثبت عليه نصٌّ صريح في القرآن، بل إشارات فقط، وثبتَ صراحة في السنة، فهذا كافٍ لوجوب أن نقول به.

إذن كان من ضمن ما حدثهم به وضعُ الصراط على متن جهنم، وذكر أنه قال كلاماً كثيراً، ولكن الراوي اقتصر على الموضع الذي هو محل الإشكال عنده، وأورد

---

(١) كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، (١٩١).

الباقي عرَضاً، وهذا كلُّه يُفهَم منه: أنّ الصراط من ضمن ما كان الصحابة يتكلّمون عنه، فهو ليس أمراً مبتدعاً كما يزعم بعضهم.

ثالثاً: وفي «صحيح مسلم»: عن أبي هريرة وأبي مالك: عن ربعي: عن حذيفة قالا: قال رسول الله ﷺ: «يجمع الله تبارك وتعالى الناس، فيقوم المؤمنون، حتى تزلف لهم الجنة، فيأتون آدم، فيقولون: يا أبانا، استفتح لنا الجنةَ، فيقول: وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم؟ لست بصاحب ذلك، اذهبوا إلى ابني إبراهيم خليل الله، قال: فيقول إبراهيم: لست بصاحب ذلك، إنما كنت خليلاً من وراء وراء، اعمدوا إلى موسى ﷺ الذي كلمه الله تكليماً، فيأتون موسى ﷺ، فيقول: لست بصاحب ذلك، اذهبوا إلى عيسى كلمة الله وروحه، فيقول عيسى ﷺ: لست بصاحب ذلك، فيأتون محمداً ﷺ، فيقوم فيؤذن له، وتُرسَل الأمانة والرحم، فتقومان جنبتي الصراط يميناً وشمالاً، فيمر أولكم كالبرق»، قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمرّ البرق؟ قال: «ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الريح، ثم كمر الطير وشد الرجال، تجري بهم أعمالهم، ونبيكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً»، قال: «وفي حافتي الصراط كلاليبُ معلَّقةٌ مأمورةٌ بأخذِ من أُمرت به، فمخدوش ناج، ومكدوس في النار»، والذي نفس أبي هريرة بيده، إن قعر جهنم لسبعون خريفاً[(١)].

هذا حديث الشفاعة، وهو نفسه الذي رُوي في البخاري، وليس في هذه الطريق تلك الألفاظ المستنكرة التي اعترض عليها بعضُ الناس، ولكن فيها ذكر الصراط، وهذا طريق صحيح ومروي عن صحابيين،وذاك طريق صحيح ومروي عن بعض الصحابة، فالذي أقوله: بما أن الحديث قد ورد بعدة طرق، بعضُ الطرق فيها ألفاظ

---

(١) كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، (١٩٥).

مستنكرة ـ عندَ من يستنكر ذلك ـ وبعضُ الطرق ليس فيها شيء من تلك الألفاظ، وكل طريق صحيح، وكل الطرق مجتمعة على ذكر الصراط، فلا يجوز لنا بعد ذلك أن نقول: بما أن بعض الطرق ورد فيها ألفاظ مستنكرة، فلا نقول بالصراط.

قد نقول: تلك الألفاظ شاذة، نعم، ولكن لا يجوز أن نقول: كل الحديث شاذ، ثم هي لم تثبُت في جميع الروايات، كما قلنا من قبل: إنه قد ورد ألفاظ شاذة في بعض الأحاديث.

وإن وصف الحديث دقيق جداً، فإنَّ الذي يمشي بالرجل على الصراط أعمالُه، وتأمّلوا فيما ورد فيه: حتى تعجز أعمال العباد، أي: حتى تعجز أعمال العباد على أن تسير بالرجل.

قول الرسول ﷺ: «ونبيكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم». يقول: هذا خوفاً على أمته ولا يصحُّ أنه يقولها على نفسه، والناس في مرّ الصراط، وفي الخوف من الصراط متفاوتون.

ومن قال: إن حالة الناس في الخوف من الصراط متساوية فقوله غير سليم، وكذلك تساويهم في أرض المحشر غير سليم، فهناك من هو موقن أنه من أهل الجنة، فمنهم الأنبياء والشهداء... فكيف يتساوى هؤلاء وغيرهم في الخوف في أرض المحشر؟

وقد ورد هذا الحديث في «المستدرك» عن حذيفة وأبي هريرة بسند قال فيه الحاكم: هذا حديث صحيح.

رابعاً: وفي «صحيح مسلم» أيضاً: عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن قوله عز وجل: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] فأين يكون الناس يومئذ يا رسول الله؟ فقال: «على الصراط»(١).

---

(١) كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب في البعث والنشور وصفة الأرض يوم القيامة، (٢٧٩١).

ورواه ابن حبان عن السيدة عائشة أيضاً، عن عائشة: أنها قالت: يا رسول الله ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] فأين المؤمنون يومئذ؟ قال: «على الصراط يا عائشة»[١].

ورواه أيضاً الحاكم في «المستدرك»، والدارمي في «سننه»، ورواه الإمام أحمد في «مسنده»[٢].

وفي «مسند الإمام أحمد»: رواية عن عائشة بلفظ آخر: عن القاسم بن الفضل قال: قال الحسن: قالت عائشة: يا رسول الله ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ أين الناس؟ قال: «إنَّ هذا الشيء ما سألني عنه أحد من أمتي قبلك! الناس على الصراط»[٣].

فهذا الحديث رواه غير من واحد من حفاظ الأمة، وكلهم روَوه تقريباً بنفس اللفظ ونفس السياق.

خامساً: في «صحيح ابن حبان»: عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «ليمر الناس على جسر جهنم وعليه حسكٌ وكلاليبُ وخطاطيفُ تخطف الناس يميناً وشمالاً، وبجنبتيه ملائكة يقولون: اللهم سلم سلم، فمن الناس من يمر مثل الريح، ومنهم من يمر مثل الفرس المجرى، ومنهم من يسعى سعياً، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يحبو حبواً، ومنهم من يزحف زحفاً، فأما أهل النار ـ الذين هم أهلها ـ فلا يموتون ولا

---

(١) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب إخباره ﷺ عن البعث وأحوال الناس في ذلك اليوم، (٧٣٨٠).

(٢) الدارمي، كتاب الرقاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾، (٢٨٠٩).

وأحمد، (٢٤٠٦٩)، (٤٠: ٧٩). و(٢٥٠٢٣)، (٤١: ٤٧٧). (٢٥٨٢٨)، (٤٣: ٢٥)، والحاكم، كتاب التفسير، تفسير سورة إبراهيم عليه السلام، (٣٣٤٤).

(٣) (٢٤٦٩٧)، (٤١: ٢٢٦).

يحيون، وأما أناس فيؤخذون بذنوب وخطايا، فيُحرقون فيكونون فحماً، ثم يؤذن في الشفاعة، فيؤخذون ضبارات ضبارات، فيُقذفون على نهر من أنهار الجنة، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل»، قال رسول الله ﷺ: «أما رأيتم الصبغاء شجرة تنبت في الفضاء؟ فيكون مِن آخر من أُخرج من النار رجل على شفتها، فيقول: يا ربّ اصرف وجهي عنها، فيقول: عهدك وذمتك لا تسألني غيرها؟» قال: «وعلى الصراط ثلاث شجرات فيقول: يا رب، حولني إلى هذه الشجرة، آكل من ثمرها، وأكون في ظلها، فيقول: عهدك وذمتك لا تسألني شيئاً غيرها؟ قال: ثم يرى أخرى أحسن منها، فيقول: يا ربّ، حولني إلى هذه آكُل من ثمرها، وأكون في ظلها، قال: فيقول: عهدك وذمتك لا تسألني غيرها؟ ثم يرى أخرى أحسن منها، فيقول: يا رب، حولني إلى هذه آكل من ثمارها وأكون في ظلها، قال: ثم يرى سواد الناس ويسمع كلامهم، فيقول: يا رب أدخلني الجنة».

قال أبو نضرة: اختلف أبو سعيد ورجل من أصحاب النبي ﷺ فقال أحدهما: فيدخله الجنة، فيُعطى الدنيا ومثلها، وقال الآخر: فيدخل الجنة، فيعطى الدنيا وعشرة أمثالها، قال أبو حاتم رضي الله تعالى عنه: هكذا حدثنا أبو يعلى: «وعلى الصراط ثلاث شجرات» وإنما هو: «على جانب الصراط ثلاث شجرات»[١].

سادساً: وفي «صحيح ابن حبان»: عن أنس بن مالك: عن عبد الله بن مسعود: عن رسول الله ﷺ قال: «إن آخر من يدخل الجنة رجل يمشي على الصراط، فهو يكبو مرة، وتسفعه النار أخرى، حتى إذا جاوزها التفت إليها، فيقول: تبارك الذي نجاني منها، فوالله لقد أعطاني شيئاً ما أعطاه أحداً من العالمين!» قال: «ثم ترفع له شجرة فيقول: يا رب، أدنِني منها؛ لعلي أستظل بظلها، وأشرب من مائها» قال: «فيقول الله: يا

---

(١) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب إخباره ﷺ عن البعث وأحوال الناس في ذلك اليوم، (٧٣٧٩).

ابن آدم، لعلي ان أعطيتُكَه سألتني غيرها؟» فيقول: لا يا رب، ويعاهده أن لا يفعل ـ وهو يعلم أنه فاعله لِما يرى مما لا صبر له عليه ـ فيدنيه منها، فيستظل بظلها، ويشرب من مائها، ثم ترفع له شجرة أخرى ـ هي أحسن من الأولى ـ فيقول: يا رب، أدنني منها؛ لأستظل بظلها، وأشرب من مائها، فيقول: ألم تعاهدني أن لا تسألني غيرها؟ فيقول: بلى يا رب! ولكن أدنني منها لأستظل بظلّها، وأشرب من مائها، فيعاهده أن لا يسأله غيرها، فيدنيه منها، ويعلم أنه سيسأله غيرها؛ لِما يرى ما لا صبر له عليه»، قال: «فترفع له شجرة أخرى عند باب الجنة ـ هي أحسن من الأُوليَين ـ فيقول: يا رب، أدنني منها؛ لأستظل بظلها، وأشرب من مائها، فيقول: ألم تعاهدني أن لا تسألني غيرها؟ فيقول: بلى يا رب! ولكن أدنني منها، فإذا دنا منها سمع أصوات أهل الجنة، فيقول: يا ربِّ، أدخلني الجنة، فيقول الله جل وعلا: أيرضيك ـ يا ابن آدم ـ أن أعطيَك الدنيا ومثلها معها؟ فيقول: أتستهزئ بي، وأنت رب العالمين؟ فيقول: ما أستهزئ بك، ولكنني على ما أشاء قادر» قال: فكان ابن مسعود إذا ذكر قوله: أتستهزىء بي ضحك؟ ثم قال: ألا تسألوني مما أضحك؟ فقيل: مما تضحك؟ فقال: كان رسول الله ﷺ إذا ذكر ذلك ضحك[1].

سابعاً: وفي «صحيح ابن حبان»: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤتى بالموت يوم القيامة، فيوقف على الصراط المستقيم، فيقال: يا أهل الجنة، فينطلقون خائفين وجلين أن يخرجوا من مكانهم الذي هم فيه، ثم يقال: يا أهل النار فينطلقون فرحين مستبشرين أن يخرجوا من مكانهم الذي هم فيه، فيقال: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم ـ ربَّنا ـ هذا الموت! فيأمر به، فيُذبح على الصراط، ثم يقال للفريقين كلاهما: خلود ولا موتَ فيه أبداً»[2].

---

(١) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب وصف الجنة وأهلها، (٧٤٣٠).

(٢) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب وصف الجنة وأهلها، (٧٤٥٠).

ثامناً: روى الحاكم في «المستدرك»: عن المغيرة بن شعبة قال: قال رسول الله ﷺ: «شعار المسلمين على الصراط يوم القيامة: اللهم سلِّم سلم»[١].

تاسعاً: وفي «المستدرك على الصحيحين» للحاكم: عن أبي الأحوص عن عبد الله رضي الله تعالى عنه ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١] قال: الصراط على جهنم مثل حد السيف، فتمر الطائفة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة كأجود الإبل والبهائم، ثم يمرون، والملائكة تقول: رب سلِّم سلّم[٢].

عاشراً: روى الحاكم في «المستدرك»: عن سالم بن أبي الجعد: عن عبد الله رضي الله تعالى عنه: مسند ﴿وَٱلْفَجْرِ﴾ [الفجر: ١] قال: قسم مسند ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ١٤]: مرور الصراط ثلاثة جسور: جسر عليه الأمانة، وجسر عليه الرحم، وجسر عليه الرب عز وجل[٣].

ليس معنى قوله: «جسر عليه الرب» أن الله نفسه على الجسر، كما أن قوله: «جسر عليه الأمانة، جسر عليه الرحم» ليست الأمانة نفسها والرحم موجودَين على الجسر، ولكن المعنى: من أدّى حق الأمانة مرّ على الجسر الأول، ومن أدّى حقّ الرحم مرّ على الجسر الثاني، ومن أدّى حقّ الله ـ فيما سوى ذلك ـ مر على الجسر الثالث.

لا يجوز أن يقول: أحد إن هذا الحديث شاذ؛ لأنه ذكر مكان الرب بعد أن اتضح المقام.

الحادي عشر: في «مستدرك الحاكم» أيضاً: عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى

---

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة طه، (٣٤٢٢). وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٢) كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، (٣٤٢٣). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٣)كتاب التفسير، تفسير سورة والفجر، (٣٩٣٠). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

عنه: عن النبي ﷺ قال: «ليحبس أهل الجنة بعدما يجاوزون الصراط على قنطرة فيؤخذ لبعضهم من بعض مظالمهم التي تظالموها في الدنيا حتى إذا هذبوا ونقوا أذن في دخول الجنة فلأحدهم أعرف بمنزله في الآخرة منه بمنزله كان في الدنيا»(١).

الثاني عشر: وفي «سنن أبي داود»، وفي «المستدرك» للحاكم: عن الحسن: عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: ذكرتُ النار فبكيتُ، فقال رسول الله ﷺ: «ما لك يا عائشة؟» قالت: ذكرت النار فبكيت، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «أما في ثلاث مواطن فلا يذكر أحد أحداً: حتى يعلم أيخف ميزانه أم يثقل، وعند الكتب حتى يقال: هاؤم أقرءوا كتابيه حتى يعلم أين يقع كتابه أفي يمينه أم في شماله أو من وراء ظهره، وعند الصراط إذا وضع بين ظهري جهنم، حافتاه كلاليبُ كثيرة، وحسك كثير يحبس الله بها من شاء من خلقه، حتى يعلم: أينجو أم لا»(٢).

الثالث عشر: وقد رواه الحاكم في «المستدرك»: عن أبي عثمان: عن سلمان: عن النبي ﷺ قال: «يوضع الميزان يوم القيامة، فلو وزن فيه السماوات والأرض لوسعت، فتقول الملائكة: يا رب، لمن يزن هذا؟ فيقول الله تعالى: لـمن شئت من خلقي، فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، ويوضع الصراط مثل حد الموسى، فتقول الملائكة: من تجيز على هذا؟ فيقول: من شئت من خلقي، فتقول: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك»(٣).

---

(١) كتاب الأهوال، (٨٧٠٦). وقال: قال قتادة: قال أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود: ما يشبه إلا أهل جمعة انصرفوا من جمعتهم. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) الترمذي، كتاب السنة، باب في ذكر الميزان، (٤٧٥٧). والحاكم، كتاب الأهوال، (٨٧٢٢). وقال: هذا حديث صحيح إسناده على شرط الشيخين لولا إرسال فيه بين الحسن وعائشة، على أنه قد صحت الروايات أن الحسن كان يدخل وهو صبي منزل عائشة رضي الله تعالى عنها وأم سلمة.

(٣) كتاب الأهوال، (٨٧٣٩). وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه.

الرابع عشر: رواه الإمام الترمذي في «الجامع الصحيح»:عن النضر بن أنس بن مالك: عن أبيه قال: سألت النبي ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة، فقال: «أنا فاعل»، قال: قلت: يا رسول الله، فأين أطلبك؟ قال: «اطلبني أول ما تطلبني على الصراط»، قال: قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: «فاطلبني عند الميزان، »قلت: فإن لم ألقك عند الميزان»، قال: «فاطلبني عند الحوض؛ فإني لا أخطئ هذه الثلاث المواطن»[(١)].

الخامس عشر: ما رواه الإمام أحمد: عن أنس قال: حدثني نبي الله ﷺ: «إني لقائم أنتظر أمتي تعبر عن الصراط؛ إذ جاءني عيسى، فقال: هذه الأنبياء قد جاءتك ـ يا محمد ـ يشتكون» ـ أو قال: «يجتمعون إليك» ـ «ويدعون الله عز وجل أن يفرق جمع الأمم إلى حيث يشاء الله؛ لغمِّ ما هم فيه، والخلق ملجَمون في العرق، وأما المؤمن فهو عليه كالزكمة، وأما الكافر فيتغشاه الموت»، قال: «قال لعيسى: انتظر حتى أرجع إليك، قال: فذهب نبيُّ الله ﷺ حتى قام تحت العرش، فلقي ما لم يلق ملكٌ مصطفى، ولا نبي مرسل، فأوحى الله عز وجل إلى جبريل: اذهب إلى محمد، فقل له: ارفع رأسك، سل تعط، واشفع تشفع»، قال: «فشفعت في أمتي: أن أخرج من كل تسعة وتسعين إنساناً واحداً»، قال: «فما زلت أتردد على ربي عز وجل، فلا أقوم مقاماً إلا شفعت حتى أعطاني الله عز وجل من ذلك أن قال: يا محمد، أدخل من أمتك من خلق الله عز وجل من شهد أنه لا إله إلا الله يوماً واحداً مخلصاً ومات على ذلك»[(٢)].

السادس عشر: وفي «مسند الإمام أحمد»: عن عقبة بن صهبان قال: سمعت أبا بكرة عن النبي ﷺ قال: «يحمل الناس على الصراط يوم القيامة، فتقادع بهم جنبة الصراط تقادع الفراش في النار»، قال: «فينجي الله تبارك وتعالى برحمته من يشاء»، قال: «ثم يؤذن

---

(١) أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في شأن الصراط، (٢٤٣٣). وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) أخرجه في «مسنده»، (١٢٨٢٤)، (٢٠: ٢٠٩).

للملائكة والنبيين والشهداء أن يشفعوا، فيشفعون ويُخرجون، ويشفعون ويُخرجون، ويشفعون ويُخرجون»، وزاد عفان مرة، فقال أيضاً: «ويشفعون ويخرجون من كان في قلبه ما يزن ذرة من إيمان»[١].

السابع عشر: روى الإمام مسلم: عن: أبي أسماء الرحبي: أن ثوبان مولى رسول الله ﷺ حدّثه قال: كنت قائماً عند رسول الله ﷺ، فجاء حبر من أحبار اليهود، فقال: السلام عليك يا محمد، فدفعته دفعة كاد يُصرع منها، فقال: لم تدفعني؟ فقلت: ألا تقول: يا رسول الله؟ فقال اليهودي: إنما ندعوه باسمه الذي سماه به أهله، فقال رسول الله ﷺ: «إن اسمي محمد الذي سماني به أهلي»، فقال اليهودي: جئت أسألك، فقال له رسول الله ﷺ: «أينفعك شيء إن حدثتك؟» قال: أسمع بأذني، فنكت رسول الله ﷺ بعود معه، فقال: «سل»، فقال اليهودي: أين يكون الناس ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾؟ فقال رسول الله ﷺ: «هم في الظلمة دون الجسر»، قال: فمن أول الناس إجازة؟ قال: «فقراء المهاجرين»، قال اليهودي: فما تحفتهم حين يدخلون الجنة؟ قال: «زيادة كبد النون»، قال: فما غذاؤهم على أثرها؟ قال: «ينحر لهم ثور الجنة الذي كان يأكل من أطرافها»، قال: «فما شرابهم عليه؟ قال: «من عين فيها تسمى سلسبيلاً»، قال: صدقت! قال: وجئتُ أسألك عن شيء لا يعلمه أحدٌ من أهل الأرض إلا نبي، أو رجل، أو رجلان، قال: «ينفعك إن حدثتك؟» قال: أسمع بأذني، قال: جئت أسألك عن الولد؟ قال: «ماء الرجل أبيض، وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أذْكرا بإذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل آنثا بإذن الله»، قال اليهودي: لقد صدقتَ، وإنك لنبيٌّ، ثم انصرف فذهب، فقال رسول الله ﷺ: «لقد سألني هذا عن الذي سألني عنه، وما لي علم بشيء منه حتى أتاني الله به»[٢].

---

(١) (٢٠٤٤٠)، (٣٤: ٩٠).

(٢) كتاب الحيض، باب بيان صفة مني الرجل، والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما، (٣١٥).

وقال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وأما ما أخرجه مسلم عن عائشة أنها سألت النبي: ﷺ: عن هذه الآية ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾: أين يكون الناس حينئذ؟ قال: «على الصراط»، وفي رواية الترمذي: «على جسر جهنم»، ولأحمد من طريق ابن عباس عن عائشة: «على متن جهنم»، وأخرج مسلم أيضاً من حديث ثوبان مرفوعاً: «يكونون في الظلمة دون الجسر»، فقد جمع بينها البيهقي بأن المراد بالجسر: الصراط؛ كما سيأتي بيانه في ترجمة مستقلة، وأن في قوله: «على الصراط»، مجازاً؛ لكونهم يجاوزونه؛ لأن في حديث ثوبان زيادة يتعين المصير إليها لثبوتها»[1].

يعني: أنهم لا يكونون على الصراط بل يجاوزونه، على كل الأحوال؛ فإن الصراط مذكور أيضاً في هذا الحديث، والحديث مذكور في أكثر من كتاب من كتب السنة.

الثامن عشر: روى ابن حبان في «صحيحه» عن أبي سعيد الخدري: عن النبي ﷺ قال: «ليمر الناس على جسر جهنم، وعليه حسك وكلاليبُ وخطاطيفُ تخطف الناس يميناً وشمالاً، وبجنبتيه ملائكة يقولون: اللهم سلم سلم، فمن الناس من يمر مثل الريح، ومنهم من يمر مثل الفرس المجرى، ومنهم من يسعى سعياً، ومنهم من يمشي مشياً، ومنهم من يحبو حبواً، ومنهم من يزحف زحفاً...» إلخ. ورواه الإمام أحمد، وأبو يعلى في «مسنده»[2].

وفي «المستدرك» للحاكم: عن مجاهد قال: قال لي ابن عباس: أتدري ما سعة جهنم؟ قلت: لا قال: أجل ـ والله ـ ما تدري أن بين شحمة أذن أحدهم وبين عاتقه مسيرة

---

(١) «فتح الباري» (١١: ٣٧٧).

(٢) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم، باب إخباره ﷺ عن البعث وأحوال الناس في ذلك اليوم، (٧٣٧٩).

سبعين خريفاً أودية القيح والدم! قلت: له أنهار؟ قال: لا بل أودية، ثم قال: أتدري ما سعة جهنم؟ قلت: لا، قال: أجل ـ والله ـ ما تدري! حدثتني عائشة رضي الله تعالى عنها: أنها سألت رسول الله ﷺ عن قول الله عز وجل: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ قلت: فأين الناس يومئذ يا رسول الله؟ قال: «على جسر جهنم»(١).

وفي «سنن أبي داود»: عن سهل بن معاذ بن أنس الجهني: عن أبيه: عن النبي ﷺ قال: «من حمى مؤمناً من منافق» أراه قال: «بعث الله ملكاً يحمي لحمه يوم القيامة من نار جهنم، ومن رمى مسلماً بشيء يريد شينه به حبسه الله على جسر جهنم حتى يخرج مما قال»(٢).

وفي «المعجم الكبير»: عن أبي وائل شقيق بن سلمة: أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه استعمل بشر بن عاصم على صدقات هوازن، فتخلف بشر، فلقيه عمر فقال: ما خلفك؟ أما لنا عليك سمع وطاعة؟ قال: بلى، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من ولي شيئاً من أمر المسلمين أتى به يوم القيامة حتى يوقف على جسر جهنم؛ فإن كان محسناً تجاوز، وإن كان مسيئاً انخرق به الجسر، فهوى فيه سبعين خريفاً»، قال: فخرج عمر رضي الله تعالى عنه كئيباً حزيناً، فلقيه أبو ذر فقال: ما لي أراك كئيباً حزيناً؟ قال: ما يمنعني أن أكون كئيباً حزيناً وقد سمعت بشر بن عاصم يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من ولي شيئاً من أمر المسلمين أتى به يوم القيامة حتى يوقف على جسر جهنم، فإن كان محسناً تجاوز، وإن كان مسيئاً انخرق به الجسر فهوى فيه سبعين خريفاً»؟ قال

(١) كتاب التفسير، تفسير سورة الزمر، (٣٦٣٠). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة، (٣٦٣٠).

(٢) كتاب الأدب، باب من رد عن مسلم غيبة، (٤٨٨٥).

أبو ذر: وما سمعتَه من رسول الله ﷺ قال: لا قال: أشهد أني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «من ولي أحداً من الناس أتى به يوم القيامة حتى يوقف على جسر جهنم، فإن كان محسناً تجاوز، وإن كان مسيئاً انخرق به الجسر فهوى فيه سبعين خريفاً وهي سوداء مظلمة»، فأي الحديثين أوجع لقلبك؟ قال: كلاهما قد أوجع قلبي، فمن يأخذُها بما فيها؟ وقال أبو ذر: من سلت اللهُ أنفه، وألصق خدَّه بالأرض، أما إنا لا نعلم إلا خيراً، وعسى إن وليتَها مَن لا يعدل فيها أن لا تنجوَ من إثمها[١].

التاسع عشر: قال الكتاني في «نظم المتناثر من الحديث المتواتر»:

«أحاديث الصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الصحف وأهوال الموقف، وأحوال الجنة والنار، نقل البرزلي عن شرح «الإرشاد» أنها متواترة، ونقله عنه أبو علي بن رحال في «شرحه» لـ«مختصر خليل»، وفي «الشهاب على الشفا» في الكلام على حديث الشفاعة الكبرى على قوله فيه: «وتأتي الأمانة والرحم، فتقومان على جنبي الصراط» ما نصه: وفي هذا ـ ونحوه مما بلغ حد التواتر المعنوي ـ ردٌّ على المعتزلة المنكرين للصراط، كما بيّن في الكتب الكلامية. اهـ[٢].

وانظر «الدر المنثور» لدى قوله: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] فقد ذكر فيه هناك كثيراً من أحاديث الميزان»[٣].

فهذا نقلٌ للتواتر المعنوي لأحاديث الصراط، وحق لها أن تكون كذلك، والمنصف يقرّ بذلك خاصةً بعدما قرّرنا له ما مضى من الأحاديث والروايات الواردة في الصراط، وأقوال فرق الإسلام المعتبرة، والله الموفق.

---

(١) (١٢١٩)، (٢: ٣٩).

(٢) «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» ص٢٤٣.

(٣) «الدر المنثور» (٣: ٤١٧).

أقول: والأحاديث في الصراط أكثر من ذلك، فكان الأصل أن تبقى على ظاهرها؛ لـما كان ممكناً غير مستحيل عقلاً، وإن كان بعض الأحاديث ضعيفاً، فإنها إذا كانت بتلك الكثرة، فإن المعنى المشترك بينها ـ وهو وجودُ لجسر يسمى الصراط، وذلك بغضّ النظر عن حقيقة شكله وصورته ـ يتقوى به الضعيف من هذه الأحاديث بلا ريب، والله تعالى أعلم.

جئتُ بهذا الكلام لنعلم أن العلماء ذكروا أن أحاديث الصراط وغيرها من أحوال القيامة قد بلغت على حدّ قول بعض العلماء التواتر المعنوي.

إلى هنا نكون قد انتهينا من ذكر بعض الأدلة التي ورد فيها ذكر الصراط، ولو نظرتم في الأحاديث التي ورد فيها ذكر الصراط مع الآيات التي وردت فيها إشارات إلى الصراط مع أقوال علماء الأمة من الفرق المختلفة ومعظمهم اتفقوا على إثبات الصراط؛ لتبين لكم أن إنكار الصراط بهذه السهولة لا يتأتى لأحد، وأما القول بأن الصراط عبارة عن فكرة يهودية تسربت إلى المسلمين من اليهود، هذا قول خطير وليس عليه دليل.

بهذا نكون قد انتهينا من مرحلتين من ثلاث مراحل في الحديث عن الصراط:

المرحلة الأولى: أقوال الفرق الإسلامية في إثبات الصراط،

المرحلة الثانية: ذكر الروايات والأدلة الدالة على إثبات الصراط.

والآن سنأتي للمرحلة الثالثة وهي ذكر الاعتراضات والتشكيكات التي أوردها البعض في الكلام على الصراط ومحاولات لنفيه. وهي عبارة عن عشر نقاط، هذه النقاط التي ذكرها بعض الذين شككوا في الصراط في «شرحه للعقيدة الطحاوية»، وسنذكر موضع الشاهد من كلامه بنصه، ثم نذكر كيفية الرد عليه.

الشروع في نقد كلام حسن السقاف:

لقد تكلم الشيخ السقاف على مسألة الصراط في شرح العقيدة الطحاوية، ونحن سنبين خلاصة ما ذكره هنا ونشير إلى مواضع الضعف في كلامه:

أولاً: قال السقاف: «قضية الصراط بمعنى أنه جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف يمر عليه الناس واحداً واحداً فمنهم من يقع عنه فيسقط في النار، ومنهم من ينجو وعليه كلاليب مثل شوك السعدان تخطف الناس فيقعون في النار، قضية مرجوحة». اهـ[1].

الجواب: أطلق السقاف على هذه القضايا بمجموعها، أنها مرجوحة، أي: ضعيفة، أي: أن غيرها نفيها أقوى منها، فإن قصد بالرجحان: الرجحان عنده الذي قد يكون لمجرد الهوى، فإنه لم يذكر دليل الرجحان، وذلك لرجحان في نفسه لا يستلزم الرجحان في نفس الأمر، وإن قصد الرجحان عند أئمة الإسلام من مختلف الفرق، فقد بينا أن هذا غلط، بل إن جماهير المسلمين يثبتون الصراط، وإن قصد بالرجحان: أن الأحاديث الواردة فيها ضعيفة، فقد بينا أن كثيراً منه صحيح، نعم منها ضعيف، ولكن هكذا شأن غالب المنقولات، منها ضعيف، ومنها صحيح، ولو أجزنا لأنفسنا أن نرد الصحيح لأجل الضعيف، لم يثبت شيء من الأحاديث.

وإن قصد أن بعض هذه القضايا ضعيف، فقد يسلم له، ولكن كلامه لا يفيد مجرد ذلك، بل يفيد القول بضعف جميع هذه القضايا، وهذا باطل.

ثانياً: قوله في: «كون الصراط أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف لم يأت في القرآن الكريم...»[2].

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٣٩.

(٢) المصدر السابق.

الجواب: الصحيح: أن هذه الفكرة قد اختلف حولها العلماء، وصرّح الكثير منهم أنها ربما لا تثبت، وبعضهم صرّح بنفيها، وبعضهم قال: لا مانع منها، فالخلاف حاصل حولها، وهذا أمر ثابتٌ قبل وجود السقاف وبعد وجوده!

أما قوله: إنها لم ترد في القرآن؛ فقد بناه على وجوبِ ذكر كلّ عقيدة نصاً في القرآن، وهذا لا يسلّم ـ كما سنشير إليه لاحقاً ـ وقد خالف هو هذا الأصل الذي قرره؛ كما سنبينه أيضاً.

ولكن الذي يمكن أن يقال هنا: إنه حتى لو فُرض أن هذا الوصف منازع فيه، فهل يجوز لنا أن ننفي فكرة الصراط من الأصل؟

إنه من البيّن بنفسه أن هذه الطريقة من التفكير باطلة، فالاختلاف في وصف الشيء لا يستلزم انتفاء أصله، ولو سلك الناس هذا المسلك لاستلزم نفي كثير من الأصول الدينية.

يعني: لو حصل الخلاف في هيئة الصراط وصورته، هل يستلزم هذا الاختلاف أن يُنفى أصل الصراط؟ على أنه قد يطلق أن الصراط كحد السيف، ويراد به كحد السيف في القطع، فإن من يمرُّ عليه إن يجتزه ينقطع به السبيل إلى جهنم.

ثالثاً: قوله في: «إن الصراط ـ في لغة العرب ـ: هو الطريق الواسع السهل».

أقول: إن العلماء كما بيّنا قد اختلفوا في أن الصراط هل هو واسع أم ضيق، أو أنه يتسع ويضيق بحسب أعمال الإنسان الصالحة، ومجرد كون معنى الصراط لغة كما ذكر لا يستلزم نفي أصل الصراط شرعاً.

على أن الصراط كما ورد في كتب اللغة ليس معناه بالضبط الطريق الواسع، بل هو الطريق الواضح، هذا ذكره الأصفهاني في «المفردات»، قال: «هو الطريق المستسهل»، ولم يقيده بكونه واسعاً، وقال: هو الطريق المستقيم، وأصله: صرطت الطعام، أي: بلعته،

فغاب في الجوف بسرعة[١]. وكما تعلمون: أن من يأتي على الصراط يغيب بسرعة إما في الجنة أو في جهنم، فهذا مناسبة كونه الصراط، ولم يُذكر في اللغة: أن الصراط معناه: الطريق الواسع المتبادر منها السعة المكانية، إلا إن قيل: إن التبادر للاستعمال العرفي الشائع، وبناء على أن الألفاظ موضوعة أصلاً للأمور المحسَّة ثم تجتازها إلى غيرها.

رابعاً: قال: «إن الصراط بمعنى أنه جسر منصوب على متن جهنم، أو فوقها، أو بين حافتيها، لم يرد في القرآن الكريم الذي هو الأصل في معرفة العقائد»[٢].

أقول: قد بيّنا أن الصراط ليس من أصول العقائد، بل هو أمر جزئي، وكونه لم يرد صراحة في القرآن قد يُسلّم لمن ينازع في دلالة الآيات التي ذكرناها فيه، ولكن القول بعدم وروده على الإطلاق ـ أي: إطلاق القول بعدم وروده ـ أمر آخر، فإن هذا معارَض بدلالة القرآن عليه، ولو بالإشارة، خصوصاً إذا ورد من الأحاديث ما يفسّر تلك الآيات بالصراط، وبأنه جسر على جهنم؛ كما أوردناه سابقاً، فالآية المحتملة إذا ورد حديث صحيح في تفسيرها تصبح دليلاً على ذلك بلا ريب، فإطلاقُ قوله بعدم ورود ذلك باطلٌ.

ثم إن السقاف نفسه لم يستطع أن يثبت الحوض بآية صريحة من القرآن، بل اعتمد على الأحاديث الواردة فيه، وادعاؤه أن الكوثر هو عين الحوض باطل؛ فالوارد في الأحاديث: أن الكوثر غير الحوض، فالكوثر: عبارة عن نهر في الجنة يصبّ في الحوض الذي هو إما في ساحات الجنة، أو في أرض المحشر.

هو قال: «إن الحوض هو نفس الكوثر»، وهذا الأمر باطل ومخالف للأحاديث، وفي نفس الوقت أثبت الحوض مع أن الحوض لم يرد ذكره في القرآن.

---

(١) «مفردات القرآن» ص٤٠٧.

(٢) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٤٤.

وادعاؤه: أن الكوثر هو عين الحوض؛ خلاف الصواب كما أشرنا إليه في محله، فالكوثر نهر يصب في الحوض، فثبوت الحوض بالحديث وثبوت الكوثر بالقرآن، فلمَ يعارض هنا إثبات الصراط بالحديث مع الإشارة إليه في القرآن.

فإن ادعى أن الأحاديث بالحوض متواترة، فقد نقلنا سابقاً: أن الأحاديث الواردة في الصراط متواترة بالمعنى، والتواتر المعنوي حجة ـ كما لا يخفى ـ كتواتر عذاب القبر بالمعنى، وهل ورد ذكر عذاب القبر في القرآن صراحة؟ أم إن ما ورد فيه هو دلالات وإشارات إليه ـ وإن كانت أقوى من دلالاتها على الصراط ـ فالحاصل: أنه لا يوجد نصّ عليه ـ كما يريده السقّاف ـ بل عذاب القبر وارد بالحديث أصالة، وهو يثبت معاني القرآن.

ومحاولة السقاف إرجاعَ فكرة الصراط إلى أصل يهودي؛ لا يسلَّمُ له، لوروده عن النبي ﷺ بأحاديث صحيحة وبطرق مختلفة كما مضى بيانه، وكون هذه الفكرة قد وردت عند اليهود لا يستلزم أنها باطلة، فافهم.

خامساً: قوله: «إن الأحاديث التي وردت في الصراط هي أحاديث آحاد لا تفيد إلا الظن، وهي معارَضة بقطعي الدلالات كما سترى إن شاء الله تعالى»[1].

أقول: لو تنزلنا عن القول بأن الأحاديث الواردة فيه متواترة المعنى وسلّمنا أنها آحاد، فإننا لا نسلّم أنها غريبة أو قليلة او ليست مشهورة، ومعلوم أن الأحاديث التي وإن كانت آحاداً مشهورة، فإنها تفيد العلم النظري كما نصّ عليه أهل السنة، ومعلوم أيضاً أنه لا يقال: إن كل حديث آحاد لا يفيد إلا الظنَّ، بل بعض أحاديث الآحاد تفيد القطع بالقرائن الواردة، ولا ريب أن الأحاديث الواردة في الصراط أكثر من أن تطبق

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥١.

عليها هذه القاعدة، فلا يقال فيها: إنها مجرد آحاد وبالتالي فلا تفيد إلا الظن؛ بمثل هذا الأسلوب الظاهري الجلف.

وأما قوله: «إنها معارضة بقطعي الدلالات»، فهو غير صحيح كما سترى لاحقاً. نحن سنورد كل الآيات التي احتج بها السقاف على أن هذه الآيات تعارض الأحاديث كما قال ونبين أن معنى الآيات غير المعنى الذي فهمه هو، أو أنها لا تعارض الأحاديث التي وردت في ذكر الصراط.

لو سلمنا أنها أحاديث آحاد مطلقاً فهذه الآحاد لا تعارض القرآن وقال بها كثير من المتقدمين من السلف والخلف وقالت بها كثير من الطوائف الإسلامية. أليس هذا دليلاً على أنهم قبلوا الآحاد. بالطبع. ثم إذا سُلّم بأن هذه الأحاديث مقبولة فالكلام على قطعيتها أمر آخر.

وأما ادعاؤه بعد ذلك في قوله: «وعمدة استدلالهم على الجسر ذي الكلاليب هو حديث أبي هريرة وأبي سعيد...»[(١)]، فكلام باطل لا قيمة له، وذلك بعد أن ما رأينا الأحاديث الكثيرة التي وردت في الصراط.

أقول: وحتى لو كان عمدة في استدلالهم على هذا الحديث وفيه بعض الأمور المردودة كما قال، فإن هذا لا يستلزم ردّ الحديث بالمرّة كما أشرنا إليه في كلامنا على الإسراء والمعراج، على أنه لو اقتصرنا في الاستدلال على الصراط بمثل تلك الأحاديث لكفى عند العقلاء.

سادساً: قوله: «تنص فكرة الصراط الذي فوق جهنم على أن الناس يمرون عليه ويكونون قريبين من النار، بل يمرون ما بين حافتيها فيجوزون عليها من فوقها، وهذه

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥١.

الفكرة تعارض ما هو مقرَّر في القرآن الكريم من أن المؤمنين لا يقربون من نار جهنم، ولا يسمعون صوتها»[(١)].

أقول: هذا الكلام ضعيف، فإن كون المؤمنين يمرّون فوق جهنم على الجسر بسرعات مختلفة حتى إن منهم كالبرق، وتتفاوت مراتب سرعاتهم، يفيد أنهم ليسوا كلهم يتأذَّون من النار عند مرورهم، فإنه لا يخفى على عاقل أنه كلما ازدادت سرعة الواحد فإنه ربما لا يحسّ بأي أثر من آثار النار عليه ولا يعتبر هذا تعذيباً له، بل إنعاماً من الله سبحانه وتعالى أن مرّ عليها بهذه السرعة، وأما إن أراد أنه يُفهم من القرآن أن سائر المؤمنين لا يقتربون من النار ولا يسمعون حسيسها فإن هذا باطل مخالف لما ورد من أن من المؤمنين مَن يُعذب في النار، وأن عذابهم متفاوت قد يطول وقد يقصر.

والحاصل أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ * لَا يَسۡمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء: ١٠١-١٠٢] مخصوص ببعض المؤمنين، ولا يُسلّم بأن المراد منه: عدم سماع حسيسها بالمرة؛ لِـما ورد في بعض الأحاديث أن المؤمنين يرون النار ويعرفون ما فيها من العذاب، ولو كان مجرّد سماع حسيسها عذاباً حتى يكون معارضاً للآية، لـما سمع الأنبياءُ حسيسَها بالمرة؛ لِما أنهم لا يعذّبون، ولكن الذي يدرك معاني الكلام وطريقة القرآن في التعبير يفهم أن المراد: أنهم لا يسمعون حسيسها سماعَ تعذيب، من القرائن المبينة لهذا الفهم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢]، فأهل السنة احتجوا بهذه الآية على أن أهل القبور يسمعون كلام الرسول ﷺ، ولكنهم لا يسمعونه سماع استجابة، بل يسمعونه سماع إدراك.

فالقول بأن المؤمنين لا يسمعون حسيس النار لا يستلزم أنهم لا يسمعونها بالمرة،

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥٥.

بل لا يحسونها حسيس تعذيب، بل حسيس إدراك لوجودها، وهذا كلام قوي جداً يرد كلام السقاف الذي مرّ سابقاً.

سابعاً: قوله: «فكرة الصراط بمعنى الجسر الممدود على متن جهنم بين حافتيها فيها من الهلع والخوف والفزع ما لا يستطيع أحد أن ينفيه حتى عن الأنبياء الذين يقولون: كما جاء في ذلك الحديث: «اللهم سلّم سلّم»»[١].

هذا كلام ساذج لا يقول به عاقل، وظاهر كلامه: أنه حتى الأنبياء يخافون على أنفسهم، أو حتى على الأقل، فإن ظاهر كلامه يدل على: أن كل المؤمنين يشتركون في الخوف من المرور على الصراط، وقد بينت الأحاديث أنه ليس كل المؤمنين يخافون من الصراط، بل من المؤمنين من يمر عليه ولا يلتفت إليه، والأنبياء يقولون: «اللهم سلم سلم» خوفاً على أمتهم، وليس خوفاً على أنفسهم.

أقول: أما أن فكرة الصراط فيها هلع وخوف فمسلّم، ولكن الثابت أيضاً: أن الخوف منه يتفاوت بقدر الأعمال، وأن المرور عليه إنما يكون بحسب الأعمال التي يقدمها الإنسان في الحياة الدنيا، لا بحسب المهارة في الركض كما يتوهم السقاف، ومن يوجّه هذا الاعتراض، فإن هذا الاعتراض إنما يدل على سذاجة قائله، وعدم معرفته بأحوال أمور الآخرة، وأنها لا تُقاس بأمور الدنيا.

وأما أن الأنبياء يقولون: «سلم سلم»، فمسلّم، ولكن ما أدراك أنهم يقولون: ذاك لأنفسهم؟ أي: لأنهم يخافون على أنفسهم السقوط في النار، فإن هذا لا يخطر على بال عاقل، بل يقولون: ذلك خوفاً على أمتهم فإنهم يطلبون السلام لأممهم وأتباعهم، وهذا وارد في نص الأحاديث تقريباً.

ثم إن وقوع الخوف في حالة ووقت معين لا يخالف عدم وقوعه في غالب الأوقات،

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥٥.

فافهم! أي: حتى لو وقع الخوف في لحظة من اللحظات، فهذا لا يعني أنهم لا يخافون مطلقاً في كل الأحيان حتى يكون ذلك قادحاً في إيمانهم أو مكانتهم، كما يريد أن يوحي، بل إن مقامهم العظيم يقتضي منهم الخوف من الله تعالى مع غاية محبته والرجاء منه.

سابعاً: وأما قوله بأن فكرة الصراط تفيد التساوي في الخوف بين المؤمنين والكافرين؛ كما نصّ عليه حيث قال: «إن فكرة الصراط تفيد التساوي في الخوف بين المؤمنين والكافرين»[1]، فهذا قريب من التحريف للأحاديث الواردة في ذلك، وهي تفيد التفريق بين مرور الناس عليه، فمجرد تفاوتهم في ذلك يفيد تفاوتهم في الخوف ومجرد علم المؤمن بأنه مؤمن ـ خاصة أن ذلك يكون بعد الحساب وعرض الأعمال ـ يفيد عدم تساويهم مع الكافرين في الخوف.

وبعد، فإن خوف كل واحد من الصراط إنما يكون بقدر أعماله الباطلة والمخالفة لأوامر الله تعالى في الحياة الدنيا كما هو المقرر في أحوال الآخرة وحياة البرزخ، فإذن كلامه لا حاصل له ولا وجه له.

ثامناً: قوله في: «تنص فكرة الصراط على أنَّ الناس يمرون على الصراط الذي هو جسر على جهنم واحداً واحداً وليسوا جماعات، وهذا أيضاً مخالف لِـما جاء في القرآن الكريم من أنه يُذهَب بالناس من أرض الحساب والمحشر إلى الجنة والنار أفواجاً أفواجاً وزمراً زمراً، قال الله تعالى: ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ * وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧٠-٧١]»[2].

أقول: ليست كل الأحاديث تفيد ذلك من أنهم يمرّون واحداً واحداً، بل في بعضها أنهم يمرون على الصراط جماعات، ثم إن ما أفاد منها ذلك لا يعارض الآيات

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥٦.

(٢) المصدر السابق.

التي أشار إليها، فإن المعنى ربما يكون أنهم بعد أن يسقطوا على الصراط يساقون بالصورة التي ذُكرت.

ثم إن الآيات تقول: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ وهذا لا يخالف ما مضى من ذكر صورة الصراط؛ لأننا قلنا: إن بعض الكفار يرمَون على جهنم من دون المرور على الصراط، فربما تكون هذه الآية في ذكر حالة هؤلاء الكفار.

ثم إن الآيات لا تدل على أنهم يساقون مباشرة إلى جهنم من أرض المحشر والحساب، بل تفيد أنهم يساقون إليها بعد ذلك، ومطلق البعدية يقبل توسُّط الصراط، خاصة أنه لا يقال عنه: إنه موقف وأرض، بل هو حالة انتقالية عارضة لا دائمة، فالسوقُ من أرض الحساب إلى جهنم إن كان عن طريق الصراط فلا تعارض، بل هو مطرد مع الآيات.

تاسعاً: قوله في: «تنص فكرة الصراط الذي هو جسر على متن جهنم أن كيفية دخول النار تتم بالسقوط من هذا الجسر المنصوب على حافتيها والهوي في النار، وهذا مخالف لِـما هو مقرر في القرآن من أن دخول النار يتم بمجيء الكفار والعصاة إلى أبوابها مثل مجيء المؤمنين إلى أبواب الجنة والدخول فيها بعد إذن، قال الله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾». اهـ[1].

أقول: هذا غير معارض للأحاديث، والمعارضة لو تحققت غير قطعية؛ إذ ربما يكون السوق إلى جهنم الوارد في الآيات بعد سقوطهم عن الصراط، وأيضاً فإنه لا يوجد دليل على أن مجيء الكفار والعصاة إلى أبواب جهنم، هو مثل مجيء المؤمنين إلى أبواب الجنة، بل الوارد هو مطلق المجيء، وهذا لا يستلزم المماثلة بالصورة، بل الأصل هنا: هو عدم التماثل لاختلاف أحوال الفريقين كما لا يخفى.

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥٦.

فإن كان كون المؤمنين مكرّمين ـ وهذا يستلزم أن يأتوا الجنة مشياً مثلاً أو في حالة معينة ـ فإن هذا يستلزم أن الكافرين يأتون النار في حالة تخالف حالة المؤمنين، وكل من هذا يسمّى مجيئاً كما لا يخفى على عاقل.

السَّوْقُ هو القيادة إلى جهة لا يريدها المسوق، هذا الكلام لا يتعارض مع القول بان الكافرين إما أن يلقون إلى جهنم إلقاء، أو أن يمشوا على الصراط ثم يسقطون ثم بعد ذلك يساقون.

القصد أن مطلق الآية ﴿وَسِيقَ﴾ لا يتعارض مع كون الكافرين يلقون إلقاء، أو أنهم يمشون، ثم يسقطون، ثم يساقون إلى مواضعهم.

أما القول: إن هذه الآية دلالتها قطعية على نفي الصراط، فالذي أراه ـ من دون مبالغة ـ أنه قول مبالغ فيه.

عاشراً: قوله في: «تفيد فكرة الصراط الذي هو جسر بأن المارَّ عليه لا يعرف مصيره ... إلى قوله ... وهذا أيضاً مضادٌّ ومخالف لِما تقرر في القرآن الكريم وفي الأحاديث الصحيحة الأخرى، من أن المؤمن وغيرَه من ساعة موته يعرف مصيرَه». اهـ[1].

أقول: كلامه هذا مرّ بيان بعض ما فيه سابقاً، ففيه تكرار، ولكن نزيد هنا فنقول: المؤمن العاصي ـ ولا يخلو مؤمن من معصية ولو من الصغائر لعدم عصمة جميعهم ـ لا يجزم بأن الله سبحانه وتعالى سوف يغفر له، فكيف والحال القائم في الحقيقة أن المؤمنين ليسوا فقط عاصين بالصغائر، بل وبالكبائر؟ لا يستطيع أحد أن ينكر هذا، وقد قيل عن بعض الصحابة: إنهم فعلوا الكبائر فما بالك بعوام الناس؟

---

(١) «شرح الطحاوية» للسقاف ص٥٥٧.

إذا كانت هذه حالة المؤمنين ـ وهي التلبس بالمعاصي ـ فكيف يستطيع أحدهم أن يجزم بنجاته، حتى بعد الحساب؛ لأنه بعد الحساب إما أن يُغفر له وإما أن يُعذب؟

ألم يرد عن الرسول ﷺ أنه كان يعوذ بالله من الخوف، وقد حمل العلماء هذا على طبيعة النفس البشرية، وهذا الملائم لحالة البشر في الموقف.

من الجلي أنه لا يقول: بهذا قائل ـ وهو أن يجزم أحد بنجاته في الآخرة ـ ولا أظن السقاف يقول: بذلك أيضاً، فإذا تقرر هذا فلِمَ لا يكون الخوف عند المرور على الصراط إنما هو نتيجة لعدم معرفة حصول المغفرة، بل إن هذا هو ظاهر الأحاديث الكثيرة الواردة في الصراط، وإذا كان كذلك فما قاله السقاف باطل جملة وتفصيلاً.

هذه هي النقاط العشر التي تبين رؤية السقاف، ولا يوجد نقطة منها تقوم كدليل قطعي كما يدعي السقاف على وجوب نفي الصراط. والله سبحانه وتعالى أعلم.

الحقيقة: أن هناك طرقاً أخرى لإبطال أدلة السقاف، وهي طرق أقوى من هذه بكثير تعود إلى تأصيل الأدلة الواردة في الشريعة، ولكني اقتصرت على الأدلة السهلة، ولاحتياج تلك إلى التفكير العميق وإلى تقعيدِ قواعدَ، وهو مما لا يناسب هذا الشرح الموجَز.

هذا هو حاصل ما قال السقاف، قد بيّـنّا بطلانه، وأنه لا يقوى على نفي الصراط من الأصل، وأن ما فهمه من القرآن وتوهم أن فهمه قطعي، قد بينا أنه لا يقوى أمام نقد سريع من نحو ما قمنا به هنا، فكيف لو كان المجال كافياً للتفصيل!؟

هذا وقد أعرضنا عن ذكر كثيرٍ من الأخطاء والمغالطات التي وقع فيها السقاف أثناء مناقشته لفكرة الصراط كما يقول! وهذه المغالطات أنواع منها تجاهلُ أحاديثَ كثيرةٍ واردة، ومنها قطعُه لأقوال بعض العلماء في الصراط، ومعاني الآيات، ومنها عدمُ ذكره لحقيقة أقوال الفرق الإسلامية في هذه المسألة، ومنها أسلوبه الذي لا يليق اتّباعه في مثل

هذه المباحث، وغير ذلك، ورجونا أن يكون في هذه المناقشة السريعة المختصرة لِـما قاله في الصراط، كفاية عن الرد عليه تفصيلاً في ما ألمحنا إليه، والله الموفق.

ثم قال الإمام الطحاوي: (والميزان يُوزن به أعمال المؤمنين من الخير والشرّ، والطاعة والمعصية)

الميزان واردٌ ذكره في القرآن، ورد القرآن بالميزان فقد قال الله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴾ [القارعة: ٦-٩]، وقال تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [٤٧]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨].

روى الإمام البخاري ومسلم والترمذي: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله العظيم، سبحان الله وبحمده»(١).

وفي «صحيح مسلم» عن أبي مالك الأشعري قال: «قال رسول الله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن» ـ أو «تملأ» ـ «ما بين السماوات والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك، أو عليك، كل الناس يغدو، فبايع نفسه فمعتقها، أو موبقها»(٢).

---

(١) البخاري، كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح، (٦٠٤٣). وكتاب الإيمان والنذور، باب إذا قال والله لا أتكلم اليوم فصلى أو قرأ أو سبح أو كبر أو حمد أو هلل فهو على نيته، (٦٣٠٤). ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، (٢٦٩٤). والترمذي، أبواب الدعوات، باب، (٣٤٦٧). وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٢) كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، (٢٢٣).

وفي «صحيح ابن حبان»، ورواه أيضاً الحاكم في «المستدرك»: عن أبي سلمى راعي رسول الله ﷺ ـ ولقيته بالكوفة في مسجدها ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بخ بخ» وأشار بيده «بخمس ما أثقلهن في الميزان: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، والولد الصالح يتوفى للمرء المسلم فيحتسبه»(١).

وفي «مستدرك الحاكم»: عن سلمان عن النبي ﷺ قال: «يوضع الميزان يوم القيامة، فلو وزن فيه السماوات والأرض لوسعت، فتقول الملائكة: يا رب، لمن يزن هذا؟ فيقول: الله تعالى لمن شئت من خلقي، فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، ويوضع الصراط مثل حدّ الموسى، فتقول الملائكة من تجيز على هذا؟ فيقول: من شئت من خلقي، فتقول: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك»(٢).

وفي «صحيح ابن حبان»: عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «خصلتان لا يحصيهما عبد إلا دخل الجنة، وهما يسير، ومن يعمل بهما قليل، يسبح الله أحدكم في دبر كل صلاة عشراً، ويحمده عشراً، ويكبره عشراً، فتلك خمسون ومئة باللسان، وألف وخمس مئة في الميزان، وإذا أوى إلى فراشه يسبّح ثلاثاً وثلاثين، ويحمد ثلاثاً وثلاثين، ويكبر أربعاً وثلاثين، فتلك مئة باللسان، وألف في الميزان» ـ قال رسول الله ﷺ: «فأيكم يعمل في يوم وليلة ألفين وخمس مئة سيئة؟» قال عبد الله بن عمرو: ورأيت رسول الله ﷺ يعقدهن بيده، قال: فقيل: يا رسول الله، وكيف لا يحصيها؟ قال: «يأتي أحدكم الشيطان وهو في صلاته، فيقول: اذكر كذا، اذكر كذا، ويأتيه عند منامه فينوّمه»(٣).

---

(١) كتاب الرقائق، باب الأذكار، (٨٣٣).

(٢) كتاب الأهوال، (٨٧٣٩). وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٣) كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، (٢٠١٨). وقال: قال حماد بن زيد: كان أيوب حدثنا عن عطاء ابن السائب بهذا الحديث، فلما قدم عطاء البصرة قال لنا أيوب: قد قدم صاحب حديث التسبيح، فاذهبوا، فاسمعوه منه.

وفيه أيضاً: عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء، عن النبي ﷺ قال: «إن أثقل ما وُضع في ميزان المؤمن يوم القيامة خلقٌ حسن، وإن الله يبغض الفاحش البذيء»[١].

وروى الترمذي في «سننه»، وأحمد في «مسنده»: عن النضر بن أنس بن مالك: عن أبيه قال: سألت النبي ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة فقال: «أنا فاعل»، قال: قلت: يا رسول الله، فأين أطلبك؟ قال: «اطلبني أول ما تطلبني على الصراط»، قال: قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: «فاطلبني عند الميزان»، قلت: فإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: «فاطلبني عند الحوض؛ فإني لا أخطئ هذه الثلاث المواطن»[٢].

فالحاصل: أن أصل الميزان ثابت، وأما صفته وصورته فلا تثبت بطريق قطعي، فلا ينبغي الجزم بصورة معينة له.

وقد مال الإمام الماتريدي في «تفسيره» إلى عدم الجزم بأن المراد من الميزان والموازين هو الميزان الحسي المعروف، وتوقف في بعض المواضع من تفسيره. وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧]، ومال إلى تفسير الميزان بالعدل في بعض المواضع: «وقوله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ: ﴿وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ يحتمل حقيقة الميزان الذي يزن الناس به الأشياء، وبه يتحقق الإيفاء والاستيفاء، امتحنهم بذلك؛ ليعرفوا بذلك قبح التقصير فيما أمروا به والمجاوزة عما نهوا عنه، وذلك يحتمل في الأحكام، والشرائع والتوحيد، وصرف الألوهية والعبادة إلى غير الذي يستحقه؛ ليعلموا التقصر في ذلك، والله أعلم.

---

(١) كتاب الحظر والإباحة، باب الاستماع المكروه وسوء الظن والغضب والفحش، (٥٦٩٣، ٥٦٩٥).

(٢) الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في شأن الصراط، (٢٤٣٣). وأحمد، (١٢٨٢٥)، (٢٠: ٢١٠). وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

ويحتمل المراد بالميزان: الأحكام التي وضعت بين الخلق، والشرائع التي جعلت عليهم؛ ليقوموا بوفائها وينتهوا عن التقصير فيها، والتعدي عن حدودها.

وقيل: الميزان: العدل، وهو ما ذكرنا، والله أعلم.

وذكر أن الموازين ثلاثة:

أحدها: العقول، وهي التي يعرف بها محاسن الأشياء ومساوئها، وقبح الأشياء وحسنها.

والثاني: الميزان الذي جعل بين الخلق لإيفاء الحقوق والاستيفاء.

والثالث: الذي جعل في الآخرة؛ ليوفى به ثواب الأعمال وجزاؤها، والله أعلم». اهـ.

وقال الماتريدي في التفسير: «وقوله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَـٰسِبِينَ﴾ في ظاهر الآية أن الموازين هي القسط، والقسط هو العدل؛ لأنه قال: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾؛ فكأنه قال: ونضع الموازين التي توضع في الدنيا ويعرف بها حقوق الناس في الآخرة العدل الذي يعرف به حدود الأشياء وأقدارها، فيكون الموازين العدل ما ذكر بقوله: ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا﴾، أي: لا ينقص من حسناته أو يزاد على جزاء سيئاته، ولكن يوفى كل جزاء عمله.

ويحتمل أن يكون قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ﴾ على الإضمار، أي: نضع الموازين التي تكون في الدنيا يوم القيامة بالعدل لا تطفف ولا تنقص ولا تخسر، كما تفعلون في الدنيا، ولكن العدل لا تطفف ولا تنقص ذلك تسوى وتستوفى مستوياً من غير زيادة ولا نقصان؛ لأن الزيادة والنقصان إنما تكون في الشاهد لوجوه: الجهالة، أو للحاجة، أو

للجور، فيحمله كله على الزيادة والنقصان، والله ـ سبحانه وتعالى ـ يتعالى عن ذلك كله؛ لأنه عالم بذاته غنى بذاته عادل، فلا وجه للخسران منه والزيادة فيه». اهـ.

ولا داعي لأن يتكلف أحد، فينكره؛ بحجة أنه لا حاجة له في بيان عدل الله تعالى، فالله تعالى لا حاجة له بالملائكة أيضاً، ولكن اقتضت حكمتُه أن يخلق الكون على هذه الصورة، ولا حاجة لأن نتكلف تحديد هيئته، فنقول: هو ميزان زنبركي أو ذو كفتين...! بل هو ميزان لا نعلم هيئته ولا كيفيته.

لماذا خلقه الله؟ لماذا خلق الله اللوح المحفوظ؟ لماذا أمر الله الملائكة بكتابة الأعمال؟ لماذا تُعرض الأعمال على المؤمنين؟ أليس الله سبحانه وتعالى بصادق، ألا يكفيهم قوله؟ فلماذا إذن أراد ذلك كله؟

الجواب عن هذه الأسئلة وما يشابهها: لحكمة هو سبحانه يعلمها، يمكن أن نخوض في هذه الحكمة، ونحاول الوصول إلى بعض أطرافها، ولكن الكلام في ذلك يحتاج إلى جهود كبيرة جداً، قد ندرك حكمة من حِكم الميزان مثلاً... يمكن للعقل أن يخوض في هذا كله، ولكنه خوضٌ ليس قطعياً، ولذلك فما دام العقل يجيز ذلك كله، فالأصل: أن نؤمن به، وأما البحث عن تفاصيل ذلك، فليس من قدرة العقل؛ لأنها تتوقف على النقل، وعدم العلم بالتفاصيل لا يقدح في الإيمان بها إجمالاً، هذه طريقة أهل السنة، وقد خلق الله تعالى الملائكة، وهو غني عنهم، وخلق العرش، وهو غني عنه، بل خلق البشر أنفسهم، وهو غني عنهم.

وربما تكون حكمته الأقرب: هي إقامة العدل وحجة الله تعالى على بني البشر بشكل حسي لا يمكن أن يُنكره أحد، ولا يجادل فيها أحد، وهو ـ جلَّ شأنه ـ ليس بحاجة لذلك، ولكنَّه لطيفٌ بعباده.

قال الطحاوي: (والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان ولا تبيدان وإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق)

هذه عقيدة أهل السنة، بل عقيدة سائر الطوائف الإسلامية ـ فالجنة والنار دائمتا الوجود ومعهما أهلهما.

والمراد بالخلق: البشر، وليس المراد: أنَّ الجنة والنار مخلوقتان قبل جميع الخلق بما فيه العرش والقلم كما هو ظاهر.

الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا؟

أهل السنة على أن الجنة والنار موجودتان الآن، وبعض المعتزلة قالوا: بل ستخلقان يوم القيامة.

والدليل الذي اعتمد عليه أهل السنة: هو ظواهر القرآن والحديث الدالّة على أنهما موجودتان الآن، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، وما ورد في الكتاب من وصف للجنة والنار،وكذلك ما ورد في الحديث من ذلك، نحو ما ورد في سؤال القبر بأن الرجل يُرى مقعده من الجنة أو من النار، وكذلك ما ورد في حديث الإسراء من أن النبي دخل الجنة وما قاله من وصفها، وما ورد من أن أرواح الشهداء في جوف طيور خضر في الجنة.

ومن ذلك ما رواه البخاري: عن ابن عباس قال: انخسفت الشمسُ على عهد رسول الله ﷺ، فصلى رسول الله ﷺ، فقام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة، ثم ركع ركوعاً طويلاً... وذكر وصف الصلاة، ثم قال: ثم سجد، ثم انصرف وقد تجلت الشمس، فقال ﷺ: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فاذكروا الله»، قالوا: يا رسول الله، رأيناك تناولت

شيئاً في مقامك، ثم رأيناك كعكعت! قال ﷺ: «إني رأيت الجنة، فتناولت عنقوداً، ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، وأريت النار، فلم أر منظراً كاليوم قط أفظع، ورأيت أكثر أهلها النساء»، قالوا: بم يا رسول الله؟ قال: «بكفرهن»، قيل: يكفرن بالله؟ قال: «يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر كله، ثم رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قط»[1].

ورواه ابن خزيمة في «صحيحه»: عن أنس بن مالك قال: صلينا مع رسول الله ﷺ صلاة الصبح، قال: فبينما هو في الصلاة مدّ يده، ثم أخرها، فلما فرغ من الصلاة قلنا: يا رسول الله، صنعتَ في صلاتك هذه ما لم تصنع في صلاة قبلها! قال: «إني رأيت الجنة قد عُرضت عليّ، ورأيتُ فيها قطوفها دانية، حبُّها كالدُّبّاء، فأردتُ أن أتناول منها، فأوحى إليها: أن استأخِري، فاستأخرَت، ثم عُرضت عليّ النارُ بيني وبينكم، حتى رأيت ظلي وظلكم، فأومأتُ إليكم: أن استأخِروا، فأوحى إلي: أن أقرَّهم، فإنك أسلمتَ وأسلموا، وهاجرتَ وهاجروا، وجاهدتَ وجاهدوا، فلم أرَ لي عليكم فضلاً إلا بالنبوة»[2].

ومنها ما رواه مسلم في «صحيحه»: عن أنس قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم فلما قضي الصلاة أقبل علينا بوجهه فقال: «أيها الناس، إني إمامكم فلا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود، ولا بالقيام ولا بالانصراف، فإني أراكم أمامي، ومن خلفي»، ثم قال: «والذي نفس محمد بيده، لو رأيتم ما رأيتُ، لضحكتم قليلاً، ولبكيتم كثيراً»، قالوا: وما رأيت يا رسول الله؟ قال: «رأيت الجنة والنار»[3].

---

(١) كتاب الكسوف، باب صلاة الكسوف جماعة، (١٠٠٤).

(٢) كتاب الصلاة، باب الرخصة في تناول الشيء عند الحادثة تحدث، (٨٩٢).

(٣) كتاب الصلاة، باب النهي عن سبق الإمام بالركوع أو سجود ونحوهما، (٤٢٦).

وأما ما استدل به المخالف نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦] و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] فهو من العام المخصوص، فالجنة والنار باقيتان، ثم ما البعد في أن يكونا موجودتين الآن، ثم تفنيان في يوم القيامة، ثم يعيد الله تعالى إيجادهما؟ وهذا لا يناقض كونهما موجودتين الآن وهو المطلوب.

الكلام على مذهب ابن تيمية والرد عليه:

قال ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن تبعهما: إن لأهل السنة قولَين في فناء النار، القول الأول: إن النار باقية، والثاني: إنها تفنى، وقد رجّح ابن قيم الجوزية - تبعاً لشيخه ابن تيمية - هذا القول.

فجعلوا أهل السنة مختلفين في بقاء النار، وذلك تقريباً لبدعتهم في القول بفناء النار، ليقال: إن ما اختاروه أحدُ أقوال أهل السنة أو السلف، فلو اعترفوا بأن الإجماع واقعٌ على خلود الجنة والنار، فإن خلافهم في بقاء النار يصبح منبوذاً مردوداً عند الجميع، ولكنهم أرادوا التشكيك في هذا الإجماع، والقدح في الأدلة التي يقوم عليها، فزعموا أن لأهل السنة قولين في ذلك، فالذي يصدّق هذا الكلام منهم، يهون عليه بعد ذلك قبولُ اختيارهم لأحد القولين، فالمسألة فيها خلاف!

ولكننا نعلم - خلافاً لهما -: أنَّ الاتفاق على بقاء النار شيء معلوم ومطّرد ومشهور، أما أن يأتي بعد ذلك شخص ويقول: إن أهل السنة مختلفون في هذه المسألة؛ قريب من القول بأن هناك عقيدة اشتهرت عند أهل الإسلام، وهي أصلاً إسرائيلية، هذا قريب من ذاك، نفس الأسلوب، ونفس المنهجية، وهي مردودة عند أولى الحِجا[1].

---

(١) ويتمسك ابن تيمية ببعض الروايات المنقطعة عن ابن عباس والتي لو كانت موصولة فإنها ليست نصاً صريحاً في فناء النار، بل يُمكن أن تحمل على فناء جهنم التي يعذب فيها عصاة المؤمنين، ومنها: =

وقد ادعى ابن أبي العز الأذرعي ـ تبعاً لابن القيم وابن تيمية ـ في «شرحه» على «الطحاوية»، أن مسألة فناء النار قد اختلف فيها أهل السنة والعلماء منهم من السلف والخلف، وأن لهم فيها قولين: الأول: إنها تبقى كالجنة، والثاني: إنها تفنى، ونسب القول بفناء النار إلى جماعة من السلف والخلف، وقال:

«وقوله ـ أي الطحاوي ـ: لا تفنيان ولا تبيدان، هذا قول جمهور الأئمة من السلف والخلف، وقال ببقاء الجنة وبفناء النار جماعة من السلف والخلف، والقولان مذكوران في كثير من كتب التفسير وغيرها، وقال بفناء الجنة والنار الجهم بن صفوان إمام المعطلة». اهـ[1].

وهذا القول الذي ادعى أنه موجودٌ في كثير من كتب التفسير، وأنه مشهور، فقوله ليس صحيحاً ولا مطابقاً للحق، ولا للأمر في نفسه؛ فإن ما ورد عن بعض السلف إنما هو بعض رواياتٍ لا يصحُّ لها سند، ولا يَقوى معناها على معارضة القول ببقاء النار، فلا يصحّ أن يعتبر ذلك قولاً لأحد من السلف، فضلاً عن أن ينسب إلى بعض أكابر الصحابة.

وهو يقول بأن الجنة باقية، وأنها لا تفنى، ولكنه ذكر أن الناس اختلفوا في فناء النار وبقائها على ثمانية أقوال، فقال:

= أن أهل النار لو علموا أنهم يبقون في النار مقدار رمل عالج لكان لهم يوم يخرجون فيه، ولكن هذه الرواية ـ إنْ صحَّتْ ـ تحمل على جهنم وأن هذا هو محل عذاب المؤمنين.

فلماذا يأتي ابن تيمية ويجعل من هذه المسألة خلافية؟ وقد ذكرها ابن قيم الجوزية في «شفاء العليل» و«حادي الأرواح» ونقلها بهذا النص ابن أبي العز الحنفي في «شرح العقيدة الطحاوية»، وسيأتي تفصيل ذلك قريباً ص١١٦٧.

(١) «شرح الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي ص٤٨٠.

«وأما أبدية النار ودوامها، فللناس في ذلك ثمانية أقوال:

أحدها: أن من دخلها لا يخرج منها أبد الآباد وهذا قول الخوارج والمعتزلة.

والثاني: أن أهلها يعذبون، فيها ثم تنقلب طبيعتهم، وتبقى طبيعة النارية يتلذذون بها؛ لموافقتها لطبعهم، وهذا قول إمام الاتحادية ابن عربي الطائي.

الثالث: أن أهلها يعذبون فيها، إلى وقت محدود ثم يخرجون منها، ويخلفهم فيها قوم آخرون، وهذا القول، حكاه اليهود للنبي وأكذبهم فيه وقد أكذبهم الله تعالى فقال عز من قائل: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٠-٨١].

الرابع: يخرجون منها وتبقى على حالها ليس فيها أحد.

الخامس: أنها تفنى بنفسها؛ لأنها حادثة، وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه وهذا قول الجهم وشيعته، ولا فرق عنده في ذلك بين الجنة والنار؛ كما تقدم.

السادس: تفنى حركات أهلها ويصيرون جماداً لا يحسون بألم، وهذا قول أبي الهذيل العلاف كما تقدّم.

السابع: أن الله يخرج منها من يشاء ـ كما ورد في الحديث ـ ثم يبقيها شيئاً، ثم يفنيها، فإنه جعل لها أمداً تنتهي اليه.

الثامن: أن الله تعالى يُخرج منها مَن شاء ـ كما ورد في السنة ـ ويبقى فيها الكفار بقاء لا انقضاء له؛ كما قال الشيخ رحمه الله.

وما عدا هذين القولين الأخيرين ظاهرُ البطلان، وهذان القولان لأهل السنة يُنظر في أدلّتها؟». اهـ[١].

---

(١) «شرح الطحاوية» لابن أبي العز ص٤٨٣.

فهذه هي الأقوال الثمانية التي ذكرها الأذرعي في «شرحه»، وما يهمنا هنا هو ما ادعاه من أن القولين الأخيرين محتملان، وأنهما قولان لأهل السنة، فأنا أسأله: مَن مِن أهل السنة قال بأن النار تفنى؟ دعكَ من الروايات الفاسدة الضعيفة التي يحتجُّ بها ابن تيمية على أن بعض السلف قال بذلك، ولكن من هو الذي قال بذلك ـ ممن يعتد بقوله ـ عدا ابن تيمية؟ ولن يجد إلى ذلك سبيلاً، فإن كان الأمر كذلك، فلماذا يقول: إن هذين القولين قولان لأهل السنة؟ أليس في هذا الفعل تدليساً؟

ومن الأدلة التي استحضرها للقول الأول ـ وهو فناء النار ـ قوله ص٤٨٤:

«فمن أدلة القول الأول منهما: قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٦-١٠٧]، ولم يأت بعد هذين الاستثناءين ما أتى بعد الاستثناء المذكور لأهل الجنة، وهو قوله: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: ٢٣].

وهذا القول ـ أعني القول بفناء النار دون الجنة ـ منقول عن عمر وابن مسعود وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم، وقد روى عبد بن حميد في «تفسيره المشهور بسنده الى عمر رضي الله عنه أنه قال: لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل عالج لكان لهم على ذلك وقت يخرجون فيه. ذكر ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾.

قالوا: والنار موجب غضبه، والجنة موجب رحمته، وقد قال: «لما قضى الله الخلق كتب كتاباً فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي» وفي رواية «تغلب غضبي» رواه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قالوا: والله سبحانه يخبر عن العذاب أنه عذاب يوم عظيم، وأليم، وعقيم، ولم

يخبر ـ ولا في موضع واحد ـ عن النعيم أنه نعيم يوم، وقد قال تعالى: ﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وقال تعالى حكاية عن الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا﴾ [غافر: ٧]، فلا بد أن تسع رحمته هؤلاء المعذبين، فلو بقوا في العذاب لا إلى غاية لم تسعهم رحمته، وقد ثبت في الصحيح تقدير يوم القيامة بخمسين ألف سنة، والمعذَّبون فيها متفاوتون في مدة لبثهم في العذاب بحسب جرائمهم، وليس في حكمة أحكم الحاكمين، ورحمة أرحم الراحمين، أن يخلق خلقاً يعذبهم أبد الآباد عذاباً سرمداً لا نهاية له، وأما أنه يخلق خلقاً يُنعم عليهم ويُحسن إليهم نعيماً سرمداً فمن مقتضى الحكمة والإحسان مرادٌ لذاته، والانتقام مراد بالعرض.

قالوا: وما ورد من الخلود فيها، والتأبيد، وعدم الخروج، وأن عذابها مقيم، وأنه غرام، كله حق مسلَّمٌ لا نزاع فيه، وذلك يقتضي الخلود في دار العذاب ما دامت باقية، وإنما يخرج منها في حالَ بقائها أهلُ التوحيد، ففرق بين من يخرج من الحبس ـ وهو حبس على حاله ـ وبين من يبطل حبسُه بخراب الحبس وانتقاضه». اهـ.

وأما الروايات التي أوردها ليثبت أن بعض السلف قائلون بهذا المذهب، فيكفي في ردها ما قرره محقّق الكتاب ومخرّجُ أحاديثه الألباني ـ وهو من أتباعه ومن أنصار ابن تيمية ـ حيث قال في حاشية معلقاً على ما ذكره عن عمر من «تفسير عبد بن حميد»:

«ضعيف؛ لأنه من روايته عن الحسن، قال: قال عمر، والحسن لم يدرك عمر رضي الله عنه، وقال ابن القيم في «حادي الأرواح» (٢: ٧١) عقبه: «والحسن لم يسمع من عمر»، ومع ذلك حاول تقويته بكلام خطابي لا غناء فيه: «وقد روي نحوه عن عبد الله ابن عمرو موقوفاً بسند ضعيف، وعن أبي أمامة مرفوعاً بسند فيه تالف». اهـ[1].

---

(١) «شرح الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي بحاشية ص٤٨٤.

وأما ما ادعاه من أن النار تفنى، وفرّق بين فناء النار بمَن فيها، وبين خروج مَن فيها منها، فيكفي في ردّه أنه مجرّد قولٍ بلا دليل، بل الدليل قائم على خلافه، فالقرآن مصرِّح ـ كما سترى ـ بأن النار تبقى خالدة، وأن الكافرين يتمنَّون الخروج من النار، وما هم بخارجين منها، وغير ذلك مما ستراه في ردِّ الإمام تقي الدين السبكي.

وقد كتب في الرد على قول ابن تيمية هذا ـ ومن تبعه فيه ـ الإمام المجتهدُ تقي الدين السبكي ـ الذي شهد له العلماء بالوصول إلى درجة الاجتهاد المطلق، وسلم له المحققون بالدقة والأمانة في النظر والنقل عن الخصوم ـ وسمى رسالته هذه «الاعتبار ببقاء الجنة والنار»، رادّاً فيها على الرسالة التي ألفها ابن تيمية في الاحتجاج لفناء النار[١].

وقد ثبت في ظهر الأصل بخط الحافظ الشمس ابن طولون:

«فائدة: قال شيخ الإسلام تقي الدين السبكي في «فتاويه» في أثناء مسألة (إذا وقف على بنيه الثلاثة إلى آخرها): وهذا الرجل ـ أي: ابن تيمية ـ كنتُ رددتُ عليه في حياته في إنكاره السفر لزيارة المصطفى ﷺ، وفي إنكاره وقوعَ الطلاق إذا حلف به، ثم ظهر لي ما يقتضي أنه ليس ممن يُعتمد عليه في نقل ينفرد به؛ لمسارعته إلى النقل لفهمه كما في هذه المسألة، ولا في بحث ينشئه لخلطه المقصود بغيره، وخروجه عن الحد جداً، وهو كان مُكثراً من الحفظ، ولم يتهذّب بشيخ، ولم يرتض في العلوم، بل يأخذها بذهنه مع جسارته واتساع خيال وشغب كثير، ثم بلغني من حاله ما يقتضي الإعراض عن النظر في كلامه جملةً، وكان الناس في حياته ابتُلوا بالكلام معه للردّ عليه وحُبس بإجماع المسلمين وولاة الأمور على ذلك ثم مات.

ولم يكن لنا غرض في ذكره بعد موته؛ لأن تلك أمة قد خلت، ولكنْ له أتباعٌ

---

(١) وسوف أنقل أغلب رسالته لكثرة فوائدها، وأعتمد على النسخة التي طبعها أصحاب كتاب التوفيق الرباني، في الرد على ابن تيمية الحراني (وذلك من ص١٤٣ –١٥٧).

ينعقون ولا يَعُون، ونحن نتبرّم بالكلام معهم ومع أمثالهم، ولكن للناس ضروراتٌ إلى الجواب في بعض المسائل»[1].

قال الإمام السبكي في رسالته «الاعتبار» بعد البسملة والحمد:

«وبعد؛ فإن اعتقاد المسلمين: أن الجنة والنار لا تفنيان، وقد نقل أبو محمد ابن حزم الإجماع على ذلك، وأن من خالفه كافر بإجماع، ولا شك في ذلك؛ فإنه معلوم من الدين بالضرورة وتواردت الأدلة عليه قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿بَلَىٰۚ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ۞ خَٰلِدِينَ فِيهَاۖ لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ١٦١-١٦٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ﴾ [النساء: ١٦٨] إلى قوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا﴾ [النساء: ١٦٩]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمۡ سَعِيرًا ۞ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا﴾ [الأحزاب: ٦٤-٦٥] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

ومنها في معنى التأبيد: ﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ﴾ [البقرة: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتۡ جُلُودُهُم بَدَّلۡنَٰهُمۡ جُلُودًا غَيۡرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، وقوله: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٧]، وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَئِسُواْ مِن رَّحۡمَتِي﴾ [العنكبوت: ٢٣]، وقوله: ﴿مَّأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ كُلَّمَا خَبَتۡ زِدۡنَٰهُمۡ سَعِيرٗا﴾ [الإسراء: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِي عَذَابٖ مُّقِيمٖ﴾ [الشورى: ٤٥].

---

(١) وهذا الكلام الذي نقله ابن طولون موجود في «فتاوى الإمام السبكي» (٢: ٢١٠).

وغيرها من الآيات كثير في هذا المعنى جداً، وذلك يمنع من احتمالِ التأويل، ويوجب لقطع بذلك، كما أن الآيات الدالّة على البعث الجسماني ـ لكثرتها ـ يمتنع تأويلها، ومَن أوَّلها حكمنا بكفره بمقتضى العلم جملة.

وكذلك الأحاديث متظاهرة جداً على ذلك كقوله ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون». صحيح من حديث أبي سعيد، وقوله عليه السلام: «إذا صار أهل الجنة إلى الجنة وأهل النار إلى النار جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار فيذبح فينادى يا أهل الجنة لا موت ويا أهل النار لا موت» وفي رواية صحيحة: «فخلود فلا موت، وفي الجنة مثل ذلك».

وأما خلود أهل الجنة في الجنة، فهو أيضاً قطعي ثابت في القرآن والسنة، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٗا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [المائدة: ٨٥]، وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا﴾ [المائدة: ١١٩]، وقال تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُمۡ فِيهَا نَصَبٞ وَمَا هُم مِّنۡهَا بِمُخۡرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ * جَزَآؤُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ﴾ [البينة: ٧-٨].

فهذه بعض الآيات الدالة على ذلك، وهي كافية.

قال الإمام السبكي: وبدأنا بالنار؛ لأنا وقفنا على تصنيف لبعض أهل العصر في فنائها[١]، وقد ذكرنا نحو مئة آية منها نحو ستين في النار ونحو أربعين في الجنة، وقد ذكر

---

(١) يقصد به ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية.

الخلد أو ما اشتق منه في أربع وثلاثين في النار، وثمان وثلاثين في الجنة، وذكر التأبيد في أربع في النار مع الخلود، وفي ثمان في الجنة منها سبع مع الخلود، وذكر التصريح بعدم الخروج أو معناه في أكثر من ثلاثين، وتضافر هذه الآيات ونظائرها يفيد القطع بإرادة حقيقتها ومعناها، وأن ذلك ليس مما استعمل فيه الظاهر في غير المراد به، ولذلك أجمع المسلمون على اعتقاد ذلك وتلقوه خلفاً عن سلف عن نبيهم ﷺ، وهو مركوز في فطرة المسلمين، معلوم من الدين بالضرورة، بل وسائر الملل غير المسلمين يعتقدون ذلك، ومن ردَّ ذلك فهو كافر، ومن تأوله فهو كمن تأول الآيات الواردة في البعث الجسماني، وهو كافر أيضاً بمقتضى العلم.

وقد وقفت على التصنيف المذكور[1] وذكر فيه ثلاثة أقوال في فناء الجنة والنار:

أحدها: إنهما تفنيان، وقال: إنه لم يقل به أحد من السلف.

والثاني: إنهما لا تفنيان.

والثالث: إن الجنة تبقى، والنار تفنى، ومال إلى هذا واختاره، وقال: إنه قول السلف.

ومعاذ الله! وأنا أبرئ السلف عن ذلك، ولا أعتقد أن أحداً منهم قاله، وإنما روي عن بعضهم كلمات تُتأوَّل، كما تتأول الـمُشكلات التي تَرِدُ وتُحمَل على غير ظاهرها، فكما أن الآيات والأحاديث يقع فيها ما يجب تأويلُه، كذلك كلام العلماء يقع فيه ما يجب تأويلُه.

---

(١) وهذا النقل من التصنيف المذكور الذي يرد الإمام السبكي على ما جاء فيه ثابت في كتاب لابن قيم الجوزية هو كتاب «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح»، وقد قال فيه في ص٢٤٤: «وهذا موضع اختلف فيه المتأخرون على ثلاثة أقوال:

(أحدها): إن الجنة والنار فانيتان غير أبديتين، بل كما هما حادثتان فهما فانيتان. (والقول الثاني): إنهما باقيتان دائمتان لا تفنيان. (والقول الثالث): إن الجنة باقية أبدية والنار فانية». اهـ.

ومن جاء إلى كلمـات تردُ عن السلف في ترغيب أو ترهيبٍ أو غير ذلك، فأخذ بظاهرها وأثبتها أقوالاً ضلَّ وأضلَّ، وليس المراد ذلك من دأب العلماء، ودأب العلماء التنقيرُ عن معنى الكلام والمراد به، وما انتهى إلينا عن قائله، فإذا تحققنا أن ذلك مذهبه واعتقاده نسبناه إليه، وأما بدون ذلك فلا، ولا سيما في مثل هذه العقائد التي المسلمون مطبقون فيها على شيء.

كيف يعمد إلى خلاف ما هم عليه ينسبه إلى جلة المسلمين، وقدوة المؤمنين، ويجعلها مسألة خلاف كمسألة الوضوء في باب الوضوء، ما أبعد من صنع هذا عن العلم والهدى؟ وهذه بدعة من أنحس البدع وأقبحها، أضلَّ الله من قالها على علم.

فإن قلت: قد قال الله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا﴾.

قلت: هو جمع منكَّر يصدُق على القليل والكثير، وعلى ما لا نهاية له.

فإن قلت: هو جمع قلة؛ لأن «أفعالاً» من جموع القلة.

قلت: قد تجمع بجمع الكثرة أيضاً، فالحقبة: الزمان، والزمان يصدق على القليل والكثير، فإذا كان المفرد كذلك، فما ظنك بالجمع؟

وتفسير الخلود بعدم الخروج منها ما دامت باقية، فليس بصحيح، وليس ذلك بخلود، فإنك إذا قلت: فلان خالدٌ في هذه الدار الفانية، لا يصحُّ. وحقيقة الخلود التأبيدُ، وقد يستعمل في المكث الطويل مجازاً، وأما استعماله في الخلود في مكان إلى حين فنائه فهذا معنى ثالث لم يسمع من العرب.

فإن قلت: قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ قَدِ ٱسۡتَكۡثَرۡتُم مِّنَ ٱلۡإِنسِۖ وَقَالَ أَوۡلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ﴾ [الأنعام:١٢٨] إلى قوله: ﴿مَثۡوَىٰكُمۡ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ﴾، وأولياؤهم هم الكفار لقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ﴾ [الأنعام: ١٢١]

وقوله في سورة هود في أهل الجنة وأهل النار: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، على ماذا يحمل إذا كانتا باقيتين؟

قلت: قد تكلم الناس في ذلك وأكثروا، وذكر أبو عمرو الداني في تصنيف له في ذلك سبعة وعشرين قولاً، ليس فيها أن الكفار يخرجون من النار، وإنما أقوال أُخر منها: أنه استثناء المدة التي قبل دخولهم، أو الأزمنة التي يكون أهل النار فيها في الزمهرير، ونحوه. وأهل الجنة فيما هو أعلى منها من رضوان الله وما لا يعلمه إلا هو، أو أنه استثناء معلّق بالمشيئة، وهو لا يشاء خروجهم، فهو أبلغ في التابيد، أو أن «إلا» بمعنى الواو، كقوله: «إلا الفرقدان»، أو أنها بمعنى «سوى» حكاه الكوفيون، كقوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢]، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الأنبياء: ٢٢] أو أن الاستثناء لِما بعد السماوات والأرض، كقوله: «لا تكسل حولاً إلا ما شئت، معناه الزيادة على الحول، أو أنه لعصاة المؤمنين، والذي يدل على التأبيد قوله في الجنة: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، فلو لم يكن مؤبداً لكان مقطوعاً، فيتعين الجمع بين أول الآية وآخرها، فبقي يقيناً الاستثناءُ على ظاهر هذا المجاز في قوله: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، وليس التجوز فيه بأولى من التجوز في الاستثناء، ويرجح التجوز في الاستثناء الأدلة الدالة على التخليد، وقوله في النار: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ يناسب الوعيد والزيادة في العذاب ولا يناسب الانقطاع.

واعلم أن ﴿مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ ظاهرُه استثناءُ مدة زمانية من قوله: ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾، ويحتمل أن يراد بها: ظرف مكان، ويكون الاستثناء من الضمير في ﴿فِيهَا﴾، ويراد به الطبقة العليا التي هي لعصاة المؤمنين، فكأنه قال: إلا ما شاء ربك من أمكنة جهنم.

فإن قلت: قد قال أبو نضرة: القرآن كله ينتهي إلى هذه الآية ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾.

قلت: هذا كلام صحيح، والله يفعل ما يريد، وليس في ذلك أنه يخرج الكفار من النار.

فإن قلتَ: قد روى عبد بن حميد في «تفسيره»: عن سليمان بن حرب: نا حماد بن سلمة: عن ثابت: عن الحسن: قال عمر رضي الله عنه: لو لبث أهل النار في النار بقدر رمل عالج، لكان لهم على ذلك يوم يخرجون.

قلت: الحسن لم يسمع من عمر، وقد رأيت هذا الأثر في «تفسير عبد» في موضعين: في أحدهما: «يخرجون»، وفي الآخر «يرجون»، لا تصريح فيه فقد يحصل لهم رجاء ثم ييأسون، ويخرجون يحتمل أن يكون من النار إلى الزمهرير، ويحتمل أن يكون ذلك في عصاة المؤمنين، فلم يجئ في شيء من الآثار أنه في الكفار». اهـ.

أقول: أولاً نقول: كيف يجيز ابن تيمية ومن تبعه نسبة هذا القول أعني فناء النار لعمر معتمدين على هذا الأثر المنقطع، من حيث الرواية، والذي لا يدل على ما يزعمون من حيث الدراية؟ ثم إنه يتعين حملُ هذه الرواية على العصاة من المؤمنين، فهؤلاء هم الذين يخرجون من النار، وبهذا الحمل يحصل التوافق مع الأحاديث والآيات المتكاثرة الواردة، ولا نضطر إلى اختراع قول في أصول الدين بناء على نحو هذه الرواية الضعيفة!

ثم إن ابن تيمية والشارح الأذرعيّ ومن يتبعهم يدّعون أن الكفار لا يخرجون من النار بل تخرب، فلا يتحقق ما قاله عمر من أنهم يخرُجون، فإن الخروج لا يتحقق إلا حال بقاء وجودها، وابنُ تيمية ادّعى خرابها، فكيف يصح له أن يستدل بهذه الرواية التي تخالفه على قوله؟!

أليس هذا يستدعي العجب، ولذلك قلنا: إنه يتعين حمل هذه الرواية على العصاة من المؤمنين، وهذا الأثر ينبغي عدم حمله على عصاة المسلمين؛ لأنه ـ عند ذاك ـ يعارض

ما ورد عن ابن مسعود في الطبراني «الكبير» مرفوعاً: «لو قيل لأهل النار: إنكم ماكثون في النار عدد كل حصاة في الدنيا لفرحوا».

ثم قال الإمام التقيُّ السبكي:

«فإن قلت: قد قال هذا المصنف أنه يحتج على فناء النار بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وإن القائلين ببقائها ليس معهم كتاب ولا سنة ولا أقوال الصحابة رضي الله عنهم.

قلت: هذا الكتاب والسنة بين أظهرنا بحمد الله، وهما دالّان على بقائها.

فإن قلت: قد قال: في «مسند أحمد» حديث ذكر أنه ينبت فيه الجرجير.

قلت: ليس في «مسند أحمد» ولكنه في غيره، وهو ضعيف، ولو صح حُمِل على طبقة العصاة.

فإن قلت: قال حرب الكرماني: سألت إسحاق عن قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ فقال: أتت هذه الآيةُ على كل وعيد في القرآن.

وعن أبي نضرة: عن بعض أصحاب النبي ﷺ، قال: هذه الآية تأتي على القرآن كلّه حيث كان في القرآن ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [هود: ١٠٨] تأتي عليه.

قلت: إن صحت هذه الآثار حُملت على العصاة؛ لأن القرآن لم يرد فيه خروجُ العصاة من النار صريحاً، إنما ورد في السنة بالشفاعة، فالمراد بهذه الآثار موافقةُ القرآن للسنة في ذلك، فإن السلف كانوا شديدي الوقف ولم يجدوا في القرآن خروج الموحدين من النار، وكانوا يخافون الخلود؛ كما تقوله المعتزلة.

فإن قلت: قال ابن مسعود رضي الله عنه: ليأتين على جهنم زمان نخفق أبوابها ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً.

قلت: إن صحَّ هذا عن ابن مسعود حُمل على طبقة العصاة، وقوله: أحقاباً يحمل على الأحقاب غير المذكورة في القرآن حتى يصح الحمل على العصاة». اهـ.

أقول: الأثر الوارد عن ابن مسعود يدل على أن النار تبقى وذلك قوله: «ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد»، فإذا كانت صفة جهنم كذلك أنها تبقى، فكيف يدّعي ابن تيمية أنها تـفنى؟ ثم المفهوم من قول ابن مسعود: إن من كان فيها يخرجون منها وهي تبقى موجودة، وأما ابن تيمية فإنه يقول: بأنها تفنى، لا أنهم يخرجون منها وهي باقية.

فكيف يجيـز ابن تيمية لنفسه الاستدلال بهذا الأثر لقوله؟ أليس هذا نوعاً من التدليس في الدين؟ ولذلك نحن نجزم ـ كما أشار السبكي ـ: أنه إن ثبت هذا الأثر عنه، فإنه محمول قطعاً على العصاة من المؤمنين؛ فإنهم هم الخارجون من النار ـ ولو بعد سنين عديدة ـ بفضل الله تعالى، وبهذا لا يكون لابن مسعود قولٌ يخالف به قول علماء أهل السنة.

وأقول كذلك: وإن نسبة هذا القول لأبي هريرة وغيره من الصحابة لا تثبت؛ كما زعم الشارح نقلاً عن ابن تيمية، وأنت ترى أن استدلاله بالمفهوم من الأثر لا يصح، وأنه لا يُحسن فهمُه، بل يهجم عليه بحمله على ما يريده من المعنى، ثم يجزم به ـ وإن كان المعنى خطيراً ـ وهذا هو شأن المبتدعة، فلا يغترَّنَّ أحدٌ بما يقول.

ثم قال السبكي:

«فإن قلت: قال الشعبي: جهنم أسرع الدارين عمراناً، وأسرعهما خراباً.

قلت: أنا أعيذ الشعبي من ذلك، فإنه يقتضي خراب الجنة.

فإن قلت: قد اعترض هذا المصنف على الإجماع؛ لأنه غير معلوم؛ فإن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع، نعم قد يظن فيها الإجماع، وذلك قبل أن يعرف النزاع، وقد عرف النزاع قديماً وحديثاً، بل إلى الساعة.

قلت: الإجماع لا يُعترَض عليه بأنه غير معلوم، بل يعترض بنقل خلاف صريح، ولم ينقله، وإنما هو من تصرفه وفهمه، وقوله: إن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع دعوى مجرّدة.

فإن قلت: قد قال: لم أعلم أحداً من الصحابة رضي الله عنهم قال: لا تفنى، وإنما المنقول عنهم ضدُّ ذلك، لكن التابعون نُقل عنهم هذا وهذا.

قلت: هو مطالَبٌ بالنـقل عن الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، ولن يجده وغايته ـ كما قلت لك ـ يأخذه من كلمات وردت فَهِم منها ذلك، ويجب تأويلُها تحسيناً للظنّ بهم.

فإن قلتَ: قد قال: إنه ليس في القرآن ما يدل على أنها لا تفنى، بل الذي يدلُّ ـ على ظاهر القرآن ـ أنهم خالدون فيها أبداً، وأنه يقتضي خلودهم فيها ما دامت باقية لا يخرجون منها مع بقائها وبقاء عذابها؛ كما يخرج أهل التوحيد.

قلت: قد قلت لك: إن حقيقة الخلود في مكان يقتضي بقاء ذلك المكان.

وقد تأملت كلام المصنف فلم أرَ فيه زيادة على ذلك، بل اندفع في ذكر الآيات وأحاديث الشفاعة، ولم يبين ما يؤول إليه أمر الكفار بعد فناء النار.

فإن قلتَ: قد فرق بين بقاء الجنة والنار شرعاً وعقلاً، أما شرعاً فمن وجوه:

أحدها: أن الله تعالى أخبر ببقاء نعيم أهل الجنة ودوامها، وأنه لا نـفاد له ولا انقطاع، في غير موضع من كتابه، كما أخبر أن أهل الجنة لا يخرجون منها، وأما النار وعذابها، فلم يخبر ببقاء ذلك بل أخبر أن أهلها لا يخرجون منها.

قلت: قد أخبر في النار وأهلها أنهم في عذاب مقيم، وأنهم لا يفتر عنهم، ولا يخفف عنهم، فلو فنيت لكان إما أن يموتوا فيها، أو يخرجوا، وكلٌّ منهما أخبر في القرآن بنفيه.

فإن قلت: قد ذكرَ من الوجوه الشرعية: أن الجنة من مقتضى رحمته، والنار من عذابه، فالنعيم من موجب أسمائه، والعذاب من مخلوقاته، والمخلوق قد يكون له انتهاء لا سيما مخلوق خُلق لحكمة تتعلق بغيره.

ومن أسمائه تعالى: شديد العقاب، والجبار، والقهار، والمذل، والمنتقم، فيجب دوامه بدوام ذاته وأسمائه أيضاً.

فنقول لهذا الرجل: إن كانت هذه الأسماء والصفات تقتضي دوام ما يقتضيه من الأفعال فيلزم قدم العالم، وإن كانت لا تقتضي فلا يلزم دوام الجنة، فأحد الأمرين لازم لكلام هذا الرجل، وكل من الأمرين باطل، فكلام هذا الرجل باطل.

فإن قلت: قد قال: إنه خبر أن رحمته وسعت كل شيء، و«سبقت رحمتي غضبي»، فإذا قدر عذاب لا آخر له لم يكن هناك رحمة البتة.

قلت: الآخرة داران: دار رحمة لا يشوبها شيء، وهي الجنة، ودار عذاب لا يشوبه شيء، وهي النار، وذلك دليل على القدرة، والدنيا مختلطة بهذا وبهذا، فقوله: إذا قدّر عذابٌ لا آخرَ له لم يكن هناك رحمةٌ البتة، إن أراد نفي الرحمة مطلقاً فليس بصحيح؛ لأن هناك كمال الرحمة في الجنة، وإن أراد لم يكن في النار، قلنا: مه، وإن قال: إنها شيء، والعقاب شيء، وقد قال تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

فإن قلت: قد ثبت أنه حكيم رحيم، والنفوس الشريرة لو ردت إلى الدنيا لعادت لا تصلح أن تسكن دار السلام، فإذا عذبوا عذاباً تخلص نفوسهم من ذلك الشر، كان هذا معقولاً في الحكمة، أما خلق نفوس تعمل الشر في الدنيا وفي الآخرة لا تكون إلا للعذاب، فهذا تناقض يظهر فيه مناقضة الحكمة والرحمة ما لا يظهر في غيره، ولهذا كان جهم ينكر أن يكون الله تعالى أرحمَ الراحمين، بل يفعل ما يشاء، والذين سلكوا طريقته كالأشعري وغيره ليس عندهم ـ في الحقيقة ـ له حكمة ولا رحمة. وإذا ثبت أنه حكيم

رحيم ـ وعُلم بطلان قول جهم ـ تعين إثبات ما تقتضيه الحكمة والرحمة، وما قاله المعتزلة أعظمُ غلطهم اعتقادُهم تأبيدُ جهنم؛ فإن ذلك مستلزم ما قالوه، وقد أخبر تعالى أهل الجنة والنار لا موت، فلا بد لهم من دار، ومحال أن يعذبوا بعد دخولهم الجنة فلم يبق إلا دار النعيم، والحي لا يخلو من لذة أو ألم، فإذا انتفى الألم تعينت اللذة الدائمة.

قلت: قد صرّح بما صرح به في آخر كلامه فيقتضي أن إبليس وهامان وسائر الكفار يصيرون إلى النعيم المقيم واللذة الدائمة، وهذا ما قال به مسلم، ولا نصراني، ولا يهودي، ولا مشرك، ولا فيلسوف[1].

أما المسلمون فيعتقدون دوام الجنة والنار، وأما المشرك فيعتقد عدم البعث، وأما الفيلسوف فيعتقد أن النفوس الشريرة في ألم، فهذا القول الذي قاله هذا الرجل ما نعرف أحداً قاله، وهو خروج عن الإسلام بمقتضى العلم إجمالاً.

وسبحان الله إذا كان الله تعالى يقول: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ يَئِسُواْ مِن رَّحۡمَتِي﴾ [العنكبوت: ٢٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتۡ زِدۡنَٰهُمۡ سَعِيرٗا﴾ [الإسراء: ٩٧]، ونبيه ﷺ يخبر بذبح الموت بين الجنة والنار، ولا شك أن ذلك إنما يُفعل إشارةً إلى إياسهم وتحقُّقهم البقاء الدائم في العذاب، فلو كانوا ينتقلون إلى اللذة والنعيم لكان ذلك رجاءً عظيماً لهم وخيراً من الموت، ولم يحصل لهم إياسٌ، فمن يصدّق بهذه الآيات والأحاديث كيف يقول هذا الكلام؟ وما قاله من مخالفة الحكمة جهل، وما ينسبه إلى الأشعري رضي الله عنه افتراء عليه نعوذ بالله تعالى منه.

فإن قلت: قد يقول: إنه تخلص نفوسهم من الشرّ، بذلك العذاب فيُسلمون.

---

(١) إلا ما ينقل عن بعض المتصوفة المائلين إلى وحدة الوجود، من أن أهل النار يبقون في دار العذاب، ولكن عذابهم ينقلب نعيماً! انظر كتابنا: «أصحاب النار ومصيرهم»، فقد وضحنا فيه هذه المسألة بتفصيل وذكرنا فيها آراء الفرق ووجه استدلالهم على أقوالهم.

قلت: معاذ الله، أما إسلامهم في الآخرة فلا ينفعهم، بإجماع المسلمين، وبقوله تعالى: ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وأما خلوصهم من الشر فباطل؛ لقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] و﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: ٨٧]، فهذا يستحيل أن يخرج الشر من قلوبهم ـ أو يدخل فيها خير.

فإن قلت: ما في خلق هؤلاء من الحكمة؟

قلت: إظهار القدرة، واعتبار المؤمنين، وفكرتهم في عظمة الله تعالى القادر على أن يخلق الملائكة والبشر الصالحين والأنبياء ومحمداً سيد الخلق، وعلى أن يخلق من الطرف الآخر فرعون وهامان وأبا جهل وشياطين الإنس والجن وإبليس رأس الضلال.

والقادر على خلق دارين، متمحضة كل واحدة منهما، هذه للنعيم المقيم، وهذه للعذاب المقيم، ودار ثالثة ـ وهي الدنيا ـ ممتزجة من النوعين، فسبحان من هذه قدرته، وجلت عظمته، وكان الله سبحانه قادراً أن يخلق الناس كلَّهم مؤمنين طائعين، ولكن أراد سبحانه أن يبين الشيء وضده، عَلِمَه من علِمَه، وجهله من جهله، والعلم منشأ السعادة كلها، نشأ عنه الإيمان والطاعة، والجهل منشأ الشقاوة كلها، نشأ عنه الكفر والمعصية.

وما رأيت مفسدة من أمور الدنيا تنشأ إلا عن الجهل فهو أضر الأشياء.

فإن قلت: قد نُقل عن جهم وأصحابه أنهم قالوا بفناء الجنة والنار، وإن أئمة الإسلام كفروهم بذلك لأربع آيات من القرآن: قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، و﴿مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤]، و﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: ٣٣]، و﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، ولما رواه الطبراني وابن ماجه في التفسير.

قلت: من قال بفناء النار والجنة أو أحدهما، فهو كافر.

فإن قلت: قد قال هذا المصنف: إن هذا قاله الجهم لأصله الذي اعتقده، وهو

امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث، وهو عمدة أهل الكلام استدلوا به على حدوث الأجسام، وحدوث ما لا يخلو من الحوادث.

قلت: في هذا دسيسةٌ يشبه أن يكون هذا المصنف قصد به التطرق إلى حلول الحوادث بذات الباري تعالى وتنزه[1]، وقد أطال الكلام في ذلك، وقال بعده: إنه اشتبه هذا على كثير من أهل الكلام، هذا ما اعتقدوه حقاً، حتى بنوا عليه حدوث ما لم يخل عن الحوادث، ثم قال: وعليه أيضاً نـفي الصفات؛ لأنها أعراض لا تقوم إلا بجسم هذا كلامه. ويشبه أن يكون عمل هذا التصنيف وسيلة إلى تقرير ذلك، نسأل الله تعالى العافية والسلامة، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وأزواجه وذريته والتابعين لهم بإحسان وسلم تسليماً كثيراً». اهـ.

هذا هو غالب تلك الرسالة لم نحذف منها إلا العديد من الآيات الأخرى التي أتى بها المصنف في مقام بقاء الجنة والنار؛ اكتفاءَ بما أوردناه.

رحم الله الإمام السبكي فانه كان محققاً عالماً كبيراً قائماً بالدعوة والدفاع عن هذا الدين، وهكذا يجب أن يكون العلماء العاملون[2].

---

(١) ولا يخفى ان ابن تيمية وابن قيم الجوزية يقولان بحلول الحوادث في ذات الإله عز وجل، وهذا يثبت أن آراء ابن تيمية لم تكن واضحة مشهورة بين علماء عصره، ويدلّ ذلك على أنه كان يحاول قدر ما يستطيع إخفاء شذوذه ومخالفاته لأهل السنة الذين كانوا غالبين في ذلك العصر.

(٢) وقد تجرأ بعض المعاصرين ممن استخف قومه فأطاعوه في الابتداع بدعوى الانفتاح ومراجعة التراث القديم، وضرورة الانفتاح على القول بأن ما قاله ابن تيمية هو الصحيح، وقد رددت عليه برسالة خاصة أبطلت له ما اعتمد عليه من شبهات ودعاوى، وأكثرها أخذه من ابن قيم الجوزية، وقد أضاف لهذه البدعة الردئية أخرى أردأ منها وهي قوله: إن اليهود والنصارى لا يجب عليهم اتباع شريعة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، بل يكفيهم الاعتراف بنبوته، والبقاء على ما هم عليه من عمل ومن دين ومن شريعة. وهذا القول الباطل يذكرنا بما قاله بعض فرق اليهود السابقين من أن سيدنا محمداً نبي فعلاً، ولكنه نبي إلى العرب فقط لا إلى غيرهم.

وما أشار إليه الإمام السبكي من أن ابن تيمية يقصد التطرُّق إلى حلول الحوادث بذات الباري، هو فعلاً ما قصده ابن تيمية، فلذلك نرى أن ابن أبي العز الذي لا شك قد اختصر «رسالة ابن تيمية في فناء النار»، في «شرحه» على «الطحاوية»، قد شدد على: «أن امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث، وهو عمدة أهل الكلام المذموم التي استدلوا بها على حدوث الأجسام، وحدوث ما لم يخل من الحوادث، وجعلوا ذلك عمدتهم في حدوث العالم». اهـ[1].

وكلامه هذا لا قيمة له، بل هو تكرار لِـما قاله ابن تيمية، والحق ـ كما قررناه ـ: أن حوادث لا أول لها أمر باطل، لا سبيل إلى إثباته والقول به، فضلاً عن نسبته إلى أهل السنة؛ كما تجرأ هذا وشيخه! وأما ما استنكره من استدلال المتكلمين على حدوثِ ما لم يخل من الحوادث، فهذا الاستنكار ناشئ عنده من أنه يقول فعلاً: إن الله تعالى لا تخلو منه الحوادث، ولو سلّم للمتكلمين بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، للزمه حدوث الذات الإلهية، وأصل حدوثُ الحوادث في الذات الإلهية قال به ابن تيمية، وادّعى أن هذا قول السلف وأهل السنة، وادّعى أن هذا ما تدل عليه النصوص، وهو أمر باطل لا قيام له إلا في ذهن ابن تيمية وأشياعه! والله تعالى لا تقوم به الحوادث، ولا تحلُّ في ذاته كما زعم هؤلاء المشبهة.

وأما استنكاره على علماء الكلام، فهو مردودٌ عليه، وهذا الكلام منه مجرد ترجيعٍ لكلام ابن تيمية أيضاً، وأهل السنة منهم متكلمون، كما أن منهم أصوليين، ومنهم فقهاء، ومحدثون وغيرهم، فالمتكلمون من أهل السنة يدافعون عن العقائد الصحيحة مقابل المتكلمين من سائر الفرق المبتدعة الأخرى.

وابن تيمية يرفـضُ القولَ بأن نوع العالم حادثٌ وله أول، ويرفض القول: إن

---

(١) «شرح الطحاوية» لابن أبي العز ص٤٨٠.

للمخلوقات بداية، بل يقول: إن نوعَ المخلوقات لا أول لها ولا بداية لها. بمعنى: إنه ما من مخلوق إلا وقبله مخلوق لا إلى بداية.

وهذا الكلام باطل يردُّه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحديد: ٣]، وقوله عليه السلام: «كان الله ولم يكن شيء معه»، وقوله عليه السلام: «كان الله قبل كل شيء».

قال الطحاوي: (وإن الله تعالى خلق الجنة والنار وخلق لهما أهلاً، فمن شاء إلى الجنة أدخله فضلاً منه)

أي من دون إيجاب ووجوب على الله تعالى.

ومن الأحاديث الواردة في ذلك ما رواه الحاكم في «المستدرك»: عن عبد الرحمن ابن قتادة السلمي ـ وكان من أصحاب النبي ﷺ ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خلق الله آدم، ثم خلق الخلق من ظهره، ثم قال: هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي»، قال: فقيل: يا رسول الله فعلى ماذا نعمل؟ قال: «على موافقة القدر»[١].

ومنها ما رواه الإمام أحمد في «مسنده»: عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «خلق الله آدم حين خلقه، فضرب كتفه اليمنى، فأخرج ذرية بيضاء كأنهم الذر، وضرب كتفه اليسرى فأخرج ذرية سوداء كأنهم الحمم، فقال للذي في يمينه: إلى الجنة ولا أبالي، وقال للذي في كفه اليسرى: إلى النار ولا أبالي»[٢].

وكل ذلك مبناه على علم الله التفصيلي بما يفعله العباد في حياتهم، وذلك من قبل أن يخلقهم، فقد علم الله تعالى من يؤول منهم إلى الجنة ومن يؤول منهم إلى النار، وكل

---

(١) كتاب الإيمان، (٨٤). وقال: هذا حديث صحيح قد اتفقا على الاحتجاج برواته عن آخرهم إلى الصحابة.

(٢) (٢٧٤٨٨)، (٤٥: ٤٨١).

ذلك بحسب كسبهم وأعمالهم، ولذلك قال الرسول: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»، وأن العمل على موافقة القدر.

قال الطحاوي: (ومن شاء منهم إلى النار أدخله عدلاً منه، وكل يعمل لما قد فرغ منه، وصائر إلى ما خُلق، والخير والشر مقدّران على العباد)

شرح هذا الكلام كله ذكرناه فيما سبق، ويعتمد على أصول لا تخفى على النبيه: منها أن الله تعالى فاعلٌ مختار، لا يجب عليه شيء من عذاب الكفار، ولا نعيم الأبرار، وكل ما يفعله فإنما يفعله بإرادته واختياره، بلا سبق وجوب عليه، ولا ترتب تشنيع إذا لم يقم به، وكذلك يعتمد على أصل: أنّ الله تعالى فاعلُ كل شيء بما فيها أفعال العباد، وتقدير الله تعالى علمه وإرادته السابقين، بلا استلزام إيجاب ولا جبر على العباد، ولذلك صحّ التكليف مع القضاء والقدر كما هو عقيدة أهل السنة، خلافاً للقدرية والجبرية والمبتدعة.

قال الطحاوي: (والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات ـ فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب، وهو كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]).

هذه الفقرة في نسخة البابرتي على الوجه الآتي:

«والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف به المخلوق مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والتوسع والتمكين وصحة الآلات ـ وهي قبل الفعل، وهو كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾»[١].

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»، أكمل الدين البابرتي، ص١٣٥.

فتوجد كما ترى فروقات طفيفة لا تؤثر، ونحن في شرحنا نعتمد على الأصل.

يعني: إذا كان الإنسان سليم الأعضاء والآلات... هذه السلامة يُطلق عليها «استطاعة»، وشرط التكليف: هو سلامة الآلات من عقل وأعضاء وغير ذلك.

إذا قام الإنسان يصلي فليس شرطُ القيام للصلاة هو سلامةَ الآلات فقط، بل يضاف إليه القدرة المصاحبة لفعله، هذه القدرة أيضاً تسمى «استطاعة».

شرط التكليف يترتب على سلامة الآلات وليس على القدرة المصاحبة للفعل؛ لذلك قال الإمام الأشعري: القدرة مع الفعل لا قبله، ويقصد بالقدرة: القدرة التي يتمُّ بها الفعل، وأما القدرة التي يترتب عليها التكليف فهي قبلَه اتفاقاً.

والقدرة التي تكون مع الفعل هي التي بها يحصل الفعل، أو يتمُّ اكتسابه، وأما القدرة التي يصح بناءً عليها تكليفُ الإنسان فهي التي قبل الفعل، وهي بمعنى سلامة الأعضاء والحواس والعقل.

قال البابرتي في «شرحه»:

«اعلم أن الاستطاعة على قسمين: باطنة وظاهرة، أما الباطنة فهي التي يوجد بها الفعل يحدثها الله تعالى مقرونة بالفعل، ففي الطاعات تسمى توفيقاً، وفي المعاصي خذلاناً، ولا يوصف به المخلوق؛ لأنها من الله، فهذه الاستطاعة مع الفعل كحركة الإصبع مع حركة الخاتم ليكون العبد دائماً مفتقراً إلى توفيق الله مشيئته وتأييده ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]، ولا استقلال للعبد في إيجاد لفعل، وهو في كل لمحة ولحظة محتاج إلى الله، وهي حقيقة العبودية والافتقار، قال الله تعالى: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ١٥]، وفيه رد لقول المعتزلة حيث قالوا: إن هذه القدرة سابقة على الفعل مقدورة للعبد.

وأما الاستطاعة الظاهرة فهي القدرة من جهة الوسع والتمكن وصحة الآلات وسلامة الأعضاء، وهي مقدَّمة على الفعل، ومدار التكليف على هذه لأن الخطاب بالتكاليف منوط بها، إذ الأولى باطنة ولا يقف العبد عليها، فمن كان قادراً على العبادات من الصلاة والصوم والحج تجب عليه بناء على القدرة الظاهرة وإن لم يوجد منه شيء منها بناءً على إحداث الله الاستطاعة التي بها يوجد الفعل. وفي قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، دليل على أن التكليف لا يكون إلا على ما في الوسع بناءً على الاستطاعة الظاهرة. **وفيه ردٌّ لقول الأشاعرة حيث جوزوا التكليف بما لا يطاق**». اهـ[1].

ولنا تعليق على قول العلامة البابرتي الأخير، فإن الشيخ الأشعري لم يصرح بالقول بجواز التكليف بما لا يطاق، قال التاج السبكي في «شرح مختصر ابن الحاجب» الأصولي: «وهو لم يصرح به». اهـ[2].

ونص على ذلك كثيرٌ غيرُه، كالإمام الجويني في «البرهان»[3]، ولكن بعض أصحاب الإمام الأشعري ومنهم الجويني، قالوا: إن القول بجواز التكليف بما لا يطاف هو لازم لمذهبه، وقضيته، وفرّعوا ذلك على مقدمتين قال بهما الإمام الأشعري:

الأولى: أن التكليف يكون قبل الفعل لا معه ولا بعده، والأشعري يقول: إن القدرة تكون مع الفعل، فالتكليف حاصل إذن قبل القدرة، وهذا هو تكليف ما لا يطاق.

والمقدمة الثانية: أن أفعال العباد بقدرة الله تعالى، والعبد مطلوب منه فعل غيره، وهو لا يطاق.

---

(١) «شرح البابرتي» ص١٣٥.

(٢) «شرح مختصر ابن الحاجب» (٢: ٣٣).

(٣) انظر «البرهان في أصول الفقه»، الإمام أبو المعالي الجويني، (١: ٨٩)، ت. د. عبد العظيم محمود الديب. دار الوفاء للطباعة والنشر. ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢.

ولي على استلزامهم ذلك القولَ من هاتين المقدمتين تعليق:

أما المقدمة الأولى، فأقول: إن التكليف متوقف على القدرة التي هي بمعنى سلامة الأعضاء، وهذه حاصلة اتفاقاً قبل الفعل عند الأشعري.

وأما القدرة التي قالوا إنها مع الفعل، فهي القدرة التي يكون بها الفعل، وهذه القدرة ليست هي شرط التكليف، فشرط التكليف إذن حاصلٌ قبل التكليف، فانتفى التكليف بما لا يطاق.

وأما المقدمة الثانية: فهم اعتبروا أن التكليف متعلق بإيجاد الفعل، واختراعه من العدم، وهذا ليس بصحيح؛ إذ الخلق مستحيل أصلاً، والتكليف المتعلق بالعباد هو كسب الأفعال التي يخلقها الله تعالى لهم، وليس خلق أفعال من العدم، وهذا هو قول الأمام الأشعري، فهو لا يقول إن الفعل الصادر من الإنسان خلق، بل يقول إنه كسب، والله تعالى أمرنا أن نكتسب، ولم يأمرنا أن نخلق. وبناءً على ذلك، نقول إن كون الله تعالى هو الخالق لأفعالنا لا يستلزم أننا مكلفون بما لا نطيقه؛ لأنا لم نكلف الخلق، بل كُلِّفنا بالكسب.

فانتفى بذلك ما قاله بعض الأئمة من استلزام القول بجواز التكليف بما لا يطاق على مذهب الأشعري. وانتفى أيضاً الاعتراض الذي ذكره العلامة البابرتي.

وهذا الذي قلنا هو الذي حققه العلامة ابن الحاجب، ونص عليه في «مختصر الأصول»: فقال: «شرط المطلوب الإمكان، ونُسِبَ خلافه للأشعري». اهـ[1]، فأشار بقوله: «نُسب» بالبناء للمجهول إلى تضعيف هذه النسبة، وقال العضد في «شرحه»:

---

(١) «شرح مختصر الأصول»، عضد الدين الإيجي مع حواشي السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، (٢: ٩). ط٢ ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م، مصورة عن الطبعة البولاقية الأولى بمصر المحمية سنة ١٣١٦ هـ. دار الكتاب العلمية-بيروت.

«شرط المطلوب الإمكان، فلا يجوز طلب المحال والتكليف به عند المحققين، ونسب خلافه إلى الأشعريّ، ولم يثبت تصريحه به[١]». اهـ وإن لم يوافقه عليه الإمام السبكي موافقة لأكثر الأصحاب، وسيظهر وجهه قريباً.

وبناء على هاتين المقدمتين: فلو صح تخريج قول الشيخ المنسوب إليه، لكانت جميع التكاليف تكليفاً بما لا يطاق، وتكليفاً بالمحال، وهذا محل نظر كما لا يخفى! وإن صرح بذلك الإمام الجويني، علماً بأن الإمام الجويني اختار عدم التكليف بما لا يطاق، وبنى ذلك على أن التكليف من باب الطلب، والطلب لا يقتضي وقوع المطلوب، وذلك بناءً على قول الأشاعرة بالفرق بين مفهوم الأمر ومفهوم الإرادة، خلافاً للمعتزلة الذين بنوا قولهم على أن الطلب يستلزم إرادة المطلوب بناءً على خلطهم بين مفهوم الإرادة والأمر.

ويوجد في كلام الإمام الأشعري ما يعارض ما قرره الجويني في اختياره وتفريعه، وهو ما نقله ابن فورك في «مقالات الأشعري»:

«وكان يقول ـ أي: الأشعري ـ: إن الأمر بما لا يستطيعه الأمور على قسمين، تارة يكون لترك المأمور ذلك واشتغاله بضده اختياره له وعليه، وتارة يكون لعجزه، وأما الحال التي يفقد فيها استطاعة المأمور به للترك فإنه لا ينكر أن يقترن بها الأمر بالأمور به، وعلى ذلك وردت الأوامر، فأما الحالة التي يفقد فيها الاستطاعة للعجز، فإن ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها، ولو قُدِّرَ وروده وتُوُهِّمَ كونه لم يكن مستحيلاً، ولا كان في صفته سفهاً، ولا منه عبثاً»[٢].

فهذا يدل على أن الأشعري يقول إن الأمر بما لا يطاق للعجز وهو محل الكلام في

---

(١) «شرح العضد على المختصر الأصولي» (٢: ٩).

(٢) «مقالات الأشعري» لابن فورك ص١١١.

أصل المسألة، لم يقع التكليف به، وهو خلاف ما قاله الجويني وغيره من أن هذا واقع في كل الأوامر، بناء على المقدمتين اللتين ذكرناهما، ولكنه يقول بعدم استحالته، فهو ممكن ولكن لم يقع.

وقال الإمام ابن فورك ناقلاً عن الأشعري:

«وذكر في كتاب «النوادر» في باب الترك أنه لو ورد أمره بالجمع بين الضدين لم يكن منه سفهاً ولا كان منه مستحيلاً». اهـ[1].

وهذا بناءً على أن التكليف مبناه على الأمر والنهي الراجعَين إلى الكلام لا إلى الإرادة، وهو ما اعتمده الجويني في قوله. فالحاصل أن ادعاء الجويني بأن مذهب الأشعري يلزمه كون جميع التكاليف هي بما لا يطاق، غير مسلم له، وأما قوله بأن الأمر بما لا يطاق جائز؛ لعدم لزوم حصوله بعد ذلك، فهو صحيح؛ لأنه لا تلازم بين الأمر والنهي (الطلب) وبين وقوع المأمور به.

والإمام الأشعري يفرق دائماً بين القدرة وبين الآلة، وكلامه دائماً في هذا الباب على القدرة التي هي مع الفعل لا على الآلة وسلامتها، وهو أحد المعنيين للقدرة والاستطاعة اللذين ذكرهما البابرتي وغيره، وبذلك لا يرِدُ عليه الاعتراض والتشنيع؛ فإن الاستطاعة التي هي قبل الفعل بمعنى سلامة الآلات، ليست هي موضع الخلاف مع الآخرين. فوجب أن يكون محل الخلاف إنما هو الاستطاعة التي هي مع الفعل، فالمخالف يقول إنها تتقدم الفعل، ونحن نقول لا.

وأما ما يتعلق بالقدرة التي قبل الفعل والتي معه، فإننا نكتفي بنقل كلام الإمام الرازي في «معالم أصول الدين» في المسألة الثالثة من الباب السادس:

---

(١) «مقالات الأشعري» لابن فورك ص١١٢.

«قال أبو الحسن الأشعري: الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، وقالت المعتزلة: لا توجد إلا قبل الفعل.

والمختار عندنا: أن القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل؛ فإنها حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أن هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتة، فإذا انضمت الداعيةُ الجازمة إليها صارت تلك القدرة مع هذه الداعية الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعين، ثم إنّ ذلك الفعل يجب وقوعُه مع حصول ذلك المجموع؛ لأن المؤثر التامّ لا يتخلّف عنه الأثرُ البتةَ.

فنقول: قول من يقول: الاستطاعة قبل الفعل صحيح؛ من حيث إن ذلك المزاج المعتـدل السابق، وقول من يقول: الاستطاعة مع الفعل صحيح؛ من حيث إن عند حصول مجموع القدرة والداعي، هو المؤثر التام يجب حصول الفعل معه». اهـ[1]. وهو كلام محقّق كما ترى.

وهذه الاستطاعة التي هي من قبيل التمكن وسلامة الأعضاء والآلات تتقدم على الفعل كما قاله الرازي، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] فأثبت الاستطاعة قبل الفعل عينه، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فأوجب التقوى بناء على وجود الاستطاعة.

وأما الاستطاعة التي مع الفعل، فـنحو قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴾ [الكهف: ٦٧]، وهذه الاستطاعة دخلت فيها النية والداعية كما ترى، ولذلك كانت مع الفعل قطعاً، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴾ [هود: ٢٠]، وهم في الحقيقة يملكون أسباب السمع والبصر، ولكنهم لا يريدون تحقيق لوازم السمع والبصر، فنفى عنهم الاستطاعة لذلك.

---

(١) «معالم أصول الدين»، الإمام فخر الدين الرازي، ص١٠٥، اعتنى به: نزار حمادي، دار الضياء. ط١ ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

قال الطحاوي: (وأفعال العباد خلق لله وكسب من العباد)

في نسخة البابرتي: «وأفعال العباد بخلق الله وكسب من العباد». اهـ[١].

وفي نسخة الغنيمي: «وأفعال العباد هي خلق الله... الخ»[٢]، ومعنى النسخ جميعها متوافق.

تكلمتُ في هذه المسألة سابقاً، ووعدت أن أتكلم عليها بتفصيل، وقد كتبت رسالة خاصة في هذه المسألة، ولن نستطيع أن نوردها الآن لطولها، ولكن سأذكر أصول المسألة:

أولاً: هناك أمر اسمه الخلق، والخلق: هو الإيجاد من العدم، أي الإيجاد لا من شيءٍ، وهناك أمر اسمه «الكسب»، فما هو الكسب؟ سأورد بعض الآيات لنفرّق بين الخلق والكسب:

والأدلة النقلية على كون الله تعالى خالقاً لكل شيء كثيرة، منها قوله تعالى في سورة الرعد: ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾ [الرعد: ١٦].

قال البيضاوي في «تفسيره»:

«أي لا خالق غيره فيشاركه في العبادة جعل الخلق موجب العبادة ولازم استحقاقها ثم نفاه عمن سواه ليدل على قوله وهو الواحد المتوحد بالألوهية». اهـ[٣].

---

(١) «شرح البابرتي»، ص١٣٧.

(٢) نسخة شرح العلامة الغنيمي، ص١٢١.

(٣) «تفسير البيضاوي»، ت: ٦٨٥، دار الفكر ـ بيروت، (٣: ٣٢٥).

وقال القرطبي:

«والآية رد على المشركين والقدرية الذين زعموا أنهم خلقوا كما خلق الله وهو الواحد قبل كل شيء القـهار الغالب لكل شيء الذي يغلب في مراده كل مريد. قال القشيري أبو نصر: ولا يبعد أن تكون الآية واردة فيمن لا يعترف بالصانع، أي: سلهم عن خالق السماوات والأرض، فإنه يسهل تقرير الحجة فيه عليهم ويقرب الأمر من الضرورة، فإن عجز الجماد وعجز كل مخلوق عن خلق السماوات والأرض معلوم، وإذا تقرر هذا وبان أن الصانع هو الله فكيف يجوز اعتداد الشريك له، وبين في أثناء الكلام أنه لو كان للعالم صانعان لاشتبه الخلق ولم يتميز فعل هذا عن فعل ذلك فبم يعلم أن الفعل من اثنين». اهـ[١].

وقال السيوطي في «تفسيره»:

«أخرج البيهقي في «الأسماء والصفات»: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليسألنـكم الناس عن كل شيء، حتى يسـألوكم: هذا ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ فمن خلق الله؟ فإن سُئلتم فقولوا: الله كان قبل كل شيء، وهو خالق كل شيء، وهو كائن بعد كل شيء»». اهـ[٢].

وقال النسفي في «تفسيره»:

«﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ أي خالق الأجسام والأعراض لا خالق غير الله ولا يستقيم أن يكون له شريك في الخلق، فلا يكون له شريك في العبادة، ومن قال: إن الله لم يخلق أفعال الخلق وهم خلقوها فتشابه الخلق على قولهم، وهو الواحد المتوحد بالربوبية القهار لا يغالب، وما عداه مربوب ومقهور». اهـ[٣].

---

(١) «تفسير القرطبي» (٩: ٣٠٤).

(٢) «تفسير السيوطي» (٧: ٢٤٣).

(٣) «تفسير النسفي» (٢: ٢١٤).

وقوله تعالى في سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر: ٦٢].

وفي سورة فاطر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣].

قال البيضاوي في «التفسير»:

«ثم لما بين أنه الموجد للملك والملوك والمتصرف فيهما على الإطلاق أمر الناسَ بشكر إنعامه فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ﴾ احفَظوا بمعرفة حقها، والاعتراف بها، وطاعة مُولِيها، ثم أنكر أن يكون لغيره في ذلك مدخل فيستحقّ أن يشرك به بقوله: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾ فمن أيّ وجه تصرفون عن التوحيد إلى إشراك غيره به؟ ورفع ﴿غَيۡرُ﴾ للحمل على محل ﴿مِنۡ خَٰلِقٍ﴾ بأنه وصف أو بدل؛ فإن الاستفهام بمعنى النفي». اهـ[1].

قال الألوسي في «تفسيره»:

«ولما كانت نعم الله تعالى ـ مع تشعُّب فنونها ـ منحصرة في نعمة الإيجاد ونعمة الإبقاء، نفى سبحانه أن يكون في الوجود شيء غيره سبحانه يصدر عنه إحدى النعمتين، بطريق الاستفهام الذي هو لإنكار التصديق، وتكذيب الحكم، فقال عز وجل: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾». اهـ[2].

وفي سورة غافر: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾ [غافر: ٦٢].

وفي هذه الآية أثبت الله تعالى أنه خالق كل شيء، وتأمل كيف رتب كون الإله

---

(١) «تفسير البيضاوي» (٤: ٢٥٣).

(٢) «تفسير الألوسي» (٢٢: ١٦٥).

واحداً على مجرد كونه خالقاً لكل شيء، فالخالق لكل شيء إذن هو الإله الذي يستحق العبادة، وليس كل معبود بالفعل فهو إله؛ لأن الإله هو المستحقّ للعبادة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان خالقاً، ولا خالق إلا الله.

وفي سورة النحل: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ١٧].

وفي النحل أيضاً: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ [النحل: ٢٠].

وهذه آية عظيمة، تحتوي على إشارات وفوائدَ عديدة سنذكر بعضها هنا؛ لِـما لها من تأسيس نظرة أهل السنة في هذه المسألة.

قال الإمام البيضاوي:

«قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ إنكار بعد إقامة الدلائل المتكاثرة على كمال قدرته وتـناهي حكمته والتفرد بخلق ما عدد من مدعاته لأن يساويه ويستحق مشاركته ما لا يقدر على خلق شيء من ذلك بل على إيجاد شيء ما.

وكان حق الكلام: «أفمن لا يخلق كمن يخلق» لكنه عكس تنبيهاً على أنهم بالإشراك بالله سبحانه وتعالى جعلوه من جنس المخلوقات العجزة شبيها بها.

والمراد بـ«من لا يخلق»: كل ما عُبد من دون الله سبحانه وتعالى مغلباً فيه أولو العلم منهم، أو الأصنام، وأجرَوها مجرى أولي العلم؛ لأنهم سمَّوها آلهة، ومن حق الإله أن يعلم، أو للمشاكلة بينه وبين من يخلق، أو لمبالغةٍ.

وكأن قيل: إن من يخلق ليس كمن لا يخلق من أولي العلم، فكيف بما لا علم عنده؟ أفلا تذكرون، فتعرفوا فساد ذلك! فإنه ـ لجلائه ـ كالحاصل للعقل الذي يحضر عنده بأدنى تذكُّر والتفات، ﴿ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ [النحل: ١٨] لا تضبطوا

عددها، فضلاً أن يطيقوا القيام بشكرها. أتبع ذلك تعدادَ النعم وإلزامَ الحجة على تفرُّده باستحقاق العبادة». اهـ[1].

وقال النسفي في «تفسيره» لهذه الآية:

«﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ ﴾ كل شيء ﴿ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ ﴾ شيئاً أصلاً، وهو تبكيت للكفرة وإبطال لإشراكهم وعبادتهم للأصنام بإنكار ما يستلزمه ذلك من المشابهة بينها وبينه سبحانه وتعالى بعد تعداد ما يقتضي ذلك اقتضاءً ظاهراً، وتعقيب الهمزة بالفاء لتوجيه الإنكار إلى توهُّم المشابهة المذكورة على ما فصل من الأمور العظيمة الظاهرة الاختصاص به تعالى، المعلومة كذلك فيما بينهم، حسبما يؤذن به ما تلوناه من قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم ...﴾ الآيتين، والاقتصار على ذكر الخلق من بينها؛ لكونه أعظمها وأظهرها، واستتباعه إياها، أو لكون كل منها خلقاً مخصوصاً.

أي: أَبَعْدَ ظُهورِ اختصاصه تعالى بمبدئية هذه الشؤون الواضحة الدلالة على وحدانيته تعالى وتفرُّده بالألوهية، واستبداده باستحقاق العبادة، يُتَصَوَّرُ المشابهة بينه وبين ما هو بمعزل من ذلك بالمرّة؟ كما هو قضية إشراككم، ومدارها ـ وإن كان على تشبيه غير الخالق بالخالق ـ لكن التشبيه حيث كان نسبةٌ تقوم بالمنتسبين، اختير ما عليه النظم الكريم مراعاةً لحقّ سبق الملكة على العدم، وتفادياً عن توسيط عدمها بينها وبين جزئياتها المفصلة قبلها، تنبيهاً على كمال قبح ما فعلوه، من حيث إن ذلك ليس مجرد رفع الأصنام عن محلها، بل هو حطٌّ لمنزلة الربوبية إلى مرتبة الجمادات، ولا ريبَ في أنه أقبح من الأول، والمراد بـ«من لا يخلق»: كل ما هذا شأنه كائناً ما كان، والتعبير عنه بما يختص بالعقلاء للمشاكلة، أو العقلاء خاصة، ويعرف منه حال غيرهم؛ لدلالة النص؛ فإنَّ من يخلق حيث لم يكن كمن لا يخلق وهو من جملة العقلاء، فما ظنك بالجماد؟

---

(١) «تفسير البيضاوي» (٣: ٢٢٣).

وأيّاً ما كان، فدخول الأصنام في حكم عدم المماثلة والمشابهة؛ إما بطريق الاندراج تحت الموصول العام، وإما بطريق الانفهام بدلالة النص على الطريقة البرهانية، لا بأنها هي المرادة بالموصول خاصة ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ أي: ألا تلاحظون، فلا تتذكرون ذلك؛ فإنه لوضوحه بحيث لا يفتقر إلى شيء سوى التذكر، ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٨] تذكير إجمالي لنعمه تعالى بعد تعداد طائفة منها وكان الظاهر إيراده عقيبها تكملة لها على طريقة قوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]، ولعل فصل ما بينهما بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧] للمبادرة إلى إلزام الحجة وإلقام الحجر إثر تفصيل ما فصل من الأفاعيل التي هي أدلة الوحدانية، مع ما فيه من سر ستقف عليه، ودلالتها عليها ـ وإن لم تكن مقصورة على حيثية الخلق ـ ضرورة ظهور دلالتها من حيثية الإنعام أيضاً». اهـ[1].

ثم قال: «وقرئ على صيغة المبني للمفعول وعلى الخطاب ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠] من الأشياء أصلاً أي: ليس من شأنهم ذلك، ولما لم يكن بين نفي الخالقية وبين المخلوقية تلازم بحسب المفهوم، وإن تلازما في الصدق أثبت لهم ذلك تصريحاً، فقيل: ﴿وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾، أي: شأنهم ومقتضى ذاتهم المخلوقية؛ لأنها ذوات ممكنة مفتقرة في ماهياتها ووجوداتها إلى الموجد، وبناء الفعل للمفعول لتحقيق التضادّ والمقابلة بين ما أُثبت لهم وبين ما نُفي عنهم من وصفَي المخلوقية والخالقية، وللإيذان بعدم الافتقار إلى بيان الفاعل لظهور اختصاص الفعل بفاعله جل جلاله». اهـ[2].

وقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ أن الذي مِن شأنه أن يخلق، لا يمكن أن يشابه الذي ليس من شأنه أن يخلق، وليس معناه ـ كما ادعى ابن تيمية ـ: أن الذي

---

(١) تفسير أبي السعود (٥: ١٠٤).

(٢) المصدر السابق (٥: ١٠٥).

يخلق بالفعل ليس كمن لا يخلق بالفعل، واستلزم من ذلك، أن الله تعالى لكي يكون غير مشابه لخلقه، يجب أن يكون دائماً خالقاً! وهذا منطق عجيب، وفهم غريب للآيات، بل لعمري، إنه ليس بفهم أصلاً لها، بل هو صبٌّ ما يعتقد به هو عليها، وإلصاقُه بها، بلا وجهٍ، كما رأيناه يفعل في استدلاله على فناء النار بكلمات من الصحابة لا تدل على مراده.

ومن ذلك استنتج ابن تيمية لزوم دوام كون الله تعالى خالقاً بالفعل، أي: أوجب بذلك كون العالم لا بداية له بالنوع، أي: ما من عالَـم إلا وقبله عالَـمٌ آخر غيرُه، لا إلى بداية، وهذا هو المقصود بقوله بقدم نوع العالم، وهو قول مردودٌ شاذٌّ لا تدل عليه قاعدة ولا فهم، بل هو مخالف للآيات والأدلة العقلية، كما أوضحناه لك في غير محل.

فأنت ترى ـ أيها القارئ ـ كيف أثبت الله تعالى لنفسه الخلق في آيات، ونفاه عن غيره في آيات أخرى؟ فثبت من هذا حصر الخلق في الله تعالى، وبعد ذلك لا يجوز أن يدعي واحد لنفسه القدرة على الخلق مطلقاً.

الخلق والجبر والكسب:

هل حصر الخلق في الله تعالى يلزم منه أن العباد كلهم مجبورون على أفعالهم؟ قلنا: هذا سؤال ناتج عن سوء فهم، وضيق فكر، فالخلط بين مفهوم الجبر والخلق، واشتراط الاختيار بالخلق، بمعنى أن ادعاء أنه لا اختيار إلا بالخلق، هو السبب في ذلك.

وتحرير هذا المحل: أن نقول: إن الخلق هو الإيجاد بعد العدم، والمخلوق هو الموجود بعد العدم.

والاختيار: هو حصول إرادة الفعل فيك، ولا يشترط في الاختيار أن تخلق أنت الفعل، بل لو أوجده لك غيرك وأنت اخترته فقط، لصح أن يقال: إنك الذي اخترت هذا الفعل، وصح نسبة الفعل إليك على طريق الكسب، مع أنك لم توجده.

فكونك مختاراً لا يشترط له أن تكون خالقاً، بل العكس هو الصحيح، أي: إذا سلمنا أنك خالق، فيجب أن تكون مختاراً؛ لأن شرط الخلق هو الاختيار، ولا يقال: إن شرط الاختيار هو الخلق، فافهم هذا.

فالإنسان مختار وليس خالقاً، فهو مختار لأفعاله وليس خالقاً لها، وكل واحد يشعر في داخله أنه مختار لأفعاله، غير مجبور عليها، أو على الأقل على غالبها.

ولا يترتب على ذلك كونه مجبوراً؛ لأن الجبر: **هو حصول الفعل فيك على خلاف إرادتك**، وهاهنا لم يحصل الفعل إلا على وفاق الإرادة، فكيف يقال: إن الناس مجبورون؟

ولكن غاية ما وقع: هو أن الإنسان ليس هو الذي خلق الفعل، بل الله هو الذي خلقه، وأما الإنسان فهو الذي اكتسبه، فالفعل منسوبٌ إلى الإنسان كسباً، وإلى الله تعالى خلقاً.

والكسب قد ورد ذكره في القرآن، وأُريد به أفعال العباد، ولم يُطلَق ـ مطلقاً ـ على الله تعالى، ولذلك قال أهل السنة بأن العباد كاسبون لأفعالهم، والله تعالى خالق لها، ولا تناقض.

قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [١٣٤]، وفي البقرة أيضاً: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ﴾ [٢٦٧].

لاحظ كيف نسب الله تعالى الكسب إلى الإنسان في الآية الأولى؟ وقد رأيتَ كيف نسب الخلق إلى ذاته الجليلة في الآيات السابقة؟ وتأمل كيف قال: ﴿أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾؟ فالله تعالى نسب الإخراج من الأرض إلى ذاته، ونسب للإنسان الكسب، فدلّ ذلك على أن الإنسان لا يخلُق.

وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [٢٢٥]، في هذه الآية صرّح الله تعالى بأن التكليف مترتّب على الكسب، وليس مترتباً على الخلق.

وأيضاً: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [٢٨١]، وهذه الآية لها نفس الدلالة السابقة، من أن التكليف إنما ينبني على الكسب، لا على الخلق.

وأيضاً: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فقد نسب الله تعالى إلى الخلق أنهم لا يطيقون إلا الكسب، وقد نفى عنهم الخلق في الآيات السابقة، فدلّ ذلك على أنهم لا يطيقون الخلق، وقال في آخرها: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ وقد عرفتَ أن الخلق لا يطيقون الخلق، وما نُسب إلى طاقتهم إنما هو الكسب.

وفي هذه الآية دليل أيضاً على: أن الجزاء لا يكون إلا بحسب ما كسبت النفس.

وقد أعلَمَنا الله تعالى في سورة إبراهيم أن الجزاء لا يكون إلا على الكسب فقال: ﴿لِيَجْزِيَ ٱللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [٥١]، فدل ذلك على أن الخلق ليس شرطاً في التكليف، بل الكسب هو الشرط فيه. وما ذكرناه هنا فيه كفايةٌ لِـمن يريد الهداية.

وقد لجأ العلماء من أهل السنة إلى مفهوم الكسب ـ الذي هو غير مفهوم الخلق ـ لِـما رأَوهُ مِن آياتٍ عديدة في القرآن الكريم، تنسب إلى الله تعالى الخلق، وتـنفي الخلق عن غير الله تعالى، وآياتٍ تنسب الكسب إلى العبد، فعلموا أن العبد فاعلٌ على سبيل

الكسب، وأن الله تعالى فاعل ـ لا على سبيل الكسب ـ بل على سبيل الخلق.

وعلموا أن الكسب ليس خلقاً، وعلموا أنّ الكسب كافٍ في ترتب الثواب والعقاب، بل يكفي أيضاً في ترتُّبِ التّكاليف على الإنسان، فلا يصحُّ قول من قال: إن التكليف لا يصحُّ إلا إذا كان المكلَّف خالقاً لعمله.

وحاصلُ معنى الكسب: هو أن الله تعالى لـمّا علم منذ الأزل ما سوف يفعله الإنسان من أفعال، وذلك كلُّه على حسب إرادته، وفي الأوقات المعينة بعد وجوده، فإنه جلَّ شأنه يخلُق للعبد الفعل الذي عَلِمَ أنه سوف يريده.

فالفعل يكون بإيجاد الله تعالى، وكسبٍ من العبد، فيكون فيه شبهُ الوصف للعبد، وأما الله تعالى فلا يتصف مطلقاً بفعل من أفعاله، بل أفعاله تأتي نتيجة صفاته، ولهذا؛ فإن الله إذا علم أن العبد سوف يختار الكفر فإنه يخلقه له، ويُودِعه فيه في الوقت الذي علم أنه يختاره، فيصبح الكفر صفةً من صفات العبد لا صفةً من صفات الله تعالى، فالله تعالى هو مُوجِد الكفر، ولكن على وِفاق ما أراده العبد.

وكذلك إذا علم الله تعالى أن العبد يختار الإيمان، فإنه يخلقه له، فيصير العبد مؤمناً، والله تعالى خالق الإيمان، فالذي يُنسب إليه الإيمان والكفر ـ على سبيل الكسب ـ إنما هو العبد، وأما الله تعالى فيُنسب إليه ذلك على سبيل الخلق والإيجاد، وكذلك إذا أراد الإنسان الشرَّ، أو الخير.

ولا يلزم من ذلك أن يكون الله تعالى شريراً؛ لأن الشرير هو من يتصف بالشر، لا من يُوجده، والإنسان هو الذي يتصف بالشرّ؛ لاكتسابه له، وأما الله تعالى فهو خالقه، فلا يكتسب شيئاً من أفعاله؛ لاستحالة اتصافه تعالى بصفة حادثة.

هذا كله على القول بأن الشر حقيقةً موجود، وأما على القول بأن الشرّ لا يوجد في نفس الأمر، بل إنما هو صفة اعتبارية منسوبة للعبد، فلا إشكال هنا مطلقاً.

ويعبر أهل السنة عن الكسب: بأن الله تعالى يخلق الفعل في العبد عند إرادة العبد الإتيان بالفعل، ويخلق له كذلك القدرة المصاحبة لفعله، فقدرة العبد وفعله متلازمان، وليس الفعل موجوداً بإيجاد قدرته، بل قدرته وفعله موجودان بإيجاد قدرة الله تعالى، وذلك كلّه على حسب تعلق علم الله الأزلي.

وحاصل معنى الكسب هو: أن الله تعالى خلق للإنسان قدرةً بها يستطيع أن يكتسب ما خلَقَه له، والكسبُ إما فقدٌ أو كسب، فالله تعالى خلق للإنسان قوىً فيه، كالعين والحواس الأخرى، وكالعقل، وأمره أن يستنفذ هذه القوى ويستعملها في ما أمره به، فالإنسان لا يخلق هذه القوى من عدم، بل هو يستعملها فقط، والخالق لها هو الله تعالى.

فالكسب إنما هو تصرُّفٌ بما خلَقَه الله تعالى بحسب القابلية للمخلوقات المريدة، من الجهة التي وضّحناها.

وبهذا يتبين لنا مدى عمق مذهب أهل السنة حين قالوا: إن الله تعالى خالق، والعبد مكتسب، وحين قالوا: كسب العبد صفةٌ له بخلاف خلق الله تعالى، وحين قالوا: لا خالق إلا الله تعالى، ومع ذلك فالعبد مكلّف، فالتكليف صحيح بناءً على مبدأ الكسب أيضاً؛ لأن الإرادة موجودة، ولكن الإرادة لا تتعلّق إلا بأمر موجود لا بمعدوم، بمعنى: أن الإنسان يستحيل أن تتعلق إرادته بأن يُوجد شيئاً من عدم، بل إنما تتعلق بأن يكتسب شيئاً أو يفقده، أو يكسب أمراً لأمر أو يفقده إياه، وهذا هو مدى قدرة الإنسان، بخلاف قدرة الخالق.

وكذلك، قد أقدر الله تعالى الإنسانَ على امتلاك أمور خلقها الله تعالى خارجَ جسد الإنسان، ولذلك نقول: «قدرة الإنسان قابلة، وليست فاعلة»، ومن ذلك نرى الإنسان أحياناً يكون قوياً، وأحياناً يكون ضعيفاً، فإذا وظف قواه ليمتلك قوة بحسب ما خلقه الله عليه، فبإمكانه أن يكون قوياً.

والحقيقة: أن الكسب والفقد قانونٌ عام للمخلوقات جميعاً، وليس لأفعال الإنسان فقط، فكل ما في العالم إما أن يكسب أمراً من خارج، أو يفقد أمراً من داخل.

ولذلك قال علماء أهل السنة: إن قدرة الإنسان لا تتعلق إلا بالموجودات، بخلاف قدرة الله تعالى التي تتعلق بالمعدومات والموجودات، والسرُّ في ذلك: أن قدرة الإنسان كاسبة، وقدرة الله خالقة ومبدعة، والمكتسب لا يستطيع اكتساب المعدوم، أما الخالق فيخلق المعدوم ويوجده.

وقدرة الله تعالى لا تفيد الله تعالى كمالاً لم يكن قبل من صفته، وأما قدرة الإنسان، فإنها تفيده كمالاً لم يكن قبل من صفته، وهذا مبنيّ على أن الإنسان كاسبٌ لا خالق.

قال الطحاوي: (ولم يُكَلِّفْهُمُ الله تعالى إلا ما يُطيقونَ ولا يُطيقونَ إلا ما كَلَّفَهُمْ)

هذه الفقرة كلُّها ملحقة بالفقرة السابقة، وقوله: «لم يكلّفهم الله إلا ما يطيقون»، هذا محل اتفاق بين الناس أي لم يقع تكليف للناس بغير ما يطيقون، ولكن قوله: «ولا يطيقون إلا ما كلفهم»: هذا فيه إشكال بين الشرّاح، علماً بأن هذه العبارة ليست موجودة في نسخة البابرتي، فلم يكتب عليها شرحاً!

ومع أن وظيفة الشارح هو أن يحلّ الإشكالات، وجميع شرّاح وجرّاح العقيدة الطحاوية أشاروا إلى هذا الإشكال، إلا أن السّقّاف لم يُشِرْ إلى شيء، وهذا يبين أن حسن السقاف لم يكن قصدُه حين كتب «شرح العقيدة الطحاوية» أن يشرحها، ولكنه قصد أن يجعل العقيدة الطحاوية عناوينَ على المواضيع التي أراد أن يكتبها؛ لأنه لم يكن ينتهج منهج الشارح؛ كما بينا في غير موضع.

أما ابن باز فقد اعترض على الطحاوي وقال: «هذه المسألة خطأ»، وغفل عن المعاني العميقة التي يمكن أن تكون تحت هذه العبارة.

وابن مانع صاحب «الحاشية» على «الطحاوية» ـ وهو من عمالقة التيمية ـ اعترض عليه، والألباني كذلك، وابن أبي العز الحنفي أشار إلى وجود إشكال فيها.

وأما الغنيمي فقد شرح هذه الفقرة شرحاً موجزاً ولم يحلَّها حلًّا جيداً، والعلامة أكمل الدين البابرتي لم يحلّ هذه الفقرة أيضاً.

والوحيد من شراح الطحاوية الذي حاول أن يحل هذه الفقرة ويبين لها معنى جيداً هو الشيخ عبد الله الهرري فقد بذل جهداً جيداً، قال: «إن هذه الفقرة محل إشكال»، وقال: «إنه يقترح معنى لهذه الفقرة بعد جهد عميق وفكر دقيق»، وسنبين هذا كله في المحلّ الذي أشرنا إليه.

ومع أن الذي اقترحه الهرريُّ أيضاً ضعيف عندي، إلا أنه حاول أن يحلَّ الإشكالَ واجتهد في ذلك.

أما حسن السقاف، فلم يتعرّض لهذه العبارة، كما قلنا، شأنه دائماً في الأمور التي تحتاج إلى فهم ودقة نظر، بل مرَّ عليها كأنها لم تكن.

ووجه العجب من تصرف السقاف: أنه هو المتصدّي والمدّعي للاجتهاد في هذا الباب.

وأما ابن باز، فقد قال بكل جرأة في التعليق على هذه العبارة: «هذا غير صحيح، بل المكلفون يطيقون أكثر مما كلّفهم به سبحانه، ولكنه عز وجل لطفَ بعباده، ويسّر عليهم، ولم يجعل عليهم في دينهم حرَجاً؛ فضلاً منه وإحساناً، والله ولي التوفيق». اهـ.

فهذه عبارته وسوف يأتي كلامُنا عليها، ونقد ما فيها.

وأما الشيخ عبد الله الهرري في كتابه «إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية»، فقد قال في:

«الجملة الأولى معناها ظاهر» ـ يقصد قوله: «ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يُطِيْقُون» ـ «أي: ليس للعباد أن يلزموهم إلا ما كلّفهم الله به، فـ «يطيقون» في الجملة الأولى بضم الياء وكسر الطاء، وأما الثانية فيتعين قراءتها بضم الياء وفتح الطاء وتشديد الياء التي بعدها «أي: ولا يُطَيَّقون»، ولا يصح معنى هذه الجملة الثانية إلا على هذا الوجه لظهور فساده؛ لأن المعنى على ذلك: ينحل إلى أن العباد لا يستطيعون أن يفعلوا سوى ما كلفهم الله به، والواقع: أن العباد قادرون على أن يخالفوا ما كلّفهم به وذلك حالُ أكثر البشر، وهذا التحقيقُ مما فتح الله به، ولم نرَ شارحاً عرج عليه، ولله الحمد»[1].

والحق: أن المعنى الذي اقترحه الشيخ الهرري جيدٌ، ومحاولة طيبةٌ لتفسير هذه العبارة، ولكنه متكلَّف!

وعلى كل الأحوال، فإنه قد بذل جهداً بعدما لاحظ الإشكال الذي يمكن أن ينشأ عن عبارة الطحاوي هذه، فاقترَحَ هذا الحل.

ولكن قد ظهر لي بعد الفكر: أن عبارة الطحاوي هذه إذا كانت مبنية على أن معنى التكليف هو المشقة، فإن ظاهر الفكر قد ينتج عنه: أن الإنسان يطيق أكثر مما كلفه به الله تعالى، وذلك لأنه لا شكّ أن الإنسان يمكن أن يصليَ زيادة عن الصلوات الخمسة، ويزكيَ زيادة عن ما فرضه الشرع... وهكذا، فيكون الله بناءً على هذا المعنى قد لطَف بالعباد ولم يكلفهم جميع ما يطيقون.

ولكن هذا المعنى ظاهريٌّ عندي، ولا يناسب تتمة كلام الطحاوي؛ فإنه قد جعل هذه العبارة تفسيراً لقولنا: «لا حول ولا قوة إلا بالله».

وإذا كانت هي كذلك فلا يجوز أن يراد بالتكليف المشقّة فقط، بل ما هو شامل

---

(١) «إظهار العقيدة السنية بشرح العقيدة الطحاوية» ص٢٠٥.

لها ولغيرها، فيدخل تحت التكليف جميعُ الأحكام الشرعية الخمسة، فالتوفيق يكون في الواجب، والمندوب، والمباح، وليس فقط في الواجبات.

واعتمادا على هذه المقدمة نقول: التكليف إذا أُطلق عمَّ أنواع الأحكام الشرعية الخمسة، وهي: الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، والإباحة، وهذه تشتمل على كل ما يمكن أن يُتَصَوَّرَ من مراتب الطلب في الشرائع.

ومن المعلوم: أن الشرائع أنزلت لحكمة وعاقبة حميدة، لمصلحة الخلق أجمعين، وذلك لتوصل الإنسان وغيره إلى كمال وجوده، فإذا وقف المكلف عند حدود الشرع، ووقف في كل نوعٍ من أنواع الأحكام حسب مرتبته، فأتى بالواجب على أنه واجب، وبالمندوب على أنه مندوب، وبالمباح على أنه مباح... إلى آخره، فإنه يصل إلى كمال وجوده على حسب طاقته ووسعه، وبالتدريج.

فأوامر الله تعالى ومطلوباته من عبيده تعلّقت بكل شيء مما يُتصّور أن يتلبس الإنسانُ به، أو يكون له مدخلٌ في حياته في الدنيا والآخرة.

وبما أن أوامر الله تعالى عامةُ التعلق، والله تعالى لا يأمر إلا بما يرضى، وإذا أمر أمر به على الوجه الذي يرضاه، ولا ينهى إلا عما لا يحب، وإذا نهى نهى على الوجه الذي أحب، ولا نتصور أمراً خارجاً عن أوامر الله ونواهيه له مدخلٌ في الرسالة والشرائع.

فيتحصل مما مضى: أن الشرع الذي أنزله الله تعالى لا يُتصوّر فيه نقص ولا قصور، وهذا معلوم من الدين بالضرورة.

و«الله لا يأمر العبادَ إلا بما يُطيقون»، و«ما يأمرهم به لا يكون شرّاً»، فيتحصل لنا من هاتين الكلمتين: أن الشرَّ لا يطيقه العباد، وما يظهر لنا من الإنسان حين يشرب الخمر أنه يطيقه، فهذه إطاقةٌ ظاهرية ومؤقتة غيرُ معتبرة، وذو العقل السليم لا يلتفت إليها؛ لأن حاصل شرب الخمر هو هلاك الجسد، والإنسان لا يُطيق هلاك نفسه،

والشرور إنما هي نقصانٌ في وجود الموجود، والموجود لا يُطيق عدمَ بعضه؛ لأن الإطاقةَ فعلٌ يتعلق بموجود، والمعدوم ليس بشيء فلا تتعلق به إطاقة، لهذا قرّر المحققون من علماء الأصول: أنه لا تكليف إلا بفعلٍ، فالفعل وجودي مطلقاً.

ومما مضى يتبين ذو التحقيق: أن كلام من اعترض على الطحاوي في هذه العبارة باطل، جملة وتفصيلاً.

ومن الوجوه التي يمكن أن يتبين بها بطلان كلام المعترضين: أنهم يقولون بأن الخلق يطيقون من الأفعال أكثر مما كلفهم الشرع، ولكنه لم يكلفهم به، إذن يوجد شيء يمكن أن يتعلق به حكم شرعي، ولكن الشرع لا يطالُه ولا يتعلّق به، وهذا القول يلزمه نقصان الشريعة خصوصاً إذا أخذنا التكليف بالمعنى الشامل للأحكام الخمسة.

وأيضاً هذا الذي لم يكلّفهم به الشرع ـ وهم يطيقونه ـ إما أن يكون خيراً أو شرّاً، فإن كان شرّاً، فيلزم أن يرضى الله أن تكون شريعتُه ناقصةً على قولهم؛ لأنه لم يدلّهم على حُكمه ولم ينبههم على أنه يمتنع فعله، وهو باطلٌ، وإن كان خيراً ـ وهم يطيقونه ـ فعدم تكليفهم به ـ بل عدمُ دلالته لهم عليه لكونه خيراً ومصلة لهم ـ منافٍ للحكمة؛ فقد ورد في الشريعة: أن الله تعالى قد دلّنا على الخير في هذه الحياة الدنيا، ولا يصحُّ أن نبغي الخير من غير طريقها.

وأما قولهم: «ولكنه عزَّ وجل لطف...» إلخ، فأقول: لطف الله إنما يمكن في عدم تكليف العباد ما لا يطيقون مما يصعب عليهم ولا يفيدهم، أو كان يوجد غيره مفيداً لهم ويسد مسدَّه مما كلفهم به، لا في عدم تكليفهم بما يوصلهم إلى كمالهم، فالتكليفُ تشريف، وعدم التكليف بما يدخل تحت الطاقة يضادُّ التشريف، فأين يذهبُ اللطف؟!

ومما ينبغي التنبيه عليه، قول السمرقندي في تفسيره المسمى بـ«بحر العلوم» في تفسير قوله تعالى: «الرحيم»:

«إنما سمى نفسه «رحيماً»؛ لأنه لا يكلف عباده جميعَ ما يطيقون، وكل ملِكٍ يكلف عباده جميع ما يطيقون فليس برحيم». اهـ[١].

فقوله يندرج في ضمن ما ذكرناه، فإن كان ما يطيقون لم يكلفهم به، بمعنى: أنه لم يدخل تحت أيٍّ حكم شرعي من الخمسة، فهذا ينافي الحكمة، ومنافي الحكمة منافٍ للرحمة قطعاً، فالرحمة في الحكمة، والحكمة في دلالة الخلق على ما يرتفع بهم على أي صورة كان، وترك هذه الدلالة مناف للرحمة.

فقوله: «إن تكليف جميع ما يطيقون مناف للرحمة»، لا يسلم له إلا إن كان التكليف كله امتحاناً محضاً لا مصلحة فيه للمكلفين، وهو مردود.

وعلى كل حال فتفسير قول الطحاوي السابق محتملٌ للوجوه السابقة بحسبِ مراده من الإطاقة والتكليف على التفصيل السابق.

وهذا جهدنا في محاولة تفسير قوله على وجه له فائدة، ونرجو أن نكون من المصيبين.

قال الطحاوي: (وهو تفسير «لا حول ولا قوة إلا بالله»، نقول: لا حيلة لأحد، ولا حركة، ولا تحوّل لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله، ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله، والثبات عليها إلا بتوفيق الله، وكل شيء يجري بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره، غلبت مشيئته المشيئات كلها، وغلب قضاؤه الحيل كلها، يفعل ما يشاء، وهو غير ظالم أبداً)

هذا المعنى السابق من كون الله تعالى خالقَ كل شيء، ومن ضمن ما خلقه الله تعالى أفعالُ العباد من حيث كونها موجودة، وكذلك سائر المخلوقات الأخرى، هو

---

(١) «بحر العلوم» (١ : ٧٧).

حقيقة قولنا: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، فلا قوة إلا بالله فعلاً، فقوتنا على اكتساب الأشياء هي من الله تعالى، أي: هي بخلق الله تعالى؛ إذ لا خالق سواه.

ولكن جعل ما مضى تفسيراً لقولنا: «لا حول ولا قوة إلا بالله» فيه إشكال إذا قصد بها مضى قوله: «ولا يكلفنا...»، ولكن إذا قصد بها مضى قوله: «وأفعال العباد...» فلا إشكال.

ومحل الإشكال على الاحتمال الأول، أن تفسير «لا حول ولا قوة إلا بالله»، أي: لا قوة ولا حركة إلا بمعونة الله تعالى، كما قال، ولكن قوله: «ولم يكلفهم إلا ما يطيقون، ولا يطيقون إلا ما كلفهم»، لا ارتباط له بمعنى الحوقلة، فهذا محلُّه التكليف، وذلك محلُّه القدرة والخلق.

وأيضاً فقوله: «ولا يطيقون إلا ما كلفهم»، لا يعتبر تفسيراً للحوقلة.

وذلك على كل الاحتمالات السابقة، وكلها الأمر فيها بين، إلا على تفسير الشيخ الهرري، فهو قرأ عبارة الطحاوي: «ولا يُطَيَّـقون...» إلخ، ولا معنى لذلك أيضاً؛ لأن «يُطَيَّـقون» معناها: يجعلهم قادرين، أو يُقْدِرهم، فلا معنى للقول بأن الله لا يُقدر خلقه إلا على ما كلّفهم به، فإنه يلزم على ذلك أنه كلفهم بالمعاصي والكبائر؛ لأنهم قدروا عليها كما هو ظاهر.

ويبقى الكلام على أن الله تعالى: هل يظلم أو لا؟ أو يمكن أن يظلم البشر أو لا؟

قال الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]، وقال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩].

وروى الإمام مسلم في «صحيحه»: عن أبي ذر: عن النبي ﷺ ـ فيما روى عن الله تبارك وتعالى ـ أنه قال: «يا عبادي، إني حرّمتُ الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالَـموا.

يا عبادي، كلكم ضال إلا من هديته، فاستهدوني أهدِكم.

يا عبادي، كلكم جائع إلا من أطعمته، فاستطعموني أطعمْكم.

يا عبادي، كلكم عار إلا من كسوته، فاستكسوني أكسُكم.

يا عبادي، إنكم تخطئون بالليل والنهار، وأنا أغفر الذنوب جميعاً، فاستغفروني أغفرْ لكم.

يا عبادي، إنكم لن تبلغوا ضرّي، فتضروني، ولن تبلغوا نفعي، فتنفعوني.

يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم، ما زاد ذلك في ملكي شيئاً.

يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، كانوا على أفجر قلب رجل واحد، ما نقص ذلك من ملكي شيئاً.

يا عبادي، لو أن أولكم وآخركم، وإنسكم وجنكم، قاموا في صعيد واحد، فسألوني، فأعطيت كل إنسان مسألته، ما نقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص المخيط، إذا أدخل البحر.

يا عبادي، إنما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً، فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك، فلا يلومن إلا نفسه».

قال سعيد: كان أبو إدريس الخولاني إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه[1].

وروى ابن حبان: عن ابن الديلمي قال: أتيت أبي بن كعب، فقلت له: وقع في نفسي شيء من القدر، فحدِّثني بشيء؛ لعلّه أن يذهب من قلبي، فقال: إن الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه عذبهم غير ظالم لهم، ولو رحمهم كانت رحمته خيراً لهم من

---

(١) كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، (٢٥٧٧).

أعمـالهم، ولو أنفقت مثل أحد في سبيل الله ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو مت على غير هذا لدخلت النار.

قال: ثم أتيت عبد الله بن مسعود، فقال مثل قوله، ثم أتيت حذيفة بن اليمان، فقال مثل قوله، ثم أتيت زيد بن ثابت، فحدثني عن النبي ﷺ مثل ذلك[١].

وقد نسب الشبرخيتي في «شرحه» على «الأربعين النووية» القول بأن الظلم على الله تعالى ممكن إلى المعتزلة، ولكنه لا يفعله عدلاً منه، فقال:

«وذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى قادر على الظلم، وهو متصور منه، ولكن لا يفعله عدلاً منه وتنزُّهاً». اهـ[٢].

أقول: وهو القول الذي قال به ابن قيم الجوزية كما في «الصواعق المرسلة»، وابن أبي العز الحنفي في «شرحه» للطحاوي، تبعاً لابن تيمية، وقال به ابن رجب الحنبلي في «شرحه» على «الأربعين» أيضاً.

قال ابن حجر الهيتمي في شرح هذا الحديث من «الأربعين النووية»:

«(إني حرمت) من التحريم، وهو ـ لغةً ـ: المنع، فسمى تعالى تقدُّسَه عن الظلم تحريماً له؛ لمشابهته الممنوع في تحقق العدم (الظلم) هو ـ لغةً ـ: وضع الشيء في غير محله (على نفسي) أي: تعاليت عنه وتقدست؛ لاستحالته عليه تعالى؛ إذ هو التصرف في حق الغير بغير حق، أو مجاوزة الحدِّ، وكلاهما محال؛ إذ لا مُلك ولا حقّ لأحد معه، بل هو الذي خلق المالكين وأملاكهم، وتفضل عليهم بها، وحد لهم الحدود، وحرم وأحل، فلا حاكم معه يتعقبه، ولا حق يترتب عليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) كتاب الرقائق، باب الورع والتوكل، (٧٢٧).

(٢) «شرح الشبرخيتي» على «الأربعين النووية» ص٢١٠.

وما ذكر من استحالة الظلم عليه تعالى هو قول الجمهور، وقيل: بل هو متصور منه، لكنه لا يفعله عدلاً منه وتنزهاً عنه؛ لأنه تعالى تمدَّح بنفيه في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩] أي: ظالم ﴿لِّلۡعَبِيدِ﴾، والحكيم لا يتمدح إلا بما يصحُّ منه، ألا ترى أن الأعمى لو تمدح بأنه لا ينظر للمحرمات، استُهزئ به؟

وأيضاً قوله: «حرمت الظلم على نفسي» حقيقته: إني منعت نفسي منه، وإنما يمنع الحكيم نفسه مما يقدر على فعله، ألا ترى أن آدمياً لو قال: منعت نفسي من صعود السماء، استُهزئ به؟ وأيضاً فهو تعالى عامل عبادَه معاملة مستأجر لأجرائه، بقوله لأهل الكتاب: «هل ظلمتكم من أجوركم شيئاً، قالوا: لا قال: فذلك فضلي أوتيه من أشاء»، والمستأجر يصحُّ منه ظلم الأجراء، وأيضاً ترك الظلم مع إمكانه والقدرة عليه أمدح من تركه مع استحالته والعجز عنه، كما أن ترك الفحل للزنا أمدحُ له بالعفاف من ترك الخصيّ والعنّين له. انتهى.

وهو غير سديد ـ وإن نقله بعض الشارحين وأقره ـ لِـما تقرر أن حقيقة الظلم: وضع الشيء في غير محله بالتصرف في ملك الغير أو مجاوزة الحد.

ومع النظر لهذا يجزم كلُّ من له أدنى بصيرة باستحالته عليه تعالى؛ إذ لا يتعقل وقوع شيء من تصرُّفه تعالى في غير محلّه، وكأن مدّعيَ تصوُّره منه سبحانه وتعالى يفسره بما هو ظلمٌ عند العقل لو خُلّي ونفسَه من حيث عدم مطابقته لقضيته، فحينئذ يكون لكلامه نوع احتمال، بخلاف ما إذا فسره بالأول؛ فإن دعوى تصوُّره منه حينئذ في غاية السقوط.

ويُجاب عما احتُجّ به من التمدُّح بنفيه ومنع نفسه منه، بأن هذا خارج على قضية الخطاب العادي المقصود منه زجرُ عباده عنه وإعلامُهم بامتناعه عليهم بالأولى، فهو على حد ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وهذا فن بليغ من أساليب البلاغة لا

ينكره إلا كل جامد الطبع، فامتنع قياسُه على قول الأعمى: لا أبصر، والآدمي: منعت نفسي من صعود السماء، بل شتان ما بينهما! فإن كلا من هاتين المقالتين محضُ سفساف ولغو، بخلاف قوله تعالى: «إني حرمت الظلم على نفسي»، الذي وطأ به لقوله تعالى: «وجعلته بينكم محرماً» ثم وطأ بهما لقوله تعالى: «فلا تظالموا»، فاتضح أن هذا السياق في غاية البلاغة، وأنه لا ينافي استحالة الظلم عليه تعالى، وأن مَن فهم تنافياً بينهما وفسر الظلم بغير معناه المتعارف كان لكلامه أدنى احتمال، وإلا كان كلامه بالهذيان أشبه، فتأمل، فإنه نفيس.

ثم رأيتُ بعضهم أجاب: بأن لله تعالى في خلقه تصرُّفين ظاهراً وباطناً، فتصرُّفه الظاهر يُنهى عنه شرعاً، وتصرفه الباطن يقضي به ويخلقه حقيقة، وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن. انتهى.

وهذا صحيح، ولكنه لا يدفع تلك الشبه بخلاف ما ذكرته؛ فإنه الذي يدفعها ويدحضها.

وفسر بعضهم الظلم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢] بما يؤيد قولي السابق، وكأن مدّعيَ تصوره منه تعالى يفسّره بما هو ظلمٌ عند العقل... إلخ، فقال: الهضم: أن ينقص من أجر حسناته، والظلم: أن يعاقب بذنوب غيره، ومثل هذا كثير في القرآن، وهذا مما يدل على أن الله تعالى قادر على الظلم، لكن لا يفعله فضلاً منه، وقد فسّره كثيرون بأنه: وضع الشيء في غير موضعه، وأما من يفسره بالتصرف في ملك الغير، فيقول: إنه مستحيل عليه تعالى. انتهى.

وهو صريحٌ فيما ذكرته، وكونه تعالى خالقاً لأفعال العباد ـ وفيها الظلم ـ لا يقتضي وصفه تعالى به؛ لأنه إنما يوصف بما قام به من صفاته وأفعاله، ومنها خلق أفعالهم لا ذواتها، فلم يوصف بشيء منها، قيل: وفيه منع سؤال الله تعالى أن لا يحكم له على

خصمه إلا بالحق؛ لأنه الواقع، فلا فائدة بسؤاله! ورُدَّ بقوله تعالى: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢]، وهو تعالى لا يأمر بما لا يجوز الدعاء به، ولا فرق بين الحصر وغيره.

وأجيب بأن معناه: عاملهم بعدلك دون فضلك، فيكون دعاءً عليهم.

قيل: وقريب من هذا قول بعضهم في: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ إلى ﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ من الاعتداء بالدعاء التأمين عند قراءة هذه الآية؛ لأن الله تعالى قال: قد فعلت بخلافه في ﴿وَٱعْفُ عَنَّا﴾ إلخ، فإنه يؤمّن. ورُدَّ بأن الذي في «مسلم»: أنه تعالى قال: «نعم» في الجميع. اهـ[1].

وهو كلام نفيس، ولعله يشير بقوله أحد الشارحين، إلى الطوفي في كتابه «التعيين»، فما نقله ابن حجر هو قريب جداً مما ذكره الطوفي في «شرحه» على «الأربعين»[2]، أو لعله يشير إلى ابن رجب الحنبلي، وهذا قد اتبع ابن تيمية وابن قيم الجوزية في كلامه، ومنهما أخذ ما أشار إليه ابن حجر، وكذلك فعل الأذرعي ابن أبي العز في «شرحه» للطحاوية، فجعل القول بأن الله تعالى يمكنه أن يظلم لو شاء، هو القولَ الصحيح، وأيّده بما أشار إليه ابن حجر فيما سردناه لك.

والحق أن هذا الرجل ـ أعني: ابن أبي العز ـ متابع في «شرحه» لمتن الطحاوي شبراً بشبر فيما يقول لِـما يقول به ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وهو إنما جعل «شرحه» لهذا المتن مجرّد مناسبات لذكر خلاصة كلامهما، وإن كان ظاهر البطلان، كما في قوله بفناء النار، وإثبات كون الله تعالى محدوداً وله حدّ، وإثبات أن لله تعالى صفاتٍ هي أعيان

---

(١) «شرح الأربعين النووية» لابن حجر الهيتمي «صحيح مسلم» كتاب الإيمان، باب بيان قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ (١٢٥).

(٢) «شرح الطوفي» على «الأربعين» ص١٨٤-١٨٥.

كاليد والعين وغير ذلك؛ مما أشرنا إليه في موضعه؛ فليحذر القارئ لهذا الشرح مما فيه، وليعلم أنه يقرأ شرحاً على طريقة ابن تيمية، وعلى مذهب التجسيم الذي نصَره، وليس على مذهب أهل السنة.

والقائل بأن تمدّح الله تعالى بنفي الظلم عن نفسه يستلزم قدرتَه على الظلم، ولكن يمتنع هو بإرادته عن ذلك، فهذا هو محل التمدُّح.

فالجواب: أن التمدّح يكون بما يختصّ به الله تعالى وحده، ويستحيل على غيره، كقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُ ﴾ [النحل: ١٧]، فـفيه حصر الخلق فيه جل شأنه ونفيها عن كل ما سواه، ونفي قابليتهم له، وهو يتمدح بذلك، ونحو قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [الشورى: ١١]، فهو تمدح، بما ينحصر فيه جل شأنه، ولا يصح لقائل أن يمنع ذلك، والحجة التي نقلها ابن حجر عن الطوفي وغيره ضعيفة، وردُّ ابن حجر عليها جيدٌ وكافٍ، ولكننا أردنا تكملته بهذا الكلام؛ فإن ابن قيم الجوزية تطاول على أهل الحق في بعض كتبه معتمداً على هذه الحجة، وهي باطلة كما ترى.

وفرق بين أن يتمدح الله تعالى بالمستحيل في ذاته، وبين أن يتمدح بنفي مستحيل عن ذاته، فالمستحيل في ذاته أصلاً نقص، ويصحّ أن يتمدح الواحد بنفي النقص عن ذاته مطلقاً، سواء كان النقص مستحيلاً أصلاً، أو مستحيلاً بالنسبة إليه فقط، فلا يصح التمدُّح بنفس المستحيل، ولكن يصحُّ التمدح بنفي المستحيل عن الذات، وهذا بين ظاهر.

ولذلك مدح الله تعالى ذاته بأن نفى عنها الشبيهَ، والشبيه أصلاً مستحيل، ويلزم على قانونهم أنه لو كان الشبيه مستحيلاً لَـما جاز التمدح بنفيه! وهذا القول لو قالوه لكان مطرداً مع قانونهم الذي يسيرون عليه من التشبيه والتجسيم المتضمن لإثبات الشبيه.

تأمل مثل ما قرره بعض شرح الطحاوية فقد قال تحت عنوان (التعبير بنفي التمثيل أولى من التعبير بنفي التشبيه): «أهل السنة والجماعة يتقيدون بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، فلم يرد لفظ نفي التشبيه وإنما ورد نفي التمثيل، والله سبحانه وتعالى أعلم بما يتكلم به وأحكم، ثم إن التمثيل يقتضي المساواة من كل وجه، بينما التشبيه يقتضي المساواة من وجه دون آخر، أما أهل التعطيل فيعبرون بنفي التشبيه، وهذا فيه ما فيه، والأولى التعبير باللفظ الوارد في شرع الله[1]». اهـ.

وعلى هذا النص ملاحظات:

أولها: أن لفظ نفي التشبيه وارد في الشريعة، فسورة الإخلاص واردة في نفي الكفؤ، وهو شامل للشبيه أيضاً ولو من بعض الجهات، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ينفي المشابهة لا المماثلة فقط، وقد بينا ذلك في محله، فإن حرف الكاف للتشبيه والنفي تسلط عليه كما ترى.

ألم يسمع هذا القائل قول رسول الله عليه الصلاة والسلام: «ولم يكن له شبه ولا عدل»؟ فكيف يقول إن نفي الشبيه لم يرد في الكتاب والسنة!؟

وأورد ابن كثير في تفسير سورة الإخلاص: «عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا للنبي ﷺ يا محمد انسب لنا ربك فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤] وكذا رواه الترمذي [٣٣٦٤] وابن جرير عن أحمد بن منيع زاد ابن جرير ومحمود بن خداش عن أبي سعيد محمد بن ميسرة به زاد ابن جرير والترمذي.

قال: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ الذي لم يلد ولم يولد، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت،

---

(١) «التوضيحات الجلية على شرح العقيدة الطحاوية»، للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميّس، (١: ١٧٣)، دار ابن الجوزي.

وليس شيء يموت إلا سيورث، وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ ولم يكن له شبيه ولا عدل، وليس كمثله شيء ورواه ابن أبي حاتم من حديث أبي سعد محمد بن ميسر به.

ثم رواه الترمذي [٣٣٦٥] عن عبد بن حميد عن عبيد الله بن موسى، عن أبي جعفر عن الربيع عن أبي العالية فذكره مرسلاً ثم لم يذكر أخبرنا، ثم قال الترمذي: وهذا أصح من حديث أبي سعد[١]». اهـ.

قال ابن حجر: «وجاء في سبب نزولها من طريق أبي العالية عن أبي بن كعب: أن المشركين قالوا للنبي ﷺ: انسب لنا ربك. فنزلت، أخرجه الترمذي والطبري، وفي آخره قال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت ولا شيء يموت إلا يورث وربنا لا يموت ولا يورث ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ شبه ولا عدل. وأخرجه الترمذي من وجه آخر عن أبي العالية مرسلاً وقال: هذا أصح وصحح الموصول ابن خزيمة والحاكم وله شاهد من حديث جابر عند أبي يعلى والطبري، والطبراني في الأوسط[٢]». اهـ.

مع أنهم كان ينبغي أن عرفوا ورود نفي التشبيه والشبيه فقد روى هذا الحديث أبو سعيد الدارمي مرجعهم في التشبيه، ومرجع ابن تيمية في أقواله[٣].

ثانياً: تأمل كيف قال إن لفظ الشبه مجمل، وهذه في نظرهم علة عدم نفيه! مع أنه

---

(١) «تفسير القرآن العظيم»، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء ت: ٧٧٤، (٤: ٥٦٦)، دار الفكر ـ بيروت ـ.

(٢) «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ت: ٨٥٢، (٨: ٧٣٩)، دار المعرفة ـ بيروت، ت: محب الدين الخطيب.

(٣) انظر: «الرد على الجهمية»، عثمان بن سعيد الدارمي أبو سعيد ت: ٢٨٠هـ ص٢٩، دار ابن الأثير ـ الكويت ـ ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ط٢، ت: بدر بن عبد الله البدر.

تبين لنا نفيه في الشرع! ولكنه عندهم مجمل لأنه يحتمل حقاً، لفهم يعتقدون بوجه شبه بين الله تعالى وبين عباده، ولكنهم ينفون التشبيه من جميع الجهات، وهو معنى التمثيل، فالمماثلة ممنوعة عندهم والمشابهة واجبة لا حاصلة فقط.

والحاصل: أن هؤلاء قد قاسوا الله تعالى على العباد، فقالوا: إن الله تعالى يوصف بالقدرة على الظلم كما يوصف بها العباد، والمخلوقات، ولكن قالوا: إنه منع نفسه منه، فهنا كانت مكرُمته ومحل مدحه، وهذا تشبيهٌ في الفعل، وقولهم باطل كما بيناه.

ولكننا نقول إن قوله تعالى في النصوص السابقة: «إني حرمت»، ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ...﴾ النفي فيه مسلّط على مفهوم الظلم الذي يعرفه البشر وينسبونه إلى أنفسهم، فيقول لهم الله تعالى: إن هذا الظلم ممتنع عليّ كذلك، وتنزّل لهم تنزلاً لترويض نفوسهم، فعبر عنه بأنه حرّمه على نفسه، طالباً منهم أن يفعلوا في حق أنفسهم كذلك، فيجتنبوا العقابَ الكبير الذي ينتظرهم.

ولكن هؤلاء المخالفين، اعتقدوا أن هذا الحكم ثابت على ظاهره، ونسُوا أن الظلم له تعريفٌ معين، وهو ما ذكره ابن حجر، وتجويزُ الظلم ـ بهذا التعريف ـ على الله تعالى يستلزم أن الله تعالى إنما يفعل الأمور ويحكم بالأحكام جبراً عنه، وأنه ليس بمريد في أفعاله وأحكامه؛ لأنه أحكامه يجب أن تكون على نسقِ نظامٍ ثابت لا بإثباته هو جل شأنه، بل الثبوتُ لها في أنفسها، وهو عين قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح وبالتحسين والتقبيح العقليين، وقد اتضح عند أهل العلم بطلانه، وهو موضح في علم الأصول.

وبهذا الكلام الموجز يتبيّن أن ما استدلّ به أصحاب هذا القول باطلٌ جملة وتفصيلاً، فلا تغترّ بالعبارات الطويلة التي قد تجدُها في كتب المخالفين، وتمعَّنْ في المعاني الحقيقية التي تدور عليها الأحكام، والله الموفق.

قال الطحاوي: (تقدَّس عن كلِّ سوء وحَيْن، وتنزّه عن كلّ عيب وشَين، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]).

و«الحَيْن» جاءت في بعض النسخ لا في كلها، و«الحَيْنُ»: هو الهلاك والمحنة.

وفي بعض النسخ: «تـقدس عن كل سوء وشَيْـنٍ»، و«الشين»: هو النقص والعيب.

وفي بعضها: «تقدس عن كل سوء»[1]، و«الشين»: هو نفس السوء، وهو النقص.

والمناسبة لذلك هذا الكلام، هو تنزيه الله تعالى في أفعاله عن الظلم والنقص، وعن عدم التناسق والتوافق، والتكامل، وعن الخلل، ولذلك عقب ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾؛ ليدل على أنه أراد تنزيه أفعال الله تعالى عن أن تكون مقدوحاً فيها أو ناقصة.

وكذلك لا يعترض عليه تعالى في أيّ فعل من أفعاله، فلا يقال له: «لِـمَ؟»؛ لأنه لا علة لفعله، بل هو فاعل لمحض إرادته، ولا غاية لفعله، بمعنى: لا توجد علة غائية دفعت الله تعالى إلى خلق الخلق، فإن الفاعل بحسب العلة الغائية مضطرٌّ لها ومتكمّلٌ بها.

ولكن هذا لا يلزم عنه ـ كما يتصوّر بعض الناس ـ نفيُ الحكمة والإتقان عن أفعاله جلَّ شأنه، بل إن الكمال إنما يبرز للخلق إذا عرفوا أن أفعال الله تعالى ـ مع تنزيهه عن العلة والغاية ـ في غاية الإتقان، فهذا دالٌّ على كمال حكمته وعلمه، بصورة أكبر من دلالة فعل الفاعل بالعلة الغائية أو الفاعلية.

---

(١) «شرح الغنيمي» ص١٣٠.

وقد وضحت ذلك بتفصيل في «الرد على مناهج الأدلة لابن رشد» المتبع لطريقة الفلاسفة، ولم يطبع بعد، ولكني وضحت طرفاً من ذلك في كتاب (موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام)[1].

قال الطحاوي: (وفي دعاء الأحياء وصدقاتهم منفعة للأموات)

يمكن للأحياء أن يفيدوا الأموات بالصدقات والدعاء، ألم يأمرنا الرسول ﷺ بأن ندعوَ للأموات؟ لو لم يكن الدعاء نافعاً لَـما أمرنا، وكذلك ورد أحاديثُ بالأمر بالصدقات؛ خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة، فبعضُهم أنكر أن يكون للدعاء فائدة.

قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠]. ولو لم يكن للدعاء والاستغفار فائدةٌ ونفع عائد على الأموات لَـما استحق الذين دعَوا لإخوانهم مدحاً عند الله تعالى لدعائهم لإخوانهم الذين سبقوهم.

وكذلك صلاة الميت، أي: الصلاة على الميت، هي أصلاً دعاء له، فلو لم يكن هذا نافعاً له، لما كان في إيجابها أيُّ حكمة.

وقد ورد عن النبي ما يفيد جواز الصدقة عن الأموات، منها ما رواه الإمام مالك في «الموطأ»: عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة: عن أبيه: عن جده أنه قال: خرج سعد بن عبادة مع رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، فحضرت أمَّه الوفاةُ بالمدينة، فقيل لها: أَوصي، فقالت: فيم أُوصي؟ إنما المال مال سعد! فتوفيت قبل أن يقدم سعد، فلما قدم سعد بن عبادة ذُكر ذلك له، فقال سعد: يا رسول الله، هل ينفعها

---

(١) انظر الفصل الثاني في أفعال الله تعالى والقضاء والقدر والعدل، ص١٨٥ وما بعدها، دار الفتح، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

أن أتصدّق عنها؟ فقال رسول الله ﷺ: «نعم». فقال سعد: حائط كذا وكذا صدقة عنها. لحائطٍ سماه[١].

وفي «سنن البيهقي الكبرى»: عن ابن عباس: أن سعد بن عبادة توفيت أمه ـ وهو غائب عنها ـ فأتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إن أمي توفّيت وأنا غائب عنها، ينفعها إن تصدقت عنها؟ قال: «نعم»، قال: فإني أشهدك أن حائطي المخراف صدقة عنها.

قال البيهقي: رواه البخاري في «الصحيح» عن محمد بن عبد الرحيم: عن روح[٢].

قال ابن عبد البر في «الاستذكار»:

«والأحاديث في قصة أم سعد بن عبادة هذه متواترة مسندة ومرسلة، وقد ذكرنا كثيراً منها في «التمهيد»، والعلماء كلهم مجمعون على أن صدقة الحي عن الميت جائزة مستحبة، وهذا الحديث وما كان مثله متلقّىً عندهم بالقَبول والعمل».

ثم قال: «وذلك كله يدلك على أن الصدقة على الموتى بالمال خلاف أعمال الأبدان عندهم؛ لأنهم لا يجوز أن تقضى صلاة عن أحد عند الجميع، وكذلك الصيام عند الجمهور والأكثر». اهـ[٣].

وأخرج ابن خزيمة في «صحيحه»: عن أبي هريرة: أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إنّ أبي مات وترك مالاً ولم يُوصِ، فهل يُكفّر عنه إن تصدقت عنه؟ فقال: «نعم»[٤].

---

(١) رواية يحيى، كتاب الأقضية، باب صدقة الحي عن الميت، (١٤٥٠).

(٢) كتاب الوصايا، باب الصدقة عن الميت، (١٢٦٣١).

(٣) «الاستذكار» (٧: ٢٥٦).

(٤) كتاب الزكاة، باب الصدقة عن الميت عن غير وصية من مال الميت وتكفير ذنوب الميت بها، (٢٤٩٨).

قال الشيخ الغنيمي في «شـرحه» على «العقيدة الطحاوية» بعد أن ذكر أن دعاء الأحياء فيه منفعة للأموات:

«وقد توارث[١] السلف له، فلو لم يكن للأموات نفع فيه، لما كان له معنى، وقال عليه الصلاة والسلام: «ما من ميت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلغون مئة، كلهم يشفعون له إلا شفعوا فيه»، وعن سعد بن عبادة أنه قال: يا رسول الله إن أم سعد ماتت، فأيُّ صدقة أفضل، قال: «الماء»، فحفر بئراً وقال: هذه لأم سعد. والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصر، كذا في شرح العقائد». اهـ[٢].

وهذا الكلام قد نقله الغنيمي عن السعد في «شرح العقائد النسفية» كمـا نبه، وتكملة كلامه هناك:

«وقال عليه الصلاة والسلام: «الدعاء يرد البلاء، والصدقة تطفئ غضب الرب»، وقال عليه السلام: «إن العالم والمتعلم إذا مرا على قرية فإن الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً»، والأحاديث والآثار في هذا الباب أكثر من أن تحصى». اهـ[٣].

ولولا أن صلاة الجنازة تفيد الميت لما شرعت في الصلاة، ولذلك طلب الشارع من المصلين على الميت الإخلاص في دعائهم، ودعاء الواحد لأخيه بظهر الغيب مشهور معروف لا ينكر جوازه أحد ولا مشروعيته وفائدته.

والحقيقة: أن هذه المسألة ـ وهي نـفع الدعاء والصدقات للأموات ـ يمكن

---

(١) في نسخ «شرح العقائد النسفية» ص٢٠٦: «وقد تواتره السلف»، وفي بعضها تواتر له، وبعضها: توارثه.

(٢) «شرح الغنيمي» على «العقيدة الطحاوية» ص١٣١.

(٣) «شرح العقائد النسفية» ص٢٠٧.

الاستدلال عليها عقلاً، ولكن المجال لا يتسع لذلك، فهذا المقام لا يسمح لأن نأتي بأدلة عقلية عميقة على هذه المطالب، مع أن أغلب مسائل الاعتقاد يمكن الاستدلال عليها بدليل عقلي، ولكن يحتاج الأمر إلى مقدّمات منطقية، وفهم دقيق للشريعة وللكون وللوجود، ومن هنا تتفاوت مراتب البشر من حيث العلم.

مبحث: (ما ينتفع به الميت وما لا ينتفع)

سأورد هنا خلاصة ما ذكره صاحب «تهذيب الفروق» للقرافي[1]:

«القربات باعتبار وصول ثوابها للغير اتفاقاً، وعدم وصول ثوابها للغير اتفاقاً، والخلاف في وصوله وعدم وصوله على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: اتفق الناس على أن الله تعالى حجر على عباده في ثوابه، ولم يجعل لهم نقله لغيرهم كالإيمان والتوحيد والإجلال والتعظيم لله سبحانه وتعالى.

وكذلك حكي في الصلاة الإجماع؛ نظراً في الخلاف الذي نُقل في مذهب الشافعي فيها عن الشيخ أبي إسحق، قد يقال: إنه مسبوق بالإجماع كما تقدم.

القسم الثاني: ما اتفق الناس على أن الله تعالى أذن في نقل ثوابه للميت، وهو الدعاء والقربات المالية كالصدقة والعتق.

القسم الثالث: ما اختلف فيه هل حُجِّرَ فيه أم لا؟ كالصيام والحج وقراءة القرآن، فقيل: لا يصل ثواب شيء من ذلك لمن أهدي له وهو المعروف من مذهب مالك، وكذا هو المشهور من مذهب الشافعي في القراءة فقط.

---

(١) انظر القاعدة الثانية والسبعية بعد المئة من «إدرار الشروق على أنواء الفروق» للإمام أبي القاسم ابن عبد الله ابن الشاط ت ٧٢٣هـ (٣: ٣٤٢)، دار الكتب العلمية، بهامش «أنوار البروق في أنواء الفروق» للإمام القرافي أبي العباس الصنهاجي ت٦٨٤هـ.

وقيل: يصل، وبه قال أحمد بن حنبل وأبو حنيفة، وهو الأصح عند الشافعي في الحج عن الميت حجة الإسلام، وكذا حج تطوع أوصى به، وهو الراجح عنده في الصوم عمن مات وعليه صوم، وقال به غير واحد من المالكية، وجماعة من أصحاب الشافعي في القراءة فقط.

قال كنون: قال أبو زيد الفاسي: ولعل قول الشيخ عبد الله الورياجلي: وأما الإجارة على القراءة فلا تجوز، وذلك جرحة في آكلِها إلا أن يقرأ القارئ على وجه التطوع، ويعطيه ولي الميت على وجه الصلة والعطية، لا على وجه الإجارة. اهـ مبني على عدم النفع كما حكاه عن معروف مذهب مالك، وفي جوابٍ للعبديني: الميت ينتفع بقراءة القرآن هذا هو الصحيح والخلاف فيه مشهور والأجرة عليه جائزة. اهـ.

وحجةُ القول بعدم الوصول القياسُ على الصلاة ونحوها مما هو عمل بدني، والأصل فيه: أن لا ينوب فيه أحد عن أحد، وظاهرُ قوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، وحديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: علم ينتفع به، وصدقة جارية، وولد صالح يدعو له».

وحجة القول بالوصول:

أولاً: القياسُ على الدعاء المجمَع على وصوله؛ للنصوص الواردة في ذلك التي منها حديث «إذا مات ابن آدم...» إلخ؛ إذ الكل عمل بدني.

وثانياً: قوله عليه السلام: «صل لهما مع صلاتك، وصم لهما مع صيامك» يعني: أبويه، وقوله أيضاً: «من مات وعليه صوم صام عنه وليه، ونص السنة أيضاً على أن الحج المفروض يسقط عن الميت بحجّ وليه، وكذا الحج المنذور يسقطُ عن الميت بعمل غيره، وظاهر حديث كعب بن عجرة ـ كما في «المواهب» وغيرها ـ قلت: يا رسول الله، إني أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي؟ قال: «ما شئت، قلت الربع؟ قال:

«ما شئت، وإن زدت فهو خير لك، قلت: النصف؟ قال: «ما شئت وإن زدت فهو خير لك، قلت: أجعل صلاتي كلها لك؟ قال: «إذاً تُكفى همَّك ويُغفر ذنبُك».

وثالثاً: دخول أولاد المؤمنين الجنة بعمل آبائهم وانتفاع الغلامين اليتيمين اللذين قال الله في قصتهما: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا﴾ [الكهف: ٨٢] بصلاح أبيهما، والنفع بالجار الصالح في المحيا والممات كما في الأثر، ورحمة جليس أهل الذكر، وهو لم يكن منهم، ولم يجلس لذلك، بل لحاجة عرضت له، و«الأعمال بالنيات»، وقوله لنبيه: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ﴾ [الفتح: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥١] فقد رفع الله العذاب عن بعض الناس بسبب بعض، وما ذلك إلا لانتفاعهم بأعمال غيرهم الصالحة.

وأجاب أصحابُ هذا القول عن القياس على الصلاة: بأنه مُعارَضٌ بهذه الأدلة وغيرها مما يدلُّ على انتفاع الإنسان بعمل غيره، وعن الآية: إما بأنها عامة قد خصصت بأمور كثيرة، وإما أن المراد بالإنسان: الكافر، والمعنى: ليس له من الخير إلا ما عمل هو، فيثاب عليه في الدنيا، بأن يوسع عليه في رزقه، ويعافى في بدنه حتى لا يبقى له في الآخرة خير، وإما بأن قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ من باب العدل، وأما من باب الفضل، فجائز أن يزيده الله ما يشاء من فضله، وأما بغير ذلك.

وعن حديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله...» الخ، ونحوه مما ورد في ذلك بأنه ﷺ لم يقل: انقطع انتفاعه، وإنما أخبر عن انقطاع عمله، وأما عملُ غيرِه فهو لعامله، فإن وهبه له فقد وصل إليه ثواب عمل العامل لا ثواب عمله، هو فالمنقطع شيء، والواصل إليه شيء آخر.

وكذلك الحديث الآخر ـ وهو قوله عليه السلام: «إن مما يلحق الميت من حسناته

وعمله بعد موته علماً نشره، أو ولداً صالحاً تركه، أو مصحفاً ورثه، أو مسجداً بناه، أو بيتاً لابن السبيل بناه، أو نهراً أكراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته، تلحقه من بعد موته» ـ فإنه لم ينف أن يلحقه غيرُ ذلك من عمل غيرِه وحسناته.

وأجاب أصحابُ القول الأول عن القياس على الدعاء بأنه غير صحيح؛ لأن في الدعاء أمرين:

أحدهما: مُتَعَلَّقُه كالمغفرة في قولك: اللهم اغفر له، وهذا هو الذي يُرجى حصوله للمدعو له، إذ له طلب، لا للداعي، وإن ورد أن الملك يقول به: ولك مثله.

والأمر الثاني: ثوابه، وهو للداعي فقط، وعما ورد من الأحاديث بالانتفاع بعمل الغير البدني من الصوم والحج والصلاة بأنها ـ مع احتمالها التأويل ـ معارضة بما تقدم من الأدلة المعضودة بأنها على وفق الأصل الذي هو عدم الانتقال، فتُقَدَّم.

وعن الأحاديث والآيات ـ الدالة على دخول الجنة وحصول الرحمة ورفع العذاب بعمل الغير الصالح ـ: بأن الحاصل في نحو هذا: بركةُ المؤمنين لا ثوابُ أعمالهم، وبركة صلاح الأب لا ثواب عمله، وبركة أهل الذكر لا ثواب عملهم، وبركة الرسول لا ثواب عمله، وهكذا.

والبركات ـ لعدم توقُّفها على الأمر والنهي ـ لا ينكر حصولها للغير حتى للبهائم التي لا يتأتى فيها أمر ولا نهي، فقد كان رسول الله ﷺ تحصل بركتُه للخيل والحمير وغيرها من البهائم، كما رُوي أنه ضرب فرساً بسوط فكان بعد ذلك لا يُسبق، وقد كان قبل ذلك بطيء الحركة. ورُوي أن حماره ﷺ كان يذهب إلى بيوت أصحابه عليه السلام فينطح برأسه الباب، يستدعيهم إليه؛ إلى غير ذلك مما هو مروي في معجزاته وكراماته عليه السلام من ذلك.

وأما الثواب، فقد انعقد الإجماع بأنه يتبع الأمر والنهي، بدليل المباحات، وأهل

الفترات، فلا يحصل إلا لمن توجه له الأمر والنهي، فمن هنا يتضح عدم صحة قول بعض الفقهاء ـ يعني أحمد بن حنبل وأبا حنيفة كما في «المعيار» ـ: إذا قرئ عند القبر حصل للميت أجرُ المستمع؛ إذ الموتى قد انقطعت عنها الأوامر والنواهي، فكما أن البهائم تسمع أصواتنا بالقراءة ـ ولا ثواب لها ـ لعدم الأمر لها بالاستماع؛ كذلك الموتى لا يكون لهم ثواب ـ وإن كانوا مستمعين ـ لعدم الأمر لهم بالاستماع.

والذي يتجه أن يقال ولا يقع فيه خلاف: أنه يحصل لهم بركة القراءة لا ثوابها كما تحصل لهم بركة الرجل الصالح يدفن عندهم أو يدفنون عنده، فإن البركة لا تتوقف على الأمر والنهي بخلاف الثواب، كما علمت.

لكن الذي ينبغي للإنسان أن لا يهمل هذه المسألة، فلعل الحق هو الوصول إلى الموتى؛ فإن هذه أمور مغيبة عنا، وليس فيها اختلاف في حكم شرعي، وإنما هو في أمر واقع: هل هو كذلك أم لا؟ وكذلك التهليل الذي جرت عادة الناس يعملونه اليوم، ينبغي أن يعمل ويعتمد في ذلك على فضل الله تعالى وما ييسره ويلتمس فضل الله بكل سبب ممكن، ومن الله الجود والإحسان. اهـ.

قال الرهوني: والتهليل الذي قال فيه القرافي: ينبغي أن يُعمل، هو فدية «لا إله إلا الله» سبعين ألف مرة؛ حسبما ذكره السنوسي وغيره، هذا الذي فهمه منه الأئمة، وأما ما يفعله الناس اليوم من التهليل عند حمل الميت وتوجههم به إلى الدفن فجزم في «المعيار» ـ في الفصل الذي عقده في البدع قبيل نوازل النكاح ـ أنه بدعة.

ونقل أبو زيد الفاسي ـ في باب الحج ـ من جواب للفقيه المحدث أبي القاسم العبدوسي: وأما القراءة على القبر فقد نص ابن رشد في «الأجوبة»، وابن العربي في «أحكام القرآن»، والقرطبي في «التذكرة» على: أن الميت ينتفع بالقراءة قرئت على القبر، أو في البيت، أو في بلاد إلى بلاد،ووُهب الثواب». اهـ.

قال ابن الحاج في «المدخل»: من أراد وصول قراءته بلا خلاف فليجعل ذلك دعاءً بأن يقول: اللهم اجعل ثواب ما أقرأ إلى فلان»(١).

قال الطحاوي: (والله تعالى يستجيب الدعوات ويقضي الحاجات، ويملك كل شيء ولا يملكه شيء، ولا غنى عن الله تعالى طَرْفة عين، ومن استغنى عن الله طرفة عين فقد كفر وصار من أهل الحَيْن)

ذكر العلامة الطحاوي هذا هنا؛ لئلا يتوهَّم مُتَـوَهِّمٌ أنَّ الدعاء يؤثّر بنفسِه بلا اختيار لله تعالى، أو أن الدعاء يؤثـر في الله تعالى فيدفعه إلى الإجابة! بل الله تعالى هو الذي يستجيب للدعاء باختياره، فالأثر إنما هو صادر من الله تعالى، وهو الذي يقضي الحاجات. وهذا المعنى واضح.

والشريعة إنما استحبّت الدعاء إلى الله، بل جاء في بعض الأحاديث: أنه هو العبادة، أو مخ العبادة، ولا ريب أن الله تعالى يستجيب الدعاء، والدعاء مراتبُ، وله أحكامٌ بيّنها العلماء في كتب خاصة.

قال الله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠]، وقال: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النمل: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ أُجِيبُ دَعۡوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لِي وَلۡيُؤۡمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمۡ يَرۡشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

قال القرطبي في «تفسيره» (٢: ٣٠٨):

«قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ﴾ المعنى: وإذا سألوك عن المعبود، فأخبِرهم أنه قريب يثيب على الطاعة، ويجيب الداعيَ، ويعلم ما يفعله العبد من صوم وصلاة وغير ذلك»(٢).

---

(١) «إدرار الشروق على أنواء الفروق» لابن الشاط، (٣: ٣٤٥). باختصار.

(٢) «تفسير القرطبي» (٢: ٣٠٨).

واختلف في سبب نزولها، ذكر أقوال بعض العلماء، ثم قال:

«روى الكلبي: عن أبي صالح: عن ابن عباس قال: قالت اليهود: كيف يسمع ربنا دعاءنا، وأنت تزعم أن بيننا وبين السماء خمس مئة عام، وغلظ كل سماء مثل ذلك؟ فنزلت هذه الآية.

وقال الحسن: سببها: أن قوماً قالوا للنبي ﷺ: أقريب ربنا فنناجيه؟ أم بعيد فنناديه؟ فنزلت.

وقال عطاء وقتادة: لما نزلت ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ قال قوم: في أي ساعة ندعوه؟ فنزلت.

الثانية: قوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ أي: بالإجابة، وقيل: بالعلم، وقيل: قريب من أوليائي بالإفضال والإنعام.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ أي: أقبل عبادة من عبدني؛ فالدعاء بمعنى العبادة، والإجابة بمعنى القبول.

دليله: ما رواه أبو داود: عن النعمان بن بشير: عن النبي ﷺ قال: «الدعاء هو العبادة» ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فسمى الدعاء «عبادة»، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠] أي: دعائي، فأمر تعالى بالدعاء، وحض عليه، وسماه عبادة، ووعد بأن يستجيب لهم.

روى ليث: عن شهر بن حوشب: عن عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أعطيت أمتي ثلاثاً لم تعط إلا الأنبياء: كان الله إذا بعث نبياً قال: ادعني أستجب لك، وقال لهذه الأمة: ﴿ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، وكان الله إذا بعث النبي قال له: ما جعل عليك في الدين من حرج، وقال لهذه الأمة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ

حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨]، وكان الله إذا بعث النبي جعله شهيداً على قومه، وجعل هذه الأمة شهداء على الناس.

وكان خالد الربعي يقول: عجبت لهذه الأمة في ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ أمرهم بالدعاء، ووعدهم بالإجابة، وليس بينهما شرط، قال له قائل مثل ماذا؟ قال: مثل قوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥] فهاهنا شرط، وقوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ﴾ [يونس: ٢] فليس فيه شرط العمل، ومثل قوله: ﴿فَٱدۡعُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [غافر: ١٤] فهاهنا شرط، وقوله: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ ليس فيه شرط.

وكانت الأمم تفزع إلى أنبيائها في حوائجهم حتى تسأل الأنبياء لهم ذلك.

فإن قيل: فما للداعي قد يدعو فلا يجاب؟

فالجواب: أن يعلم أن قوله الحق في الآيتين: ﴿أُجِيبُ﴾ ﴿أَسۡتَجِبۡ﴾ لا يقتضي الاستجابة مطلقاً لكل داع على التفصيل، ولا بكل مطلوب على التفصيل، فقد قال ربنا تبارك وتعالى في آية أخرى: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةًۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥] وكل مصرٍّ على كبيرة عالماً بها أو جاهلاً فهو معتدٍ، وقد أخبر أنه ﴿لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾، فكيف يستجيب له؟ وأنواع الاعتداء كثيرة، يأتي بيانها هنا وفي الأعراف إن شاء الله تعالى.

وقال بعض العلماء: أجيب إن شئت؛ كما قال: ﴿فَيَكۡشِفُ مَا تَدۡعُونَ إِلَيۡهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١] فيكون هذا من باب المطلق والمقيد، وقد دعا النبي ﷺ في ثلاث، فأُعطي اثنتين، ومُنع واحدة، على ما يأتي بيانه في الأنعام إن شاء الله تعالى.

وقيل: إنما مقصودُ هذا الإخبار تعريفُ جميع المؤمنين أنّ هذا وصفُ ربهم سبحانه أن يجيب دعاء الداعين في الجملة، وأنه قريب من العبد يسمع دعاءه، ويعلم اضطراره،

فيجيبه بها شاء، وكيف شاء، ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ ﴾ [الأحقاف: ٥] الآية، وقد يجيب السيد عبده، والوالد ولده، ثم لا يعطيه سؤله، فالإجابة كانت حاصلة لا محالة عند وجود الدعوة؛ لأن ﴿أُجِيبُ ﴾ و﴿أَسْتَجِبْ﴾ خبر لا يُنسخ، فيصير المخبِر كذاباً؛ يدل على هذا التأويل ما روى ابن عمر: عن النبي ﷺ قال: «من فتح له في الدعاء فتحت له أبواب الإجابة».

وقال قوم: إن الله يجيب كل الدعاء فإما أن تظهر الإجابة في الدنيا وإما أن يكفر عنه وإما أن يدخر له في الآخرة لما رواه أبو سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما أن يدخر له، وإما أن يكف عنه من السوء بمثلها» قالوا إذن نكثر قال: «الله أكثر».

خرجه أبو عمر ابن عبد البـر وصحّحه، أبو محمد عبد الحق، وهو في «الموطأ» منقطع السند.

قال أبو عمر: وهذا الحديث يخرج في التفسير المسند لقول الله تعالى: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ فهذا كله من الإجابة.

وقال ابن عباس: كل عبد دعا أستجيب له، فإن كان الذي يدعو به رزقـاً له في الدنيا أُعطيَه، وإن لم يكن رزقاً له في الدنيا ذُخر له.

قلت: وحديث أبي سعيد الخدري وإن كان إذناً بالإجابة في إحدى ثلاث، فقد دلك على صحة ما تقدم من اجتناب الاعتداء المانع من الإجابة؛ حيث قال فيه: «ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم»، وزاد مسلم «ما لم يستعجل»، رواه عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يزال يستجاب للعبد ما لم يدع بإثم، أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل» قيل:

يارسول الله ما الاستعجال؟ قال: «يقول: قد دعوت، وقد دعوت، فلم أر يستجيب لي، فيستحسر عند ذلك، ويدع الدعاء».

وروى البخاري ومسلم وأبو داود: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي».

قال علماؤنا رحمة الله عليهم: يحتمل قوله «يستجاب لأحدكم» الإخبار عن وجوب وقوع الإجابة والإخبار عن جواز وقوعها فإذا كان بمعنى الإخبار عن الوجوب والوقوع فإن الإجابة تكون بمعنى الثلاثة الأشياء المتقدمة فإذا قال: قد دعوت فلم يستجب لي بطل وقوعُ أحد هذه الثلاثة الأشياء، وعري الدعاء من جميعها، وإن كان بمعنى جواز الإجابة، فإن الإجابة حينئذ تكون بفعل ما دعا به خاصة ويمنع من ذلك قول الداعي قد دعوت فلم يستجب لي لأن ذلك من باب القنوط وضعف اليقين والسخط.

قلت: ويمنع من إجابة الدعاء أيضاً أكل الحرام وما كان في معناه قال ﷺ: «الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنّى يُستجاب لذلك».

وهذا استفهامٌ على جهة الاستبعاد من قَبول دعاء من هذه صفته؛ فإن إجابة الدعاء لا بد لها من شروطٍ في الداعي وفي الدعاء وفي الشيء المدعو به.

فمن شرط الداعي: أن يكون عالماً بأن لا قادر على حاجته إلا الله، وأن الوسائط في قبضته، ومسخرة بتسخيره، وأن يدعو بنية صادقة وحضور قلب، فإن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه، وأن يكون مجتنباً لأكل الحرام، وألا يملَّ من الدعاء.

ومن شرط المدعو فيه: أن يكون من الأمور الجائزة الطلب والفعل شرعاً؛ كما قال: «ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم» فيدخل في الإثم كلُّ ما يأثم به من الذنوب، ويدخل في الرحم جميعُ حقوق المسلمين ومظالمهم.

وقال سهل بن عبد الله التستري: شروط الدعاء سبعة: أولها التضرع، والخوف، والرجاء، والمداومة، والخشوع، والعموم، وأكل الحلال.

وقال ابن عطاء: إن للدعاء أركاناً وأجنحةً وأسباباً وأوقاتاً، فإن وافق أركانه قوي، وإن وافق أجنحته طار في السماء، وإن وافق مواقيته فاز، وإن وافق أسبابه أنجح، فأركانه: حضور القلب والرأفة والإستكانة والخشوع، وأجنحته الصدق، ومواقيته الأسحار، وأسبابه الصلاة على محمد ﷺ.

وقيل: شرائطه أربع:

أولها: حفظ القلب عند الوحدة، وحفظ اللسان مع الخلق، وحفظ العين عن النظر إلى ما لا يحل، وحفظ البطن من الحرام.

وقد قيل: إن من شرط الدعاء أن يكون سليماً من اللحن كما أنشد بعضهم:

ينادي ربَّه باللحن ليثٌ كذاكَ إذاً دُعاهُ لا يجيبُ

وقيل لإبراهيم بن أدهم: ما بالنا ندعو فلا يستجاب لنا؟ قال: لأنكم عرفتم الله فلم تطيعوه، وعرفتم الرسول فلم تتبعوا سنته، وعرفتم القرآن فلم تعملوا به، وأكلتم نعم الله فلم تؤدوا شكرها، وعرفتم الجنة فلم تطلبوها، وعرفتم النار فلم تهربوا منها، وعرفتم الشيطان فلم تحاربوه ووافقتموه، وعرفتم الموت فلم تستعدوا له، ودفنتم الأموات فلم تعتبروا، وتركتم عيوبكم واشتغلتم بعيوب الناس.

قال علي رضي الله عنه لنوف البكالي: يا نوف، إن الله أوحى إلى داؤد: أن مر بني إسرائيل: ألا يدخلوا بيتاً من بيوتي إلا بقلوب طاهرة، وأبصار خاشعة، وأيد نقية؛ فإني لا أستجيب لأحد منهم ما دام لأحد من خلقي مظلمة.

يا نوف، لا تكونن عاشراً، ولا عريفاً، ولا شرطياً، ولا جابياً، ولا عشّاراً؛ فإن

داؤد قام في ساعة من الليل، فقال: إنها ساعة لا يدعو عبد إلا أستجيب له فيها، إلا أن يكون عريفاً، أو شرطياً، أو جابياً، أو عشاراً أو صاحب عرطبة ـ وهي الطنبور ـ أو صاحب كوبة؛ وهي الطبل.

قال علماؤنا: ولا يقُل الداعي: «اللهم أعطني إن شئت، اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت»، بل يعرّي سؤاله ودعاءه من لفظ المشيئة، ويسأل سؤال من يعلم أنه لا يفعل إلا أن يشاء.

وأيضاً فإن في قوله: «إن شئت» نوع من الاستغناء عن مغفرته وعطائه ورحمته؛ كقول القائل: إن شئت أن تعطيَني كذا فافعل، لا يُستعمل هذا إلا مع الغنيّ عنه، وأما المضطرّ إليه فإنه يعزم في مسألته ويسأل سؤالَ فقير مضطرّ إلى ما سأله.

وروى الأئمة ـ واللفظ للبخاري ـ: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دعا أحدكم فليعزم المسألة، ولا يقولنَّ: اللهم إن شئت فأعطني؛ فإنه لا مستكره له».

وفي «الموطأ»: «اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت».

قال علماؤنا: قوله: «فليعزم المسألة» دليل على أنه ينبغي للمؤمن أن يجتهد في الدعاء، ويكون على رجاء من الإجابة، ولا يقنط من رحمة الله؛ لأنه يدعو كريماً.

قال سفيان بن عيينة: لا يمنعن أحداً من الدعاء ما يعلمه من نفسه؛ فإن الله قد أجاب دعاء شرّ الخلق إبليس؛ ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾ [الحجر: ٣٦-٣٧].

وللدعاء أوقات وأحوال يكون الغالب فيها الإجابة، وذلك كالسحر، ووقت الفطر، وما بين الأذان والإقامة، وما بين الظهر والعصر في يوم الأربعاء، وأوقات الاضطرار، وحالة السفر، والمرض، وعند نزول المطر، والصف في سبيل الله؛ كل هذا جاءت به الآثار، ويأتي بيانها في مواضعها.

وروى شهر بن حوشب: أن أم الدرداء قالت له: يا شهر، ألا تجد القشعريرة؟ قلتُ: نعم! قالت: فادع الله؛ فإن الدعاء مستجاب عند ذلك.

وقال جابر بن عبد الله: دعا رسول الله ﷺ في مسجد الفتح ثلاثاً يوم الإثنين ويوم الثلاثاء، فاستجيب له يوم الأربعاء بين الصلاتين، فعرفت السرور في وجهه، قال جابر: ما نزل بي أمر مهم غليظٌ إلا توخّيت تلك الساعة، فأدعو فيها، فأعرف الإجابة.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي﴾ قال أبو رجاء الخرساني: فليدعوا لي. وقال ابن عطية: المعنى: فليطلبوا أن أجيبهم، وهذا هو باب «استفعل» أي: طلب الشيء إلا ما شذ مثل «استغنى الله» وقال مجاهد وغيره: المعنى: فليجيبوا إلى فيما دعوتهم إليه من الإيمان، أي: الطاعة والعمل.

ويقال: «أجاب» و«استجاب» بمعنى، ومنه قول الشاعر:

فلم يستجبه عند ذاك مجيب

أي: لم يجبه، والسين زائدة، واللام لام الأمر، وكذا ﴿وَلْيُؤْمِنُواْ﴾ وجزمت لام الأمر؛ لأنها تجعل الفعل مستقبلاً لا غير، فأشبهت «إن» التي للشرط، وقيل: لأنها لا تقع إلا على الفعل»[١].

وهذا الكلام على طوله في غاية الإفادة والحسن.

وروى الإمام البيهقي في «سننه الكبرى»: عن أم الدرداء قالت: حدثني سيدي: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به آمين ولك بمثل». رواه مسلم في «الصحيح»: عن إسحاق بن إبراهيم[٢].

---

(١) «تفسير القرطبي» (١: ٣٠٨).

(٢) كتاب صلاة الاستسقاء، باب استسقاء إمام الناحية المخصبة لأهل الناحية المجدبة وجماعة المسلمين، (٦٤٣١).

وروى عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة، فقام الناس فصاحوا فقالوا: يا رسول الله، قحط المطر، واحمر الشجر، وهلكت البهائم، فادع الله أن يسقينا، فقال: «اللهم اسقنا اللهم اسقنا»، قال: وأيم الله، ما نرى في السماء قزعة من سحاب، فأنشأت سحابة، فانتشرت، ثم أمطرت، ونزل رسول الله ﷺ، فصلى وانصرف، فلم تزل تمطر إلى الجمعة الأخرى، فلما قام النبي ﷺ يخطب صاحوا فقالوا: يا رسول الله، تهدمت البيوت، وانقطعت السبل، فادع الله أن يحبسها عنا، فتبسم نبي الله ﷺ، ثم قال: «اللهم حوالينا ولا علينا»، فتقشعت عن المدينة، فجعلت تمطر حولها، وما تمطر بالمدينة قطرة، فنظرت إلى المدينة كأنها لفي مثل الإكليل. رواه البخاري في «الصحيح»: عن محمد بن أبي بكر المقدمي، ورواه مسلم[1].

لما ثبت أن الله تعالى هو الموجود الواجب الوجود، وثبت أن كل ما سواه فإنما هو ممكن الوجود، فقد لزم أن كل ما سوى الله تعالى فهو محتاج إلى الله تعالى، ولا يمكن أن يستغني كل ما سواه عنه طرفة عين، وإلا لأصبح من أهل الهلاك، وهذا مطابق لِما قرره أئمة الكلام من أن الممكن محتاج إلى الله تعالى حال الإيجاد، وبعد ذلك، أي: إنه محتاج إلى الله تعالى لاستمرار وجوده أيضاً.

قاعدة: ما يحرم الدعاء به ويؤدي إلى الكفر

ذكر الإمام القرافي ومختصر وكتاب «الفروق» له أن الدعاء من حيث هو مندوب، وقد يعرض له ما يوجبه أو يحرمه، والتحريم قد ينتهي للكفر وهو على أربعة أقسام:

الأول: طلب ما دلّ القاطع على خلافه، نحو: اللهم لا تعذب الكفرة وشبهه، لأنه طلب تكذب الله تعالى.

---

(١) كتاب صلاة الاستسقاء، باب الاستسقاء بغير صلاة ويوم الجمعة على المنبر، (٦٤٣٢).

الثاني: كذا ضده: اللهم خلِّد فلاناً المسلم في النار.

الثالث: طلب نفي ما دلّ القاطع على ثبوته كما لو سأل الله تعالى سلب علميته سبحانه وشبهه وقدرته واستيلائه عليه.

الرابع: عكسه نحو: أن يسأل الله تعالى الحلول في بعض مخلوقاته أو أن يفوض إليه أمر العالم أو أن يجعل بينه وبينه تعالى نسباً، والجهل بما تؤدي إليه هذه الأدعية ليس عذراً لتمكن العاقل من دفعه، والجهل الذي هو عذر هو ما لا يمكن المكلف دفعه عادة كما لو شرب خمراً يظنه خلاً[1].

قاعدة: المحرم من الدعاء أقسام:

الأول: أن يطلب المستحيلات كالاستغناء في ذاته وأن يكون في مكانين في وقت واحد، هذا محال عقلاً.

الثاني: المحال العادي كالاستغناء عن النفس والولد من غير جماع، ومنه قولهم: اللهم لا ترم نفساً في شدة، آتنا خير الدنيا والآخرة، واصرف عنا شر الدنيا والآخرة، إن أراد العموم.

الثالث: طلب نفي ما دل السمع على نفيه، نحو: لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا أو أكرهنا، لأنه لا فائدة له، بقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، فهذا من الاستهزاء عادة، وإنما سألوا إنجاز ما وعد الرسل في قوله: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: ١٩٤]، وإنجاز الوعد محقق؛ لأنه مشروط بالموافاة على الإيمان، وهي مشكوكة فهو مشكوك باعتبار شرطه.

الرابع: عكسه نحو: جعل الله لك موت أولادك حجاباً من النار، وليس منه قوله

---

(١) انظر: «مختصر الفروق»، للعلامة شمس الدين محمد بن أبي القاسم بن عبد السلام التونسي المالكي، ت٧١٥هـ ت: أحمد بن علي أبو الفضل الدمياطي. دار ابن حزم.

ﷺ: «سلوا لي الوسيلة» مع قوله: «وأرجو أن أكون أنا هو»، لجواز أن يكون يعطاها مرتباً على دعائنا له بها.

الخامس: طلب نفي ما دلّ بطريق الآحاد على ثبوته، إذ لو دل التواتر لكان كفراً، نحو: اللهم اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، اللهم لا تعَزِّني يوم القيامة، اللهم لا تحيني بعد الموت يوم القيامة.

السادس: عكسه، نحو: اللهم اجعلني أول من تنشق عنه الأرض، وأول داخل الجنة واجعل الأغنياء يدخلون الجنة قبل الفقراء وشبهه.

السابع: أن يدعو معلقاً على المشيئة غير عازم نحو: اللهم اغفر لي إن شئت، لأنه يدلّ بالاستهزاء وعدم الرغبة والافتقار.

الثامن: أن يدعو معلقاً على شأن الله تعالى نحو: اللهم افعل بي ما أنت أهله، فإن الله تعالى هو الفاعل للخير والشر، وهو تعالى أهل للمؤاخذة والانتقام، وليس أحدهما أولى بشأنه من الآخر عند أهل الحق، فنسبة الأمرين إليه واحدة فالداعي بذلك إن اعتَقَدَ أنه تعالى لا يفعل إلا الخير فهذا اعتزال، وإن اعتَقَدَ أنه تعالى يفعل الخير والشر، فكأنه قال: افعل بي إما الخير وإما الشر فهذا لم يعزم المسألة، فيرجع للقسم الذي قبله.

قلتُ: وقد توقفت عند هذا المثال، ولما رجعت إلى تعليقات ابن الشاط رأيته يقول مقيداً ما قرره القرافي مما أودنا تلخيصه آنفاً: «حكمه بالمعصية في مثل هذا الدعاء فيه نظر، فإنه لا يخلو أن يكون الداعي ممن يعتقد مذهب الاعتزال أو لا، فإن كان الأول، فذلك ضلال كما قال. وهو مختلف فيه هل هو كفر أو ضلال غير كفر؟، وإن كان لا يعتقد مذهب الاعتزال، فقرينة الحال في كون الإنسان لا يريد لنفسه إلا الخير مع سلامته من اعتقاد الاعتزال تقيد مطلق دعائه، فلا كفر ولا معصية[1]». اهـ.

---

(١) «أنوار الشروق» لابن الشاط، (٤: ٤٨٢).

والحاصل أن الإنسان ذا الاعتقاد الصحيح، إن أطلق ما أنت أهله، إلا أنه يريد ما أنت أهله من المغفرة والرحمة، لا مطلقاً.

التاسع: الدعاء على غير الظالم، لأنه سعيٌ في إضرارٍ غير مستحقٍّ، فيحرُم. وأما الدعاء على الظالم فقد جوَّزه مالك لقوله تعالى: ﴿ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ ﴾ [الشورى: ٤١]، فإن عفى وصبر فهو أحسن.

العاشر: الدعاء بالمحرَّم، نحو: اللهم أمته كافراً، أو: اسْقِهِ خمراً[١].

قال الطحاوي: (والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى)

إنَّ غضب الله ليس كغضبنا، غضب الله يعني إرادته الانتقام والتعذيب، ورضاه يعني إرادته الإنعام.

قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٦١]، وقال تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: ٩٣].

وكما أن الله تعالى يحب المؤمنين فيرضى عليهم، فيكون رضاه عليهم متجلياً عليهم بالنعمة والثواب العميم، فكذلك يغضب الله تعالى على الكفار، وغضبه إنما هو إرادته العذاب لهم في اليوم الآخر.

فالغضب من الله تعالى هو فعل له، وليس صفة له، وإلا لزم أن الله تعالى يتغير ما بذاته بحسب تغير ما في نفس الإنسان، وتوضيح ذلك بأن نقول: لو كان زيد كافراً، وقال القائل: إن الله تعالى يكون غاضباً عليه، وإن غضبه صفةٌ له قائمة بذات جل شأنه،

---

(١) انظر: «مختصر الفروق»، لابن عبد السلام التونسي، ص٤٢-٤٢٤، باختصار، وتصرف. دار ابن حزم.

فلو فرضنا أن زيداً آمن واتبع الهدى، فهل يبقى غضبُ الله تعالى قائماً في نفسه عليه؟ أم يقال: إنه الآن قد رضي عليه، لا ريب أنه في حال الإيمان يكون الله تعالى راضياً عنه.

إذن الغضب السابق القائم في ذاته جلَّ شأنه ـ بحسب ادعاء هذا القائل ـ قد زال الآن، وقام في نفسه تعالى رضاً؛ تبعاً لاختيار هذا العبد الإيمانَ.

أليس هذا كلاماً صريحاً في أن الله تعالى يتوقف حدوث صفة له على فعل لمخلوقاته، ومن قال بهذا الحالِ فلا ريبَ أنه يقول: إنه في كل أوصافه ـ غضباً كان أو رضاً ـ كمالٌ لله تعالى؛ إذ القول بأنه بعض أحواله نقصٌ له جل شأنه كفرٌ بالله تعالى، إذن فكمالات الله تعالى المتوالية على ذاته متوقفة على فعلٍ من أفعال العبيد والمخلوقات التي خلقها الله تعالى، ولا يشك عاقلٌ أن هذا القول زورٌ وبهتان على الله تعالى.

ولهذا الأمر؛ فإن علماءنا المحققين صرّحوا أن غضب الله تعالى ليس كغضبنا، فإن كان غضبنا حالةٌ قائمة بنا، تابعةٌ لتأثُّرنا من غيرنا إذا فعل أمراً شيناً، فغضب الله تعالى ليس كذلك، بل يطلق الغضب على الله تعالى، ويراد منه فقط لازمه عندنا، وهي العذاب، أو الجزاء الذي يريده الغاضب لعاقب به العاصي أو الظالم؛ لأنه ليس هاهنا إلا أمور:

الأول: الصفة التي هي الغضب، أو الرضا، ونتيجة هذه الصفة، أعني: نفس العذاب.

فإما أن يقال: إن الصفة قديمة، أو حادثة، فإن كانت قديمة، يلزم أن الله تعالى غاضب منذ الأزل ولا يزال على زيد حال كفره وحال إيمانه، وكذلك يلزم أنه راضٍ منذ الأزل ولا يزال على زيد حال كفره وحال إيمانه. وواضح أن هذا الكلام فاسد مردود.

وإن قيل: إن الصفة حادثة، فهي لا شك مشروطة بأفعال العبيد والمخلوقات كما وضحناه سابقاً، فتكون صفات الله تعالى حادثة أو لا، وهذا باطل، وتكون مشروطة

بفعل غيره، وهذا احتياجٌ وافتقار في كمال الذات إلى الغير، وهو محالٌ لا يليق إثباته لله تعالى.

ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نقول: إن الغضب والرضا يُطلقان على الله تعالى ويُراد بهما الفعل المترتب على الغضب والرضا، وهو قول أهل السنة، أو يقال: إن الغضب والرضا هو تعلُّق الإرادة المرجّح والمخصص لهذا الفعل؛ فإن قيل بالأول، فهو حادث غير قائم بالله تعالى، وهو فعل لله تعالى، وليس صفة له، وإن قيل بالثاني، فهو تعلق لصفة قديمة لله تعالى، وهو أمر اعتباريٌّ لا إشكال في نسبته لله، ولا إشكال في القول بقدمه، وهذان القولان هما القولان اللذان استقرّ عليهما محقّقو أهل السنة.

ونحن عندما نقول: الله يغضب، أو نقول: غَضِبَ اللهُ، فهذا وصفٌ لله تعالى من حيث هو فاعل، وليس عبارة عن صفة قامت بذاته العلية، فالوصفُ صحيح، والصفةُ التي يقوم عليها هذا التعبير هي الإرادة كما سبق بيانه.

ومالُ بعض أهل السنة إلى إبقاء الغضب الوارد والرضا على ما هو عليه، وعدم تأويله بما مضى، بل يقولون: إن الله تعالى يتصف بغضب ورضا لائقَين به جل شأنه، ليسا بصفاتٍ حادثة، ولا فيها تحول، وأجرَوا هذه على ما وردت، كما هو منهجُ كثير منهم في غيرها مما ورد إضافته إلى الله تعالى. قال الغنيمي في «شرحه»:

«ولا يؤوَّلان بأن المراد ببغضه ورضاه: إرادة الانتقام، ومشيئة الإنعام، أو المراد بهما: غايتهما من النقمة والنعمة، قال فخر الإسلام ـ أي: البزدوي ـ: إثبات اليد والوجه حق عندنا، لكنه معلوم بأصله، متشابه بوصفه، ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه؛ فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات على وجه المعقول، فصاروا معطلة، كذا ذكره شمس الأئمة، ثم قال: وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصلُ المعلوم بالنصّ ـ أي: الآيات القطعية، والدلالات

اليقينية ـ وتوقفوا فيما هو المتشابه ـ وهو الكيفية ـ ولم يجوّزوا الاشتغال بطلب ذلك؛ كما وصف به الراسخين في العلم». اهـ[1].

وهذه هي طريقة الأحناف، وهي الوقوف عند المتشابهات وعدم الكلام فيها، ولكن قد يقال: إن هناك نظراً في دعوى قيام القطع على إثبات الوجه واليد مثلاً صفاتٍ لله تعالى، ولا يتم إثباتُ التعطيل إلا بعد إثبات أصل الوجود للصفة، ثم دعوى مدّعٍ بنفيها، فإن التعطيل فرع عن نفيٍ ما هو ثابتٌ على سبيل القطع، وكونُ الوجه واليد والغضب صفةً مستقلة والرضا كذلك، ليست ثابتة على سبيل القطع، بل غايةُ ما يقال هاهنا: إنها ورد نسبتها إلى الله تعالى، واحتمل معناها ما قلناه احتمالاً راجحاً عندنا، وإن توقف فيها البعض، فنفيُ ما لم يثبت قطعاً ليس تعطيلاً.

وأما الكيف، فلا كيف هاهنا، بل الواجب نفيُ الكيف، إلا إن قُصد بالكيف الحقيقةُ لا الوضعُ المعيّن الذي يستلزم التجسيم، وهو قطعاً يريد بالكيف الحقيقة، وإن كان إطلاقها على الله تعالى غير سائغ؛ لأنها لم ترِد، فكان الأولى به عدمُ بناء موقف أصلي على مثل هذا اللفظ الذي لم يرِد.

ولذلك قال العلامة البابرتي في «شرحه»:

«فنقول بأن المراد من غضب الله: هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم كما يفعل الملك إذا غضب على من تحت يده؛ نعوذ بالله من غضبه، والمراد من رضا الله: هو إرادة الانتقام لمن أطاعه والعفو عمن عصاه، وأن يفعل بعبيده كما يفعل الملك بمن تحت يده إذا رضي من الإكرام وزيادة الإنعام؛ نسأل الله رضاه ورحمته». اهـ[2].

---

(١) «شرح الغنيمي» ص١٣٣.

(٢) «شرح البابرتي» ص١٤٠.

ويتحرر من ذلك أن ما قاله غيرُ أهل السنة في هذا المقام باطل، وأن التحقيق التامّ هو ما قرره علماؤنا المحقّقون.

بحث في التوسل

لقد اشتد الخلاف في التوسّل بين المانعين والمجوزين، وسوف نذكر هنا خلاصة ما دار بين هذين الفريقين، مع ذكر الأدلة من الطرفين.

مفهوم التوسل:

يمكن أن يكون التوسل بسؤال الله تعالى بواسطة أعمالك التي صدرت عنك؛ كأن تقول: يا ربّ أسألك بأعمالي الصالحة، أو أن تُعَيِّنَ عملاً صالحاً محدَّداً، فتسأل الله تعالى حاجتَك بهذا العمل.

والتوسل بالأعمال الصالحة لا خلاف فيه، أي: إن جميع الناس متّفقون على جوازه، وأشهر أدلته: حديث الثلاثة الذين كانوا في الغار فنزلت صخرة عظيمة سدّت عليهم الباب، فصار كل واحد منهم يدعو الله تعالى بعمل من أعماله الصالحة، فجعلت الصخرةُ تنفرج عنهم شيئاً فشيئاً إلى أن استطاعوا الخروج.

التوسل: هو أن تتوجه إلى الله تعالى بالسؤال، بواسطة، وهي الرسول، أو أحد الصالحين المشهود بصلاحهم. كأن تقول: يا ربّ أسألك بجاه النبي عليه الصلاة والسلام.

أدلة التوسل:

أولاً: دليلٌ كلي عام:

استدل الإمام الكوثري على التوسل من الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، قال في «محق التقول» ما حاصله:

«قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ بعمومها تشمل التوسل بالأشخاص، والتوسل بالأعمال، بل المتبادر من التوسل في الشرع هو هذا وذاك، ومن ادّعى التفريق بين التوسل بالحيّ فأجازه، والتوسل بميت فمنعه، فإنما ينبعث في هذا عن اعتقادِ فناء الأرواح، المؤدّي إلى إنكار البعث، وعلى ادعاء انتفاء الإدراكاتِ الجزئية منا لنفس بعد مفارقتها البدن، المستلزمِ لإنكار الأدلة الشرعية في ذلك»[1].

وجهة استلزام ذلك: ما قاله الكوثري: إن المفرق بين الحالتين، إنما فرّق؛ لأن ما أجازه بحجة الموت، منتفٍ عنده بحالة الموت، وما أجازه هو القدرة على الدعاء وإدراك حاجة المتوسّل بك، أو أن الروح التي يزعُم القائلون بالتوسل أنها تبقى بعد انفصالها عن الجسد، وبناء على ذلك يجوّزون التوسل بها، فلا بد أن يكون المانعُ من التوسل قائلاً بعدم الروح وعدم بقائها، وإلا لو قال ببقائها، وإدراكِها لتوسل من يتوسل بها، وقدرتها على الدعاء من الله تعالى الإجابة، فكيف يسوغ له أن ينكر التوسل؟!

لذلك فلا بد أن يكون المانع من التوسل قد أنكر ذلك كلَّه، أو بعضه، ولكن منع ذلك، وإنكاره مخالف لِـما عُلم ثبوته من الدين بالأدلة الثابتة.

فالحاصل: أنه إما أن يـخالف ما علم ثبوتـه من الديـن، أو يعتـرف بجواز التوسل.

أما مع عدم قوله بإنكار ما أشرنا إليه، فإن أنكر التوسل، فهو مغالط لا غير.

والحق: أن رسالة الإمام الكوثري في التوسل، عبارة عن متنٍ مركز محتوٍ على الأدلّة من القرآن والسنة والعقل وعمل السلف، وهي بذاتها كافية في برهان جواز التوسل فضلاً عن مشروعيته، لـمن فهمها.

---

(١) «محق التقول»، الإمام محمد زاهد الكوثري، ص٤، المكتبة الأزهرية للتراث.

ثانياً: أدلة التوسل من الحديث والأثر:

الحديث الأول: روى الإمام البخاري: عن عبد الله بن دينار: عن أبيه قال: سمعت ابن عمر يتمثل بشعر أبي طالب: وأبيض يستسقى الغمام...

وقال عمر بن حمزة: حدثنا سالم: عن أبيه: ربما ذكرت قول الشاعر ـ وأنا أنظر إلى وجه النبي ﷺ يستقي، فما ينزل حتى يجيش كلُّ ميزاب ـ:

وأبيض يستسقى الغمام... وهو قول أبي طالب. اهـ[1].

قال ابن عبد البر في «التمهيد»:

«عن أنس ـ بغير هذا ـ قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، أتيناك وما لنا صبيٌّ يغطّ، ولا بعير يئطّ، وأنشد:

أتيناك والعذراء تدمي لبانها	وقد شُغلت أم الصبي عن الطفلِ
وألقى بكفَّيه وخرّ استكانةً	من الجوع موتاً ما يمر وما يحلي
ولا شيء مما يأكل الناسُ عندنا	سوى الحنظل العامي والعِلْهِزِ الفَسْلِ
وليس لنا إلا إليك فرارنا	وأين فرارُ الناس إلا إلى الرُّسْلِ

فقام رسول الله ﷺ يجر رداءه، حتى صعد المنبر، فرفع يديه ثم قال: «اللهم اسقنا غيثاً مغيثاً، غدقاً طبقاً، نافعاً غير ضار، عاجلاً غير رايث، وكذلك تخرجون»، قال: فما رد رسول الله ﷺ يديه حتى التقت السماءُ بأبراقها، وجاء أهل البطاح يضجّون: الغرقَ الغرقَ! فقال النبي ﷺ: «اللهم حوالينا ولا علينا»، فانجاب السحاب عن المدينة حتى أحدق بها كالإكليل، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذُه ثم قال: «لله درّ أبي طالب، لو كان حيّاً قرّت عيناه! من يُنشدنا قوله؟»، فقال عليٌّ: أنا يا رسول الله، لعلك تريد:

---

(١) كتاب الاستسقاء، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء إذا قحطوا، (٩٦٣).

وأبيضُ يُسْتسقى الغمامُ بوجهه ثِمالُ اليتامى عصمةٌ للأرامل
يطيف به الهلاك من آل هاشم فَهُمْ عنـدَهُ في نِعمةٍ وفواضل
كذبتم وبيت الله نَبْزَى محمداً ولما نقاتل دونه ونناضلُ
ونُسْلِمُه حتى نُصْرَعَ حوله ونَذْهَلُ عن أبنائنا والحلائلُ

فقال: «نعم»، فقال الأعرابي ـ وكان من مزينة ـ:

لك الحمد والحمد ممن شكرْ سقينا بوجه النبي المطرْ
دعا ربه المصطفى دعوة فأسلم معها إليه النظرْ
فلم يك إلا أن ألقى الرداء وأسرع حتى رأينا الدررْ
ولم يرجع الكف عند الدعاء إلى النحر حتى أفاض الغدُرْ
سحاب وما في أديم السماء سحاب يراه الحديد البصرْ
فكان كما قاله عمه وأبيض يسقى به ذو غدرْ
به ينزل الله غيث السماء فهذا العيان لذاك الخبرْ
فمن يشكرِ اللهَ يلقَ المزيدَ ومن يكفرِ الله يلقَ الغِيَرْ[1]

الحديث الثاني: ما رواه البخاري: عن أنس: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد المطلب، فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، قال: فيُسقون[2].

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»:

«وقد بين الزبير بن بكار في «الأنساب» صفة ما دعا به العباس في هذه الواقعة،

---

(١) «التمهيد» (٢٢: ٦٣).

(٢) كتاب الاستسقاء، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء إذا قحطوا، (٩٦٤). وكتاب فضائل الصحابة، باب ذكر العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، (٣٥٠٧).

والوقت الذي وقع فيه ذلك، فأخرج بإسناد له: أن العباس لما استسقى به عمر، قال: اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب، ولم يكشف إلا بتوبة، وقد توجه القوم بي إليك؛ لمكاني من نبيك، وهذه أيدينا إليك بالذنوب، ونواصينا إليك بالتوبة، فاسقنا الغيث. فأرخت السماء مثل الجبال، حتى أخصبت الأرضُ، وعاش الناس.

وأخرج أيضاً: من طريق داود: عن عطاء: عن زيد بن أسلم: عن ابن عمر قال: استسقى عمر بن الخطاب عامَ الرمادة بالعباس بن عبد المطلب... فذكر الحديث، وفيه: فخطب الناس عمر فقال: إن رسول الله ﷺ كان يرى للعباس ما يرى الولدُ للوالد، فاقتدوا ـ أيها الناس ـ برسول الله ﷺ في عمه العباس، واتخذوه وسيلةً إلى الله. وفيه: فما برحوا حتى سقاهم الله.

وأخرجه البلاذري من طريق هشام بن سعد: عن زيد بن أسلم، فقال: «عن أبيه» بدل «ابن عمر»، فيحتمل أن يكون لزيد فيه شيخان.

وذكر ابن سعد وغيره: أن عام الرمادة كان سنة ثمان عشرة، وكان ابتداؤه مصدر الحاج منها، ودام تسعة أشهر، والرمادة ـ بفتح الراء وتخفيف الميم ـ سمي العام بها لِما حصل من شدة الجدب، فاغبرّت الأرضُ جداً من عدم المطر»[١].

ثم قال ابن حجر: «**ويستفاد من قصة العباس استحبابُ الاستشفاع بأهل الخير والصلاح وأهل بيت النبوة، وفيه فضل العباس، وفضل عمر؛ لتواضعه للعباس ومعرفته بحقّه**». اهـ[٢].

قال الإمام العيني في «شرح البخاري» عند هذا الحديث: «وفيه من الفوائد: استحباب الاستشفاع بأهل الخير والصلاح وأهل بيت النبوة. وفيه: فضل العباس

---

(١) «فتح الباري» (٢: ٤٩٧).

(٢) المصدر السابق.

وفضل عمر، رضي الله تعالى عنهما، لتواضعه للعباس ومعرفته بحقه. قال ابن بطال: وفيه: أن الخروج إلى الاستسقاء والاجتماع لا يكون إلّا بإذن الإمام لما في الخروج والاجتماع من الآفات الداخلة على السلطان، وهذه سنن الأمم السالفة قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٦٠][(١)]». اهـ.

وفي «المستدرك على الصحيحين»: عن ابن عمر أنه قال: استسقى عمر بن الخطاب عام الرمادة بالعباس بن عبد المطلب فقال: اللهم، هذا عمُّ نبيِّك العباسُ، نتوجه إليك به، فاسقِنا، فما برحوا حتى سقاهم الله! قال: فخطب عمر الناس، فقال: أيها الناس إن رسول الله ﷺ كان يرى للعباس ما يرى الولد لوالده، يُعظمه ويُفخمه ويبـرُّ قسمه، فاقتدوا ـ أيها الناس ـ برسول الله ﷺ في عمه العباس، واتخذوه وسيلة إلى الله عز وجل فيما نزل بكم[(٢)].

الحديث الثالث: ما رواه الطبراني في «المعجم الكبير» (٩: ٣٠) عن عثمان بن حنيف: أن رجلاً كان يختلف إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه في حاجة له، فكان عثمان لا يلتفت إليه، ولا ينظر في حاجته، فلقي ابن حنيف، فشكى ذلك إليه، فقال له عثمان ابن حنيف: ائت الميضأة فتوضأ، ثم ائت المسجد، فصلّ فيه ركعتين، ثم قل: «اللهم اني أسألك وأتوجه إليك بنبينا محمد ﷺ، نبي الرحمة، يا محمد، إني أتوجه بك إلى ربي، فتقضي لي حاجتي»، وتذكُرُ حاجتَك، ورُح حتى أروح معك.

فانطلق الرجلُ، فصنع ما قال له، ثم أتى باب عثمان بن عفان رضي الله عنه،

---

(١) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، بدر الدين محمود بن أحمد العيني ت: ٨٥٥هـ (٧: ٣٣)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٢) كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر إسلام العباس رضي الله عنه واختلاف الروايات في وقت إسلامه، (٥٤٣٨).

فجاء البواب حتى أخذ بيده، فأدخله على عثمان بن عفان رضي الله عنه، فأجلسه معه على الطنفسة، فقال: حاجتك، فذكر حاجته، وقضاها له، ثم قال له: ما ذكرت حاجتك حتى كان الساعة، وقال: ما كانت لك من حاجة، فاذكُرْها.

ثم إن الرجل خرج من عنده، فلقي عثمان بن حنيف، فقال له: جزاك الله خيراً، ما كان ينظر في حاجتي، ولا يلتفتُ إليّ حتى كلّمتَه فِيَّ.

فقال عثمان بن حنيف: والله ما كلّمتُه، ولكني شهدت رسول الله ﷺ ـ وأتاه ضرير ـ فشكى إليه ذهاب بصره، فقال له النبي ﷺ: «فتصبر»، فقال: يا رسول الله ليس لي قائد، وقد شقّ عليّ، فقال النبي ﷺ: «ائت الميضأة فتوضّأْ، ثم صلّ ركعتين، ثم ادعُ» بهذه الدعوات.

قال ابن حنيف: فو الله ما تفرّقنا وطال بنا الحديثُ حتى دخل علينا الرجلُ كأنه لم يكن به ضرٌّ قط(١).

الحديث الرابع: ما رواه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢٤: ٣٥١) برقم [٨٧١] عن أنس بن مالك قال: لما ماتت فاطمة بنت أسد بن هاشم أم علي بن أبي طالب دخل عليها رسول الله ﷺ، فجلس عند رأسها فقال: «**رحمك الله يا أمي، كنت أمي بعد أمي، وتشبعيني وتعرين، وتكسيني وتمنعين نفسك طيباً، وتطعميني، تريدين بذلك وجه الله والدار الآخرة**»، ثم أمر أن تُغسل ثلاثاً، فلما بلغ الماء الذي فيه الكافور سكَبَه رسول الله ﷺ بيده، ثم خلع رسول الله ﷺ قميصَه، فألبسها إياه، وكفنـها ببُـرد فوقه، ثم دعا رسول الله ﷺ أسامة بن زيد وأبا أيوب الأنصاري وعمر بن الخطاب وغلاماً أسود يحفرون، فحفروا قبرها، فلما بلغوا اللحدَ حفَرَه رسول الله ﷺ بيده، وأخرج ترابه بيده،

---

(١) (٨٣١١)، (٩: ٣٠).

فلما فرغ دخل رسول الله ﷺ، فاضطجع فيه، ثم قال: **«الله الذي يحيي ويميت، وهو حي لا يموت، اغفر لأمي فاطمة بنت أسد، ولقنها حجتها، ووسع عليها مدخلها بحق نبيك والأنبياء الذين من قبلي؛ فإنك أرحم الراحمين»**، وكبّر عليها أربعاً، وأدخَلوها اللحد، هو والعباس وأبو بكر الصديق رضي الله عنهم[١]. **والحديث حسن.**

الحديث الخامس: ما رواه البزار: عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «حياتي خير لكم، تحدثون ويحدث لكم، ووفاتي خير لكم، تعرض عليّ أعمالكم، فما كان من حسن حمدتُ الله عليه، وما كان من سيئٍ استغفرتُ الله لكم»[٢].

قال الحافظ في «طرح التثريب»: **إسناده جيد، وصححه السيوطي في «الخصائص»**[٣].

الحديث السادس: ما رواه ابن ماجه في«سننه»: **عن أبي سعيد الخدري قال**: قال رسول الله ﷺ: «من خرج من بيته إلى الصلاة فقال: اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك، وأسألك بحق ممشاي هذا؛ فإني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا رياء ولا سمعة، وخرجت اتقاء سخطك، وابتغاء مرضاتك، فأسالك أن تعيذني من النار، وأن تغفر لي ذنوبي؛ إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت؛ أقبل الله عليه بوجهه، واستغفر له سبعون ألف ملك»[٤].

وقال ابن بطال: «ومثل هذا لا يُدرك بالرأي، ولا يكون إلا عن الرسول»[٥].

---

(١) (٨٧١)، (٢٤: ٣٥١).

(٢) (١٩٢٥)، (٥: ٣٠٨).

(٣) «طرح التثريب» (٣: ٢٩٧)، و«الخصائص» (٢: ٢٨١).

(٤) كتاب المساجد والجماعات، باب المشي إلى الصلاة، (٧٧٨).

(٥) «شرح صحيح البخاري»، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي (٤٤٩هـ)، مكتبة الرشد ـ السعودية: الرياض ـ ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م، ط١، ت أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (٢: ٢٧٤).

الحديث السابع: أخرج الطبراني في «المعجم الكبير»: عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا انفلتت دابة أحدكم بأرضٍ فَلاةٍ، فَلْيُنادِ: يا عباد الله، احبِسوا عليَّ، فإن لله في الأرض حاضراً سيحبسه عليكم»(١).

وفي «شرح الجامع الصغير» للمناوي:

«(إذا انفلتت دابة أحدكم) أي: فرّت وخرجت مسرعة (بأرض فلاة) أي: قفر لا ماء فيها، لكن المراد هنا: برية ليس فيها أحد؛ كما يدل له رواية: ليس بها أنيس (فليناد) بأعلى صوته: (يا عباد الله احبسوا عليّ دابتي) أي: امنعوها من الهرب (فإن لله في الأرض حاضراً) أي: خلقاً من خلقِه إنسيّاً أو جنيّاً أو ملَكاً لا يغيب (سيحبسه عليكم) أي: الحيوان المنفلتَ فإذا قال ذلك بنية صادقة وتوجه تامّ حصل المرادُ بعون الملك الجواد (ع وابن السني طب عن ابن مسعود) عبد الله. قال ابن حجر: حديث غريب تفرد به معروف بن حسان، وهو منكر الحديث»(٢).

وقال المناوي في «فيض القدير»:

«قال النووي عقب إيراده هذا الحديث: حكى لي بعضُ شيوخنا الكبار في العلم: أنه انفلتت له دابةٌ ـ أظنها بغلة ـ فقال هذا الحديث، فحبسها الله عليه حالاً، قال: وكنتُ أنا مرة مع جماعة فانفلتت بهيمةٌ، وعجزوا عنها، فقلته، فوقفت في الحال بغير سبب سوى هذا.

وأخرج ابن السني عن السيد الجليل المجمَع على زهده وورعه يونسَ بنِ عبيد التابعي المشهور قال: ليس رجلٌ يكون على دابة صعبة فيقول في أذنها ﴿أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ

---

(١) «المعجم الكبير» (١٠: ٢١٧) برقم [١٠٥١٨].

(٢) «التيسير بشرح الجامع الصغير»، الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، مكتبة الإمام الشافعي ـ الرياض ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ط٣، (١: ٨٢).

يَبۡغُونَ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ ﴾ [آل عمران: ٨٣] إلا وقفت بإذن الله.

وقال القشيري: وقع لجعفر الخلدي في دجلة، وعنده دعاء مجرَّب للضالّة ترد، فدعا به، فوجده في أوراق يتصفحها، وهو: يا جامع الناس ليومٍ لا ريب فيه، اجمعْ علي ضالتي.

وقال النووي في «بستانه»: جرّبته فوجدتُه نافعاً لوجود الضالّة عن قرب، وقد علّمنيه شيخنا أبو البقاء. انتهى.

وأخرج البيهقي في «الشُّعب»: عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن لله ملائكة في الأرض يسمَّون الحفَظة، يكتبون ما يقع في الأرض من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدكم عرجة، أو احتاج إلى عون بفلاةٍ من الأرض، فليقل: أعينوا عبادَ الله، رحمكم الله، فإنه ـ إن شاء الله ـ يُعان. (ع وابن السني طب) من حديث الحسن بن عمر: عن معروف بن حسان: عن سعيد بن أبي عروبة: عن أبي بريدة: (عن ابن مسعود) رضي الله عنه. قال ابن حجر: حديث غريب، ومعروف قالوا: منكر الحديث، وقد تفرد به، وفيه انقطاع أيضاً بين أبي بريدة وابن مسعود. انتهى. وقال الهيثمي: فيه معروف بن حسان ضعيف. قال: وجاء في معناه خبرٌ آخرُ أخرجه الطبرانيُّ بسند منقطع عن عتبة بن غزوان مرفوعاً «إذا أضل أحدكم شيئاً، أو أراد عوناً، وهو بأرض ليس بها أنيس، فليقل: يا عباد الله أعينوني! ثلاثاً؛ فإن لله عباداً لا يراهم» وقد جُرّب ذلك؛ كذا في الأصل، ولم أعرف تعيين قائله، ولعله مصنف «المعجم»»[1].

الحديث الثامن: «ما رواه أبو يعلى الموصلي في «مسنده»: عن جابر أن رسول الله ﷺ

---

(١) «فيض القدير شرح الجامع الصغير»، عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١ هـ)، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ ١٣٥٦هـ ط١، (١: ٨٢).

قال: «ليأتينَّ على الناس زمان يخرج الجيشُ من جيوشهم، فيُقال: هل فيكم أحد صحب محمداً، فتستنصرون به فتنصروا؟ ثم يقال: هل فيكم من صحب محمداً؟ فيقال: لا. فمن صَحِبَ أصحابَه؟ فيقال: لا. فيقال: رأى من صَحِبَ أصحابه؟ فلو سمعوا به من وراء البحر لأتوه»[1].

ومن الآثار: ما رواه الدارمي في «سننه»: عن أبي الجوزاء أوس بن عبد الله قال: قحط أهل المدينة قحطاً شديداً، فشكَوا إلى عائشة، فقالت: انظروا قبرَ النبي ﷺ فاجعلوا منه كوّةً إلى السماء، حتى لا يكون بينه وبين السماء سقف، قال: ففعلوا، فمُطرنا مطراً حتى نبت العشب، وسمنت الإبل حتى تفتقت من الشحم، فسمي عام الفتق[2].

ولـمّا أورد العلامة السمهودي أثر السيدة عائشة قال:

«قال الزين المراغي: وفتح الكوّة عند الجدب سُنّةٌ أهل المدينة حتى الآن، يفتحون كوة في سفل قبة الحجرة ـ أي: القبة الزرقاء المحترقة في زماننا ـ يفتحونها من جهة القبلة، وإن كان السقف حائلاً بين القبر الشريف وبين السماء.

قلت: وسنتهم اليوم فتح الباب المواجه للوجه الشريف من المقصورة المحيطة بالحجرة الشريفة، والاجتماع هناك، ثم إن الشجاعيّ شاهين الجمالي لـمّا بنى أعالي القبة الخضراء ـ الآتي ذكرها في الفصل بعده ـ اتخذ في ذلك كوة عليها شباكُ حديد، ثم فتح كوة في محاذاتها بالقبة السفلى المتخَذَة بدل سقف الحجرة الشريفة ـ الآتي ذكرها في الثاني عشر ـ وجعل على هذه الكوة شبّاكاً أيضاً، وجعل على هذا الشبّاك باباً يُفتح عند الاستسقاء للجدب»[3].

---

(١) (٢١٨٢)، (٤: ١٣٢).

(٢) باب ما أكرم الله تعالى نبيه ﷺ بعد موته، (٩٣).

(٣) «خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى»، علي بن عبد الله بن أحمد الحسني السمهودي (٩١١هـ) (١: ١٤٢).

وجاء في «الوفا بأحوال المصطفى» لابن الجوزي:

«عن سعيد بن عبد العزيز قال: لما كان أيام الحَرَّة لم يُؤذَّن في مسجد رسول الله ﷺ ثلاثاً ولم يُقَمْ، ولم يَبرح سعيد بن المسيَّب من المسجد، فكان لا يعرف وقتَ الصلاة إلا بهَمْهمةٍ يسمعُها من قبر رسول الله ﷺ.

عن أبي المِنْقَريّ قال: كنتُ أنا، والطَّبَراني، وأبو الشيخ في حَرَم رسول الله ﷺ، وكنا على حالة، فأثَّر فينا الجوع، فواصَلْنا ذلك اليوم، فلما كان وقت العشاء حضرتُ قبرَ رسول الله ﷺ، وقلت: يا رسول الله ﷺ، الجوعَ الجوعَ! وانصرفتُ. فقال لي أبو الشيخ: اجلسْ، فإما أن يكون الرزق أو الموت.

قال أبو بكر: فنمتُ أنا وأبو الشيخ ـ والطبرانيُّ جالسٌ ينظر في شيء ـ فحضر بالباب عَلَويّ فدقَّ الباب، فإذا معه غلامان مع كل واحد منهما زنبيل كبير فيه شيء كثير، فجلسنا وأكلنا، وظننا أن الباقي يأخذه الغلام، فولّى وترك عندنا الباقيَ، فلما فرغنا من الطعام، قال العلوي: يا قوم، أشكوتم إلى رسول الله ﷺ؟ فإني رأيت رسول الله ﷺ في النوم فأمرني بحمل شيءٍ إليكم»[1].

وقال العلامة الحصني في «رده» على ابن تيمية:

«وروى البيهقي بسنده: إلى الأعمش: عن ابن صالح قال: أصاب الناس قحط في زمن عمر رضي الله عنه، فجاء رجل إلى قبر النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، هلك الناس، استسق لأمتك، فأتاه رسول الله ﷺ في المنام، فقال: ائت عمر، فأقرئه مني السلام، وأخبره أنهم مسقون، وقل له: عليك الكيس. قال: فأتى الرجل عمر، فأخبره،

(١) «الوفا بأحوال المصطفى»، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت: لبنان ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ط١ ت: مصطفى عبد القادر عطا، (١ : ٨١٨).

فبكى عمر رضي الله عنه، وقال: يا رب، ما آلو إلا ما عجزت عنه[١].

فهذا رجل مباركٌ قد أتى قبرَه ﷺ وطلب الاستسقاءَ منه ﷺ، فلو كان ذلك جهلاً وضلالاً وشركاً لـمَنَعَهُ عمر رضي الله عنه الذي احتجّ الزائغُ باستسقائه بالعباس، وقد تقدمت قصة عثمان بن حنيف وهي من الأمور المشهورة، فسكوتُ هذا الزائغ القائل بمسألة الفرق تبعاً لسلالة اليهود عن هذه الأمور الواضحة الجليلة المشهورة، والعدول إلى الفجور فيها من أقوى الأدلة على خبث طويته، ومثل هذا لا يحلُّ لأحد تقليده فيما يقوله، ولا ينظر في كلامه إلا من يكون أهلاً لمعرفة دسائس أهل البدع»[٢].

والخلاصة: أن التوسل له أصلٌ لا يصحُّ الاستهانة به، ولا الادّعاء بأنه كفر، أو بدعة، أو شرك أصغر، أو غير ذلك مما يتفوّه به أدعياء اتّباع السلف.

إشارة إلى أدلة المانعين للتوسل وردها:

قال الإمام الكوثري في «رسالته»:

في حديث الشفاعة عند البخاري«استغاثوا بآدم ثم بموسى ثم بمحمد ﷺ»، وهذا يدل على جواز استعمال الاستغاثة في صدَد التوسل.

---

(١) قال ابن كثير لما أورد الحديث: «وهذا إسناد صحيح».

«البداية والنهاية»، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء(٧٧٤هـ) مكتبة المعارف ـ بيروت، (٧: ٩٢).

رواه ابن أبي شيبه في «المصنف» (٦: ٣٥٦) برقم [٣٢٠٠٢]،وأخرجه من هذا الوجه البخاري في «التاريخ» وابن أبي خيثمة كما في «الإصابة» لابن حجر (٣: ٤٨٤).

وقال الحافظ في «الفتح» (٢: ٤٩٥): «وقد روى سيف في الفتوح أن الذي رأى المنام المذكور هو بلال بن الحارث المزني أحد الصحابة». اهـ.

(٢) «دفع شبه من شبه وتمرد»، تقي الدين أبي بكر الحصني الدمشقي (٨٢٩هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث ـ مصر، ص٩٣.

وأما حديث «لا يستغاث بي»، فهو ضعيف، ومحمول ثانياً على ما لا يقدر عليه المخلوق.

وأما حديث «وإذا استعنت فاستعن بالله» فمعنى ذلك: عند استعانتك بأي مستعان فاستعن بالله ـ على لِيْنٍ في طرقِها كلّها ـ حملاً على الحقيقة، فالمسلم لا ينسى مسبِّبَ الأسباب عندما يستعين بسبب من الأسباب.

وهاهو عمر رضي الله عنه حينما استسقى بالعباس رضي الله عنه لم ينس أن يقول آنَ الاستسقاء: «اللهم فاسقنا»، وهذا هو الأدب الإسلامي.

ولو لم نحمل الحديث على هذا المعنى، لتكلفنا المجاز، ولعارضته عدة آيات كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال: ١٧]، مع قولهم تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣] وقوله تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وما يُظَنُّ أن أحداً ينكر الأسباب العادية بعد قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وإن بالغ واحد في مغالطته وادّعى أن المتوسل مطلقاً مشركٌ بالله تعالى، واحتج بالآية ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، فهو مع خطئه في الاستدلال، قد أبان عن جهله؛ فإن الآية الكريمة تدلُّ وتنصُّ على أن الكفار في الجاهلية قد عبدوا مَن يدعونهم، فلم يدعوهم إلا لأنهم عبدوهم، ولكن لا يقال: إن كل من دعا من فلان أمراً؛ فإنه يعبده، وكذلك ليس من يتوسل بأحد فهو عابد له، بل هو عابد للمتوسل إليه لا به، فهم اعتقدوا أنهم آلهة مع الله تعالى، ولو لا ذلك ما عبدوهم، فأين هذا الحال من حال من يتوسل إلى الله تعالى بالنبي أو ببعض الصالحين؟ أي: من يقول من المتوسلين:

إنه يعبد من يتوسل به، وهل التوسُّل عبادة للمتوسل به، أم للمتوسل له؟؟ فسبحان الله كيف يحكمون!! ولكن لا شك أن كل من عبد أمراً، فإنه مشـرك مع الله تعالى غيرَه، فالتوسل ليس عبادة للمتوسل به.

وأما قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ففي العبادة والهداية بقرينة السباق والسياق؛ كما هو الجدير بحال المناجاة، فلا يكون فيه تعطيل الأسباب العادية الدنيوية.

ملاحظة:

قال الإمام الكوثري: «وأما إذا كان بين العامة من يخطئ في مراعاة أدب الزيارة والتوسل، فمن واجب أهل العلم إرشادهم إلى الصواب برفق». اهـ.

والحقُّ: أن من طلب من غير الله تعالى أمراً، فإما أن يكون قادراً بإقدار الله تعالى: على مساعدته، أو لا، فإن كان الأول، فلا إشكال، وإن كان الثاني ـ أي: إن لم يكن قادراً على ذلك ـ فهو خطأ من الطالب، وليس شركاً كما يصوّره بعضُ الجهلة[1].

وأما من يطلب من الله تعالى بكرامة شخص معين عنده، وبمحبة الله تعالى لشخص معين، فلا إشكال في ذلك.

قال الطحاوي: (ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نُفرِط في حبّ أحد منهم، ولا نتبرّأ من أحد منهم، ونُبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكرُهم[2]، وبغضهم كفرٌ ونفاق وطغيان)

هذا كلُّه ورد في الأحاديث، وعلى سبيل العموم، ونحن نعلم أنّ بعض من صحب

---

(١) «محق التقول في مسألة التوسل»، الإمام الكوثري رحمه الله، ص٢٢.

(٢) يوجد فقرة زائدة في بعض النسخ، وهي: «ولا نذكرهم إلا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان».

رسول الله عليه الصلاة والسلام قد ارتدّ وانـقلب على عقبيه، ولكنه بعد فعلته هذه لم يعُد صحابياً، وليس له حكم الصحابة، وكان ممن مع رسول الله عليه السلام وأظهر الإيمان وأبطن الكفر، وهؤلاء الذين أشار رسول الله إليهم بأنهم المنافقون، ولكن هذا كله لا يقدح في الحكم الكليّ المذكور في حق الصحابة رضوان الله عليهم، فلا نسلب هذا الحكم عن أحد منهم إلا من قام عليه دليلٌ خاص، وهذا الدليل ليس باجتهاد مجتهد وإنما بنص عن الرسول ﷺ، أو باستدلال من كلامه.

مفهوم الصحابي:

سنذكر التعريفات التي وردت عن العلمـاء في تعريف الصحابي، لكي يزداد وضوح تصور المقصود بالصحابي في أذهاننا، قبل الحكم عليه ونسبة الخصائص له.

التعريف الأول:

وهو المعروف عند المحدثين: أنه كل مسلم رأى رسول الله ﷺ.

كذا قال ابن الصلاح ونقله عن البخاري وغيره[١].

واعتُرض على هذا التعريف، بأنه يخرج منه الأعمى مع أن ابن أم مكتوم متفق على صحبته، ويدخل فيه من رآه كافراً، ثم أسلم بعد موته، كرسول قيصر، وهو ليس صحابياً، ويدخل فيه من رآه بعد موته وقبل دفنه، وقد حصل ذلك لأبي ذُؤيب خويلد ابن خالد الهذلي، ولكنه ليس صحابياً، وكذا يرد عليه من أسلم في عهد النبي ثم ارتدَّ.

هذا إن كان المقصود بالرائي الصحابي، وإلا فإن كان الرائي هو الرسول عليه السلام، فإنه قد رأى أمّته كلَّها في ليلة الإسراء، ومع ذلك فلا يقال: إن أمته كلها صحابته، كما لا يخفى.

---

(١) «مقدمة ابن الصلاح» ص٢٩٣.

التعريف الثاني:

ولـما مضى عرف العلماء الصحابي بأنه: **مَنْ لقي النبي ﷺ مسلمـاً ومات على إسلامه**[١].

أمّا من ارتد بعده، ثم أسلم، ومات مسلماً؛ فقال العراقي: في دخوله فيهم نظر؛ فقد نصَّ الشافعي وأبو حنيفة على أن الردّة محبطة للعمل[٢]. قال: والظاهر أنها محبطة للصحبة السابقة؛ كقرة بن ميسرة، والأشعث بن قيس.

أمَّا مَن رجع إلى الإسلام في حياته كعبد الله بن أبي سرح، فلا مانع من دخوله في الصحبة.

وجزم شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني في هذا والذي قبله ببقاء اسم الصحبة له[٣].

وهل يشترط لُقيُّه في حال النبوة أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبلها ومات على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل، وقد عدَّه ابن منده في الصحابة؟ وكذا لو رآه قبلها ثم أدرك البعثة وأسلَم ولم يره، قال العراقي: ولم أرَ مَنْ تعرَّضَ لذلك. قال: ويدلُّ على اعتبار الرؤية بعد النبوة ذكرُهم في الصحابة ولدَه إبراهيم دون من مات قبلَها كالقاسم.

وهل يشترط في الرائي التمييز؟ حتى لا يدخل من رآه وهو لا يعقل، والأطفال الذين حنّكهم ولم يروه بعد التمييز أو لا يشترط، لم يذكروه أيضاً.

---

(١) «إسبال المطر على قصب السكر» ص٣١٨، و«التقييد والإيضاح» ص٢٩٢.

(٢) «التقييد والإيضاح» ص٢٩٢ بتصرف.

(٣) «تدريب الراوي» (٢: ٦٦٨).

وقال ابن حجر في «النكت»[1]: ظاهر كلام الأئمة ابن معين وأبي زرعة وأبي حاتم وأبي داود وغيرهم اشتراطُه، فإنَّهم لم يثبتوا الصحبة لأطفالٍ حنَّـكَهُمْ النبي ﷺ، أو مسح وجوههم، أو تفل في أفواههم؛ كمحمد بن حاطب، وعبد الرحمن بن عثمان التيمي، وعبيد الله بن معمر، ونحوهم.

قال: ولا يشترط البلوغ على الصحيح، وإلا لخرج من أُجمِعَ على عَدِّهِ في الصحابة؛ كالحسن، والحسين، وابن الزبير ونحوهم.

واشترط ابن حبان[2]: أن يكون رآه في سن من يحفظ عنه، فإن كان صغيراً لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته، كخلف بن خليفة عده من أتباع التابعين، وإن رأى عمرو بن حريث لكونه كان صغيراً.

قال العراقي[3]: وما اختاره ابن حبان له وجهٌ، كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو مميز، قال[4]: وقد أشار النبي ﷺ إلى الصحابة والتابعين بقوله: «طوبى لمن رآني وآمن بي، وطوبى لمن رأى من رآني...» الحديث، فاكتفى فيهما لمجرّد الرؤية.

التعريف الثالث:

وعن بعض أصحاب الأصول وبعض أصحاب الحديث: **أنَّ الصحابي من طالت مجالستُه له على طريق التبع له، والأخذ عنه، بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة**[5].

قالوا: وذلك معنى الصحابي لغة.

---

(١) «تدريب الراوي» (٢: ٦٦٨). ولم أجده في النكت.

(٢) «تدريب الراوي» (٢: ٧٠٠) وما بعدها.

(٣) «التقييد والإيضاح» ص٣١٩.

(٤) «تدريب الراوي» (٢: ٧٠٠).

(٥) «تدريب الراوي» (٢: ٦٦٩)، و«مقدمة ابن الصلاح» ص٢٩٣ بتصرف.

ورُدّ بإجماع أهل اللغة على أنه مشتـقٌّ من الصحبة، لا من قدر منها مخصوص، وذلك يطلق على كل من صحب غيره قليلاً كان أو كثيراً؛ يقال: صحبتُ فلاناً حولاً، وشهراً، ويوماً، وساعةً.

وعن بعض أهل الحديث: موافقةُ ما ذكر عن أهل الأصول لِـما رواه ابن سعد بسند جيد في «الطبقات» عن علي بن محمد: عن شعبة: عن موسى قال: أتيتُ أنس بن مالك فقلت له: أنت آخرُ من بقي من أصحاب رسول الله ﷺ. قال: قد بقي قومٌ من الأعراب، فأما من أصحابه فأنا آخر من بقي(١).

قلت: وقولهم: إن هذا المعنى مأخوذ من أصل اشتقاق اللغة، غير دقيق، بل هو مأخوذٌ من العرف، وحينذاك فقد يكون له وجهٌ قوي؛ لأن المعنى العرفي له اعتبار.

التعريف الرابع:

عن سعيد بن المسيِّب أنه كان لا يَعُدُّ صحابياً إلا من **أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، أو غزا معه غزوة أو غزوتين**(٢).

ووجهه: أن لصحبته ﷺ شرفاً عظيماً، فلا تُنال إلا بأن يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص؛ كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف بها المزاج.

فإن صح هذا القول عنه، فهو ضعيف، فإن مقتضاه: أن لا يُعَدَّ جرير بن عبد الله البجلي وشبهُه ممن فقد ما اشترطَه؛ كوائل بن حجر صحابياً، ولا خلاف أنّهم صحابة.

---

(١) «تدريب الراوي» (٢: ٦٧٠)، ولم أقف عليه في «طبقات ابن سعد»، ورواه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٩: ٣٧٩).

(٢) «تدريب الراوي» (٢: ٦٧٠). و«مقدمة ابن الصلاح» ص٢٩٣، وأورده ابن سعد في «الطبقات» (١: ٨١٨).

قال العراقي: ولا يصحُّ هذا عن ابن المسيِّب، فـفي الإسناد إليه محمد بن عمر الواقدي، وهو ضعيف في الحديث[١].

وقال: وقد اعتُرض بأن جريراً أسلم في أول البعثة؛ لِـما روى الطبراني عنه قال: لـمّا بُعِثَ النبيُّ ﷺ، أتيته لأبايعه، فقال: «لأي شيء جئت يا جرير؟»، قال: جئت لأسلم على يديك! فدعاني إلى شهادة «أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤتي الزكاة المفروضة...» الحديث.

قال: والجواب: أنه غير صحيح، فإنه من رواية الحصين بن عمر الأحمسي، وهو منكر الحديث، ولو ثبت فلا دليل فيه؛ لأنه يلزم الفورية في جواب (لـمَّـا) بدليل ذكر الصلاة والزكاة وفرضُهما متراخٍ عن البعثة.

والصوابُ: ما ثبت عنه أنه قال: ما أسلمتُ إلا بعد نـزول المائدة. رواه أبو داود وغيره[٢]، وفي «تاريخ البخاري الكبير»: أنه أسلم عام توفي النبي ﷺ وكذا قال الواقدي وابن حبان والخطيب وغيرهم[٣].

قلت: والظاهرُ أن شرط ابن المسيب إن صح عنه، فهو من نفس جنس اشتراط طول الصحبة كالذي قَبلَه، وعلته ما ذكره من أن الصحبة شرف عظيم، ومرتبة عالية، الكل يتشوف لـها، فينبغي أن لا يُحكم بها إلا على من يُقطَع بأنه اكـتسبها، ولذلك اشترطوا طولَ الصحبة، فبعضُهم أطلق، وبعضهم ضبط الطول بمدة معينة، فقال: سنة أو سنتين.

وكما قلنا: إن السابق له وجه فهذا أيضاً له وجه، ولكن قد ينازع في المدة نفسِها،

---

(١) «التقييد والإيضاح» ص٢٩٧.

(٢) «سنن أبي داود»، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، (١٥٤).

(٣) «التاريخ الكبير» (٢٢٢٥) (٢: ٢١١)، «تدريب الراوي» (٢: ٦٧١).

فينبغي أن يكون الضابطُ العرف كما نبّهنا سابقاً، ولصعوبة التحديد، فَكُلُّ مَن يُـعَدُّ صحابياً، فله حالة خاصة تكون محلّ بحث.

التعريف الخامس: أنه من طالت صحبته، وروي عنه[١].

التعريف السادس: أنه من رآه بالغاً، حكاه الواقدي، وهو شاذٌّ كما تقدم[٢].

التعريف السابع: أنه من أدرك زمنه ﷺ وإن لم يره[٣].

قاله يحيى بن عثمان بن صالح المصري، وعَدَّ مِن ذلك عبد الله بن مالك الجيشاني أبا تميم، ولم يرحل إلى المدينة إلا في خلافة عمر باتفاق، وممن حَكَى هذا القولَ القرافيُّ في «شرح التنقيح»[٤].

التعريف الثامن: مَن حُكم بإسلامه تبعاً لأبوَيه، وعليه عملُ ابن عبد البر وابن منده[٥].

فهذه هي أشهرُ التعريفات الواردة عن العلماء لمفهوم الصحبة.

بيان مسألة عدالة الصحابة:

تحرير مفهوم العدالة:

سنبين تعريفات العدالة وضوابطها بحسب ما ورد على ألسنة العلمـاء؛ لأن العدالة هي الحكم في مسألتنا هذه، ومن المهم أن نتصور الحكم قبل أن ننسبه إلى المحكوم عليه به.

---

(١) «تدريب الراوي» (٢: ٦٧١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) «شرح التنقيح» ص٣٦٠.

(٥) «الاستذكار» (٣: ١١٧)، «تدريب الراوي» (٢: ٦٧٢).

سننقل هنا ما قاله الإمام النسفي في «شرحه» للمنار، فهو في غاية الأهمية ويوضح إلى حدٍّ كبير مفهوم العدالة.

قال الإمام النسفي رحمه الله تعالى في «شرح المنار في أصول الفقه» المسمى بـ«كشف الأسرار»:

«اعلم أن العدالة هيئة راسخة في النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور رديئة، وهي في الأصل: الاستقامة. يقال: طريق عدل: للجادة، وفلان عدل: إذا كان مستقيم السيرة، لا يميل عن سنن الإنصاف والحق، وضدّه: الجور، وهو الميل، يقال: طريق جائر: إذا كان من الثنيات.

وهي نوعان:

١ـ قاصر: وهو ما ثبت بظاهر الإسلام، واعتدال العقل بالبلوغ؛ لأنهما يحملانه على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهراً إلا أن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر يصدع عن الاستقامة، وهو هوى النفس، فإنه الأصل قبل العقل، وحين رُزق النهى ما زايله الهوى، فإذا اجتمعا فيه يكون عدلاً من وجه دون وجه، كالمعتوه والصبي العاقل، فلا يكون عدلاً مطلقاً.

٢ـ وكامل: وهو ما ظهر بالتجربة رُجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة، فيكون ممتنعاً بقوة دينه عما يعتقده محرماً فيه من الشهوات، وهذا لأنه ليس لكمال الاستقامة غاية؛ لأنها تتفاوت بتقدير الله ومشيئته، فاعتبر في ذلك ما لا يؤدّي إلى الحرج، وتضييع حدود الشريعة وهو اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، فقيل: من ارتكب كبيرة، أو أصر على صغيرة، سقطت عدالته وصار متهماً بالكذب؛ لأن من لا يتحامى جنسَ الفسوق لا يتحامى الكذبَ الذي هو نوعٌ منه، فأما من ابتُلي بشيء من الصغائر بلا إصرارٍ فعدلٌ كامل العدالة، وخبرُه حُجّة في إقامة الشريعة؛ لأنا

لو شـرطنا العصمةَ عن الكل لتعطّلت الحقوق؛ لأن لله تعالى في كل لحظة أمراً ونهياً يتعذر على العباد القيام بحقِّهما فيُبتلَون ببعض الصغائر.

وإنما شرطنا العدالة؛ لأن الكلام وقع في خبرِ مَن هو غير معصوم عن الكذب، فلا يثبُت جهةُ الصدق في خبره إلا بالاستدلال، وذلك بالعدالة؛ لأن الكذب محظور دينه، فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظوراً.

وكمـالَها؛ لأن المطلَق من كل شيء يقع على كمـاله، فلهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور ـ وهو من لا يُعرف ارتكابُه الكبائرَ ولا احترازُه عنها ـ حجة.

وقال الشافعي رحمه الله: لـما لم يكن خبر المستور حجة مع أنه اعتاد رواية الحديث؛ لأنه لم تُعرف عدالته، فخبر المجهول ـ وهو غير المعروف بالعدالة والرواية ـ أولى.

وقلنا: المجهول من القرون الثلاثة عدلٌ بتعديل النبي عليه السلام إياه، فخبره يكون حجة على الشرط الذي بيّـنّا»[1]. اهـ.

وقال الإمام الجويني رحمه الله تعالى في «التلخيص»:

«ومن الأوصاف المشروطة في الرواية: العدالة، فاعلم أن الفسق مهما ظهر ذلك رد الرواية إجماعاً، ثم اختلف العلماء بعد ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أن من ثبت إسلامه ظاهراً ولم نعلم منه فسقاً فهو في حكم الرواية عدل، قالوا كذلك في الشهادة على الأموال، وأجمعوا اشتراط ثبوت العدالة في الشهادة على الحدود وما يتعلق بالأبضاع، وسنفرد الكلام عليهم بعد الفراغ من تفصيل مذاهبهم.

وما اختاره الدهماء من العلماء القائلين بأخبار الآحاد أنا لا نكتفي بما اكتفوا به، ولكنا نشترط ثبوت أوصاف العدالة في الشهادة والعلم بها أو غلبة الظن.

---

(١) «شرح المنار في أصول الفقه» (٢: ٣٥).

فإن قيل: فما العدالة التي ذكرتموها؟

قيل قد أكثروا في ذلك ولم يحقق أحد في ذلك قولاً جامعاً مانعاً، وأكثر ما قاله الشافعي رضي الله عنه، أن قال: ليس في الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية ولا في المسلمين من يمحض المعصية فلا يمزجها بطاعة، ولا سبيل إلى رد الكل ولا إلى قبول الكل وإذا كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته، وإذا كان الأغلب من أمره المعصية وخلاف المروءة ردت شهادته وروايته.

قال أبو بكر الصيرفي فيمن قارف كبيرة: ردت شهادته، ومن قارف صغيرة لم ترد شهادته ولا روايته، وتتابع الصغائر كمقارفة الكبائر، وقال هو أيضاً: لو ثبت كذب الراوي لردت شهادته إذا تعمده، وإن كان لا يعد الكذب فيه من الكبائر؛ لأنه قادح في نفس المقصود بالرواية.

وقد ذكر القاضي رضي الله عنه عبارة جامعة في العدالة فقال: العدالة اتباع أمر الله على الجملة، ومخالفة أمر الله تعالى: تضاد العدالة، ثم تثبت العدالة في شيء باتباع أمر الله فيه، ولا يمنع من تحققه ثبوت المخالفة في غيره.

فإن قيل: فهذا ذكر على الجملة فما عدالة الراوي.

قلنا: لا نشترط تحقق العدالة فيه من كل وجه لما قدمناه، ولكن إجماع القول فيه أن يقال العدل المشتهر بأداء الفرائض وامتثال الأوامر وتوقي المزاجر واجتناب ما يمرض القلوب ويورث التهم فيما جلَّ وقلَّ فيخرج لنا من مضمون ذلك عبارة وحيدة وهي أنّا نشترط أن لا يقدم الراوي على ما إذا أقدم عليه أورث ذلك تهمةً ظاهرة في روايته، ولا فرق بين أن يكون من الصغائر أو من الكبائر.

وأما الكبائر فلا شك أن الإقدام عليها يورث التهم والصغائر على الانقسام،

فرب صغيرة تورث ذلك، فإنك إذا رأيت الرجل يسرق باذنجانة أو ما أشبهها أو يطفف المكيال والميزان في حبة فهذا لا يقطع أن يكون كبيرة وربما كنا بمجاري العادات نعلم أن من أقدم على مثل ذلك فيؤدي بقلة نزاهته ورقة أمانته فاضبط ذلك وايأس من ضبط أوصاف محصورة يقال أنها العدالة المشروطة وإنما عظم الاجتهاد في التعديل والجرح لخروج صفاتها عن الضبط والحصر»(١).

ثم قال رحمه الله تعالى:

«اعلم أن ما صار إليه الجمهور من أصحابنا أن الرواة من أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار معدلون بنص الكتاب، وهم مقرون على العدالة إلى أن يتحقق قطعاً ما يقدح في واحد منهم.

فإن قيل: فأي آية تعنون اشتمالها على تعديلهم؟

قلنا: هي أكثر من واحدة فمنها، قوله تعالى في مخاطبة الصحابة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ومنها قوله تعالى في مخاطبتهم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومنه قولهم في أهل بيعة الرضوان: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، ومنها الآيات المشتملة على حسن الثناء على المهاجرين والأنصار، منه قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه من الكتاب والسنة، ثم لا تظنّنّ أنه مندرج تحت هذه الجملة كلُّ من لقي رسول الله ﷺ، وإنما ذلك في الذين امتثلوا أمره وبذلوا عليه المهج وهم المعرفون المسمَّون»(٢). اهـ.

---

(١) «التلخيص» (٢: ٣٥١).

(٢) «التلخيص» (٢: ٣٧٣).

تحرير الأقوال والمذاهب في مسألة عدالة الصحابة:

الأكثر من العلماء على أن الصحابة كلهم عُدُولٌ بلا استثناء أحد منهم، وهذا يعني أن المخالف في هذه المسألة هم قلّة من العلماء، وقولهم شاذٌّ ومردود.

والقلة التي لم تُسَلِّمْ بعدالة الصحابة مطلقاً اختلفوا في تطبيق ذلك على جميع الصحابة أو بعضهم على أقوال:

١ـ ذهب قومٌ إلى أن الصحابة ـ كغيرِهم من الناس ـ فيهم العدل وغير العدل، وبالتالي؛ فإن العدالة لا تثبت لهم بمجرد صحبتهم، ولا بدّ لهم من تعديل خاص.

٢ـ وذهب آخرون إلى أن الصحابة قبل ظهور الفتن بين علي ومعاوية رضي الله عنهما عدولٌ، أو إلى أيام قتل عثمان، وأما بعد ظهور الفتن فكل من اشترك فيها ودخل فيها فليس بعدل؛ لأنا نقطَع بفسق أحد الفريقين، وهو غير معلوم وغير معين، فلا يتميّز العدلُ عن الفاسق، فيتعذر القبول.

٣ـ وقالت المعتزلة: كلُّ من عُلم أنه قاتل علياً فهو فاسق ليس بعدل، وأما الباقون فعدول.

٤ـ قال الخطيب البغدادي: «وذهبت طائفة من أهل البدع الى أن حال الصحابة كانت مَرضيّة الى وقت الحروب التي ظهرت بينهم وسفك بعضهم دماء بعض، فصار أهل تلك الحروب ساقطي العدالة، ولـما اختلطوا بأهل النزاهة وجب البحث عن أمور الرواة منهم»[١].

٥ـ ونقل الزركشي عن المازري: «وقال المازِرِيُّ: العَدَالَـةُ لِـمَنْ اشْتُـهِرَ منهم

---

(١) «الكفاية في علم الرواية»، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي ت: ٤٦٣، ص٤٦، المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة، ت: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني.

بالصُّحْبَةِ دُونَ من قَلَّتْ صُحْبَتُهُ أو كان له مُجَـرَّدُ الرُّؤْيَة، فقال: لا نَعْني بالْعَدْلِ كُلَّ من رَآهُ اتِّفَاقًا، أو زَارَهُ لِمَامًا، أو أَلَمَّ بِهِ وانْصَرَفَ من قَرِيبٍ، لَكِنْ إنَّمَا نُرِيدُ بِهِ الصَّحَابَةَ الَّذِينَ لازَمُوهُ وعَزَّرُوهُ، ونَصَرُوهُ واتَّبَعُوا النُّورَ الذي أُنزِلَ معه». اهـ.

ثم علق الزركشيُّ عليه فقال: «وهَذَا قَوْلٌ غَرِيبٌ، يُخْرِجُ كَثِيرًا من المشْهُورِينَ بالصُّحْبَةِ والرِّوَايَةِ عن الْحُكْمِ بالْعَدَالَةِ، كوَائِلِ بن حُجْرٌ ومَالِكِ بن الْحُوَيْرِثِ، وعُثْمَانَ ابن أَبِي الْعَاصِ وأَمْثَالِهِمْ مِمَّنْ وَفَدَ عليه ﷺ، ولم يُقِمْ إلَّا أَيَامًا قَلَائِلَ ثُمَّ انْصَرَفَ، وكَذَلِكَ من لم يُعْرَفْ إلَّا بِرِوَايَةِ الْوَاحِدِ، أو الاثْنَيْنِ، فالْقَوْلُ بالتَّعْمِيمِ هو الصَّوَابُ، كما هو قَضِيَّةُ إطْلَاقِ الْجُمْهُورِ»[1]. اهـ.

تحرير الأدلة:

ـ احتج الأولون القائلون بأن الصحابة كغيرهم، بأن العدالة ليست هي الأصل في الناس، ولا فرق بين الصحابة وغيرهم في ذلك.

ـ واحتج أصحاب القول الثاني بأن الذين وقعوا في الفتن لا يُعلم الفاسقُ من غير الفاسق من بينهم، فالفاسق غير معيَّن، فيحتمل أن يكون أيٌّ منهم فاسقاً، وهو غير معروف، فتسقط عدالة الجميع لهذا السبب.

ـ واحتج أصحاب القول الثالث بأن الإمام علياً هو الإمام الحق، وأن الذين خرجوا عليه هم فرقة من البغاة، فكان قتالُ عليٍّ لهم قتالَ حق، فلا يفسق هو ولا الذين قاتلوا معه، في حين إن الذين قاتلوا علياً كانوا بغاة، وبخروجهم على الإمام الحق، وقتالهم له، فسقوا فسقطت عدالتُهم.

---

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه»، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ت: ٧٩٤هـ (٣: ٣٥٨)، دار الكتب العلمية ـ لبنان: بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١، ت: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.

ـ واحتج الجمهور القائلون بعدالة الصحابة كلهم أجمعين، بأدلة منها:

١ ـ ما ورد من الآيات والأحاديث الدالة على عدالتهم وفضلهم، ومنها:

أ ـ ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي عدولاً.

ووجه الدلالة: أن الخطاب في الآية موجّه إلى الصحابة بأنهم عدولٌ دون استثناء أحد منهم، فالآية شاملة لجميع الصحابة، وصادقة على من بعدهم إذا التزموا سيرتهم، وأُوردَ على الاحتجاج بهذه الآية بأن الخطاب فيها موجّه إلى عموم الأمة، بمعنى أن عموم الأمة عدول، وليس فيها دلالةٌ على عدالة كلِّ فرد.

وأجيب بأن هذا خلاف المدلول اللغوي للخطاب بقوله: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ﴾، ولو كان المقصود جميع الأمة لقال: جعلناكم جميعاً، وفيه بحث.

ب ـ قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ووجه الدلالة ففيها، ووجه الرد كسابقتها.

ج ـ قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴾ [الفتح: ٢٩]. ووجه الدلالة فيها: أنه وصف الصحابة الذين مع رسول الله ﷺ بأنهم أشدّاءُ على الكفار، ورحماءُ على المؤمنين، وهذا يستلزم تعديلهم.

د ـ وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: ١٨].

هـ ـ وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ [التوبة: ١٠٠].

و ـ وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ * فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الواقعة: ١٠ - ١٢].

ز ـ وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤].

ح ـ وقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ * وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٨ - ٩].

ط ـ قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم».

روى الخطيب البغداديّ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «مهما أوتيتم من كتاب الله، فالعمل به لا عذر لأحدكم في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله، فسنة مني ماضية، فان لم تكن سنة مني ماضية، فما قال أصحابي؛ إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيها أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة»(١).

---

(١) «الكفاية في علم الرواية»، ص٤٨.

قال السخاوي: «ومن هذا الوجه أخرجه الطبراني والديلمي في مسنده بلفظه سواء وجويبر ضعيف جداً والضحاك عن ابن عباس منقطع، وقد عزاه الزركشي إلى كتاب الحجة لنصر المقدسي مرفوعاً من غير بيان لسنده ولا صحابيه، وكذا عزاه العراقي لآدم بن أبي إياس في كتاب العلم والحكم بدون بيان بلفظ (اختلاف أصحابي رحمة لأمتي) قال وهو مرسل ضعيف». اهـ [المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن ابن محمد السخاوي ت: ٩٠٢ هـ ص٦٩، دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م، ط١، ت: محمد عثمان الخشت].

وروى الخطيب البغدادي عن سعيد بن المسيب: عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى: عنه قال قال رسول الله ﷺ: «سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي؟ فأوحى الله إليّ: يا محمد، إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء بعضُها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم، فهم عندي على هدى»[1].

ووجه الدلالة في هذا الحديث وأمثاله: أنه ﷺ حث الأمة على الاقتداء بالصحابة، ونصّ على أن الاقتداء بهم طريقٌ للهداية، ولا يكون الأمر كذلك ما لم يكونوا عدولاً.

وقد يقال: إن الحديث لا يصحّ، ففيه كلام على عدم صحته، ويجاب بأنه ينضمُّ إلى غيره من الأخبار الكثيرة التي في معناه، فيتألّف من مجموعها معنىً من المشهورات في الدين. على أن في هذا ما فيه، لأن الضعيف الشديد الضعف لا يتقوى بمثله.

ي ـ ما رواه البخاري عن عِمْرَانَ، رضي الله عنه، قَالَ النَّبِيّ ﷺ: «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْذِرُونَ ولا يَفُونَ، ويَخُونُونَ ولا يُؤْتَـمَنُونَ، ويَشْهَدُونَ ولا يُسْتَشْهَدُونَ، ويَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ».

ووجه الدلالة: أنه أثبت الخيرية للصحابة جملة، فدل على عدالتهم.

---

(١) «الكفاية في علم الرواية»، ص٤٨.

قال تاج الدين السبكي: «وهذا حديث قال فيه أحمد لا يصح ثم أنه منقطع قال ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئاً». اهـ. [الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي علي بن عبد الكافي السبكي ت: ٧٥٦، (٢: ٣٧٨)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٤، ط١، ت: جماعة من العلماء]

وفي الكامل: «قال الشيخ وهذا منكر المتن». اهـ. [الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي ابن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني ت: ٣٦٥، (٣: ٢٠٠)، دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤٠٩ ـ ١٩٨٨، ط٣، ت: يحيى مختار غزاوي].

وقد يقال: إنه أثبت الخيرية لجملتهم؛ لكونهم في قرنه، ولا يلزم منه تعديل كل واحد منهم.

قوله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نَصيفَه»(١).

قوله عليه الصلاة والسلام: «اللهَ اللهَ في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبّهم فبحبّي أحبّهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله يوشك أن يأخذه»(٢).

وروى الخطيب البغدادي عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله اختارني، واختار أصحابي، فجعلهم أصهاري، وجعلهم أنصاري، وإنه سيجيء في آخر الزمان قوم ينتقصونهم، ألا فلا تناكحوهم، ألا فلا تنكحوا إليهم، ألا فلا تصلوا معهم، ألا فلا تصلوا عليهم، عليهم حلت اللعنة»(٣).

٢ ـ ثبت بالتواتر عن الصحابة أنهم كانوا ملازمين للجدّ والاجتهاد في امتثال الأوامر والنواهي، وبذلهم أموالَهم وأنفُسَهم في سبيل الله، ونشر الدين، ولو لم يكونوا عدولاً لَـما أقدموا على ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، (٣٦٧٣). ومسلم في «صحيحه» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، (٢٥٤٠).

(٢) أخرجه الترمذي في «سننه» من حديث عبد الله بن مغفل رضي الله عنه، أبواب المناقب، باب فيمن سب أصحاب النبي ﷺ، (٣٨٦٢). وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٣) «الكفاية في علم الرواية»، الخطيب البغدادي، ص٤٨.

قال الخطيب البغدادي: «والأخبار في هذا المعنى تتسع، وكلُّها مطابقة لـما ورد في نص ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على تعديلهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم، المطّلِع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق له، فهو على هذه الصفة إلا أن يثبت على أحد ارتكابُ ما لا يحتمل إلا قصد المعصية والخروج من باب التأويل، فيحكم بسقوط العدالة، وقد برأهم الله من ذلك، ورفع أقدارهم عنه.

على أنه لو لم يَرد من الله عز وجل ورسوله فيهم شيءٌ مما ذكرناه لأوجبت الحالُ التي كانوا عليها من الهجرة والجهاد والنصرة، وبذل الـمُهَج والأموال، وقتل الآباء والأولاد، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين، القطعَ على عدالتهم، والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعدِّلين والمزكّين الذين يجيئون من بعدهم أبد الآبدين؛ هذا مذهب كافة العلماء، ومن يُعتدّ بقوله من الفقهاء»[١].

السبب في القول بعدالتهم:

قال السيوطي: «قال إمام الحرمين والسبب في عدم الفحص عن عدالتهم أنهم حملة الشريعة فلو ثبت توقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصره ﷺ ولما استرسلت سائر الأعصار»[٢]. اهـ.

وقال التاج السبكي في «شرح ابن الحاجب»:

«والقول الفصل: أنا نقطع بعدالتهم من غير التفات إلى هذيان الهاذين، وزيغ المبطلين، وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منّا، فكيف بمن زكّاهم علّامُ

---

(١) «الكفاية في علم الرواية»، ص٤٨-٤٩.

(٢) «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت: ٩١١، (٢: ٢١٤)، مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف.

الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء في غير آية؟ وأفضلُ خلق الله الذي عصمه الله عن الخطأ في الحركات والسكنات محمد ﷺ في غير حديث، ونحن نسلّم أمرهم فيما جرى بينهم إلى ربهم جل وعلا، ونبرأ إلى الملك سبحانه ممن يطعن فيهم، ونعتقد الطاعنَ على ضلال مهين، وخسران مبين، مع اعتقادنا أن الإمام الحقّ كان عثمان ضي الله عنه، وأنه قُتل مظلوماً، وحمى الله الصحابة من مباشرة قتله، فالمتولّي قتلَه كان شيطاناً مريداً، ثم لا يُحفظ عن أحد منهم الرضا بقتله، إنما المحفوظ الثابتُ عن كلٍّ منهم إنكارُ ذلك.

مسألة الأخذ بالثأر اجتهادية، رأى علي كرم الله وجهه التأخير مصلحةً ورأت عائشة رضي الله عنها البدارَ مصلحة، وكلٌّ جرى على وفق اجتهاده، وهو مأجورٌ إن شاء الله.

ثم كان الإمام الحقُّ بعد ذي النورين عثمان رضي الله عنه عليٌّ كرم الله وجهه، وكان معاويةُ رضي الله عنه متأوّلاً هو وجماعة.

وفيهم من قعد عن الفريقين، وأحجم عن الطائفتين؛ لـما أشكل الأمر، وكلٌّ عمل بما أداه إليه اجتهاده، والكل عدول، رضي الله عنهم، وهم نقَلة هذا الدين، وحملته الذين بأسيافهم ظهر، وبألسنتهم انتشر، ولو تلونا الآسى وقصصنا الأحاديث في تفضيلهم لطال الخطاب.

هذه كلماتٌ من اعتقد خلافها كان على زلل وبدعة، فليُضمر ذو الدين هذه الكلمات عقداً، ثم ليكفَّ عما جرى بينهم، فتلك دماءٌ طهّر الله منها أيديَنا، فلا نلوّث بها ألسنتنا»[1]. اهـ.

وأجاب الجمهور عن شُبه القادحين في عدالة من دخل في الفتن بفسقه، بأن ما

---

(١) «شرح ابن الحاجب» (٢: ٤٠٠ - ٤٠١).

حدث محمول على الاجتهاد، أي: اجتهد كل فريق فأداه اجتهاده إلى ما ارتكبه، وحينئذٍ فلا إشكال سواء قلنا: إن كل مجتهد مصيب أو المصيب واحد، لوجوب العمل بالاجتهاد اتفاقاً، ولا تفسيق بواجب. وقد يقال بأن الذين خرجوا على علي بغاة، والبغاة ليسوا فساقاً أصلاً.

قلتُ: عدد الصحابة يربو على المئة ألف، والرواة لا يبلغون عشرهم، فينتقل الكلام في عدالة هؤلاء لأنهم المقصودون.

ولو نظرنا في هؤلاء الرواة كم عدد الذين اختلف الناس في عدالتهم لوجدنا عددهم قليلاً بالقياس إلى عدد الرواة؟ ثم إذا نظرنا في عدد الأحاديث التي رواها رواة الصحابة المختلف في عدالتهم، لوجدناها قليلة جداً قياساً بعدد الأحاديث الإجمالي.

ثم بالنظر في معنى هذه الأحاديث سنجد أن من هذه الأحاديث ما له شواهدُ من طرق صحابة آخرين غير مختلف في عدالتهم، وبذلك يسلم كثير مما نُقل إلينا من الأحاديث من الطعن والتشكيك فيه.

ومما يؤيد القول بأن الأصل في الصحابة خاصة الصدق لا الكذب ما رواه الحاكم في «المستدرك على الصحيحين»: عن عامر بن سعد بن أبي وقاص: عن أبيه قال: وقف عمر بن الخطاب بالجابية فقال: رحم الله رجلاً سمع مقالتي فوعاها، إني رأيت رسول الله ﷺ وقف فينا كمقامي فيكم، ثم قال: «احفظوني في أصحابي ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» ثلاثاً «ثم يكثر الهرج، ويظهر الكذب، ويشهد الرجل ولا يستشهد، ويحلف ولا يستحلف، من أحب منكم بحبوحة الجنة، فعليه بالجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، ألا لا يخلونّ رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهما، من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن»[1].

---

(١) كتاب العلم، (٣٩٠).

وفي رواية عند ابن ماجه: عن جابر بن سمرة قال: خطبنا عمر بن الخطاب بالجابية فقال: إن رسول الله ﷺ قام فينا مثل مقامي فيكم فقال: «احفظوني في أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل وما يستشهد، ويحلف وما يُستحلف»(١).

ومعنى «احفظوني» أي: راعوا فيهم حقّ الصحبة؛ فإن الصحبة فضيلة عالية.

ومحل الاستدلال في أنّ الكذب يفشو بعدَهم، وقول الرسول ﷺ: «احفظوني في أصحابي»، دليل على تعديلهم، والله أعلم، والحمد لله رب العالمين.

وهذا الذي مرَّ كان عن مفهوم الصحابي وعدالته، والمقصود من القول بها، والسبب في ذلك.

محبة الصحابة والاعتراف بمكانتهم:

وأما لزوم محبتهم، فلأن الله تعالى رضي عليهم ورضُوا عنه، وأثنى عليهم في التوراة والإنجيل والفرقان حيث قال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

---

(١) كتاب الأحكام، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد، (٢٣٦٣).

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨].

وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [الحديد: ١٠].

وقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] إلى قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠].

وقال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [الحجرات: ٣].

وقال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨].

وقال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٧].

وقال تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤].

وقال تعالى: ﴿فَانقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ﴾ [آل عمران: ١٧٤].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٦٤].

وقال تعالى: ﴿لَٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۞ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٨٨- ٨٩].

وقد أمَرَنا الرسول عليه السلام بحبّ أصحابه، وقد ورد ذلك في أحاديث كثيرة، وفي ذلك آياتٌ نذكرها فيما يلي.

روى الإمام البخاري: عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال النبي ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهباً ما بلغ مُدّ أحدهم ولا نَصيفه»(١).

ورواه الترمذي والطبراني في «المعجم الصغير»، وأبو داود في «سننه»، ورواه البيهقي في «سننه الكبرى» عن أبي هريرة، ومثله الطبراني في «المعجم الأوسط»، وغيرهم(٢).

ورواه مسلم في «صحيحه»: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، لا تسبوا أصحابي، فوالذي نفسي بيده، لو أن أحدكم أنفق مثل أُحد ذهباً ما أدركَ مدّ أحدهم ولا نصيفه»(٣).

قال ابن حجر في «فتح الباري» في شرح هذا الحديث:

«وكذا في رواية عاصم: عن أبي صالح ذكرُ سبب لهذا الحديث، وهو ما وقع في أوله قال: كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء، فسبه خالدٌ... فذكر الحديث، وسيأتي بيانُ من أخرجه.

قوله: «فلو أن أحدكم» فيه إشعار بأن المراد بقوله أولاً: «أصحابي» أصحاب مخصوصون، وإلا فالخطاب كان للصحابة، وقد قال: «لو أن أحدكم أنفق»، وهذا كقوله

---

(١) كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، (٣٦٧٣).

(٢) أخرجه الطبراني في «المعجم الصغير» من حديث أبي سعيد رضي الله عنه، (٩٨٢)، (٢: ١٧٦). وأبي داود، كتاب السنة، باب في النهي عن سب أصحاب رسول الله ﷺ، (٤٦٦٠). والترمذي، أبواب المناقب، باب فيمن سب اصحاب النبي ﷺ، (٣٨٦١). وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، (٦٨٧)، (١: ٢١٢).

(٣) كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، (٢٥٤٠).

تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ الآية [الحديد: ١٠]، ومع ذلك فنهي بعض من أدركَ النبيَّ ﷺ وخاطَبَهُ بذلك عن سبِّ من سبقه يقتضي زجرَ من لم يدرك النبيَّ ﷺ ولم يُخاطبه عن سبِّ من سبقه من باب الأولى، وغفل من قال: إن الخطاب بذلك لغير الصحابة وإنما المراد مَن سيُوجَد من المسلمين المفروضين في العقل تنزيلاً لمن سيُوجد منزلة الموجود للقطع بوقوعه.

ووجه التعقب عليه: وقوع التصريح في نفس الخبر بأن المخاطَب بذلك خالد بن الوليد، وهو من الصحابة الموجودين إذ ذاك بالاتفاق»[1]. اهـ.

ثم قال: «تكملة: اختُلف في سابّ الصحابي، فقال عياض: ذهب الجمهور إلى أنه يُعزَّر، وعن بعض المالكية: يقتل، وخصّ بعضُ الشافعية ذلك بالشيخين والحسنين، فحكى القاضي حسين في ذلك وجهين، وقوّاه السبكي في حقّ من كفّر الشيخين، وكذا من كفّر من صرّح النبي ﷺ بإيمانه أو تبشيره بالجنة ـ إذا تواتر الخبر بذلك عنه لِـما تضمّن من تكذيب رسول الله ﷺ»[2]. اهـ.

قال السيوطي في «الديباج»:

«قال السبكي: الظاهر: أن الخطاب فيه لمن صحِبَه آخِراً بعد الفتح.

وقوله: «أصحابي» المراد بهم: من أسلم قبل الفتح. قال: ويُرشد إليه قوله: «أنفق..» إلى آخرِه مع قوله: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ الآية [الحديد: ١٠]، قال: ولا بد لنا من تأويله بهذا، أو بغيره؛ ليكون المخاطبون غير الأصحاب الموصى بهم.

قال: وسمعت شيخنا الشيخ تاج الدين ابن عطاء الله يذكر في مجلس وعظِه تأويلاً آخر يقول: لأن النبي ﷺ له تجلّياتٌ يَرى فيها من بعده، فيكون الكلام منه ﷺ في تلك

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٣٦).

(٢) المصدر السابق.

الجليات خطاباً لمن بعده في حقّ جميع الصحابة الذين قبل الفتح وبعده. قال السبكي: وهذه طريقة صوفية؛ فإن صحّ ذلك، فالحديث شامل لجميع الصحابة، وإلا فهو في حق المتقدمين قبل الفتح، ويدخل من بعدهم في حكمهم؛ فإنهم بالنسبة إلى من بعدهم كالذين من قبلهم بالنسبة إليهم. انتهى»[(١)]. اهـ.

وبعض الناس قد يحتجّون ببعض ما روي عن النبي للتشكيك في جميع الصحابة، فيحتملون كونهم قد خانوا الرسول عليه السلام، ولا يستثنون منهم إلا أقل القليل، وهو ما رواه البخاري: عن ابن عباس رضي الله تعالى: عنهما عن النبي ﷺ قال: «إنكم محشورون حفاةً عراةً غرلاً»، ثم قرأ ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] «وأول من يُكسى يوم القيامة إبراهيم، وإن أناساً من أصحابي يُؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: أصحابي أصحابي! فيقول: إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتَهم، فأقول كما قال العبد الصالح: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾» إلى قوله: ﴿ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٧][(٢)].

وفي «صحيح مسلم»: عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا فَرَطُكم على الحوض، ولأنازعنَّ أقواماً، ثم لأُغلبنَّ عليهم، فأقول: يا ربِّ أصحابي أصحابي! فيُقال: إنك لا تدري ما أحدَثوا بعدك»[(٣)].

وهذا الحديث قد يفهمُ منه البعضُ أن بعض الصحابة قد غيروا وبدلوا، ولم يلتزموا بما أمرَهم به الرسول عليه السلام، ونحن نعلم ـ قطعاً إن صح هذا الفهم ـ أنهم

---

(١) «الديباج» (٥: ٤٨٦).

(٢) كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المائدة: ١١٧]، (٤٦٢٥). وباب ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، (٤٧٤٠).

(٣) كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، (٢٢٩٧).

ليسوا من الصحابة المقرّبين الذين شهد لهم النبي عيه السلام كأبي بكر وعمر، وخلافاً لِـما يقوله الشيعة، بل ولا يكونون من الصحابة المشهورين بحسن الصحبة؛ لأن النبي ما كان يُقرّبهم وهم يبطنون النفاق، كما يدّعي الشيعة! وما كان ليمدحهم ويبقى على مودتهم طوالَ حياته وهم على ما هم عليه.

ولو جاز لنا أن نفهم هذا الفهم، لناقض ما صرّح به النبيُّ من الشهادة لهم، والتحذير من سبِّهم وإيذائهم، ويخالف ما كان من موته عليه السلام وهو راضٍ عنهم، ويخالف ما ورد في القرآن من الشهادة لهم بالفضل.

فمناقضة هذا بذاك يؤدّي إلى خلل عظيم، وفسـادٍ في أول النظر، وتناقض بين الأخبار لا تسلم من بعده الشريعةُ إذا عُمِّمَ! ولذلك فإنه يجب علينا أن نخصّص موردَ الخاص ونُبقيَ العامَّ على عمومه.

ولكن بعض الروايات تخالف هذا الفهم الذي يأخذ هذا اللفظ على ظاهره فيزعم أن الصحابة هم المقصودون، وتردُّه صراحةً! ومنها ما رواه الحاكم في «المستـدرك على الصحيحين»: عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: «من خرج من الجماعة قِيدَ شبرٍ فقد خلع ربقةَ الإسلام من عنقه حتى يُراجعه»، قال: «ومن مات وليس عليه إمامُ جماعة، فإن موتته موتة جاهلية»، وخطب رسول الله ﷺ، فقال: «يا أيها الناس، إني فرط لكم على الحوض، وإن سَعَته ما بين الكوفة إلى الحجر الأسود، وآنيته كعدد النجوم، وإني رأيت أناساً من أمتي لـما دَنَوا مني خرج عليهم رجلٌ قال بهم عني، ثم أقبلت زمرة أخرى، ففعل بهم، كذلك فلم يُفلت منهم إلا كمثل النَّعم»، فقال أبو بكر: لعلّي منهم يا نبي الله؟ قال: «لا، ولكنهم قومٌ يخرجون بعدكم، ويمشون القهقرى»[1].

---

(١) كتاب الإيمان، (٢٥٩). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وقد حدث به الحجاج بن محمد أيضاً عن الليث، ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

فهذا نصٌّ صـريحٌ دالٌّ على أن كبار الصحابة الكبار ليسوا مقصودين، بل إن المقصود هم غير الصحابة. والله أعلم.

ومما يحتج به العلماء على محبتهم قولُ الرسول عليه السلام فيما رواه الترمذي في «سننه»: عن عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهَ اللهَ في أصحابي، اللهَ اللهَ في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، ومن آذى الله فيـوشك أن يأخذه»[1].

وهذا الحديث لو ثبت يكون فيه دلالةٌ قوية على المطلب.

ولكن الحديث الذي ذكرناه آنفاً عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، دالٌّ أيضاً على أفضليتهم؛ حيث إنهم الذين نُـقل الدين إلينا بواسطتهم، مع شهادة النبي عليه السلام لهم إجمالاً بالعدالة والصدق.

ومما يدل على فضلهم وعلوّ كعبهم، ما رواه البخاري: عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنه قرنين أو ثلاثة؟ قال النبي ﷺ: «إن بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السِّمَن»[2].

---

(١) أبواب المناقب، باب فيمن سب أصحاب النبي ﷺ، (٣٨٦٢). قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٢) كتاب المكاتب، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، (٢٦٥١). وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، (٦٤٢٨). وكتاب الأيمان والنذور، باب إثم من لا يفي بالنذر، (٦٦٩٥).

قال النووي في «شرح مسلم»:

«قال القاضي عياض: ذهب أبو عمر ابن عبد البـر في هذا الحديث وغيره من الأحاديث في فضل من يأتي آخر الزمان إلى أنه قد يكون فيمن يأتي بعد الصحابة من هو أفضلُ ممن كان من جملة الصحابة، وأن قوله ﷺ: «خيركم قرني» على الخصوص، معناه: خير الناس قرني، أي: السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن سلك مسلكهم، فهـؤلاء أفضل الأمة، وهم المرادون بالحديث، وأما من خلط في زمنـه ﷺ ـ وإن رآه وصحبه أو لم يكن له سابقة ولا أثر في الدين ـ فقد يكون في القرون التي تأتي بعد القرن الأول من يفضلهم على ما دلت عليه الآثار.

قال القاضي: وقد ذهب إلى هذا أيضاً غيرُه من المتكلمين على المعاني.

قال: وذهب معظم العلماء إلى خلاف هذا، وأن من صحب النبي ﷺ ورآه مرةً من عمره وحصلت له مزيةُ الصحبة أفضلُ مِن كل مَن يأتي بعدُ؛ فإن فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل، قالوا: وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، واحتجوا بقوله ﷺ: «لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» هذا كلام القاضي، والله أعلم»[1]. اهـ.

ولكن لا ينبغي أن نغالي في حبّ الصحابة سواءً كان هذا الحب لعموم الصحابة، أو لبعضهم، فلا ينبغي أن نرفعهم فوق درجتهم، ولا ننزلهم عنها.

فالقول بأن الصحابة معصومون كلُّهم قولٌ باطل، بل لا أحد منهم بمعصوم، فالعصمة لم تثبت إلا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكذا القول بتبديعهم كلّهم ـ أو غالبهم ـ كما يزعمه الشيعة الاثنا عشرية، أيضاً باطل.

ومحاولة نفي الغلط عن كلّ واحد منهم نوعٌ من المغالاة أيضاً، وإلصاق الغلط

---

(١) «شرح النووي على صحيح مسلم» (٣: ١٣٨).

بكل واحدٍ منهم ـ خصوصاً إذا كان الغلط كبيرة أو كفراً كالردة كما يزعم الشيعة الإمامية ـ مغالاة وتنكُّبٌ عن الصراط المستقيم.

فكلا هذين الطرفين مذموم، فالصحابة بشر يصيبون ويخطئون، وما عليهم إن أخطأ بعضهم ثم استغفر الله تعالى ربَّه، ولكن العيب كلَّ العيب في من تلاهم فاتخذهم هدفاً له، فجعل ينبش عنهم، وعن فعالهم، ويضخّم ما أخطأ فيه بعضُهم ويعظمه في أعين الناس، ويتناسى ما قام به جلُّهم في خدمة هذا الدين.

والعجب ممن هذا يفعل ذلك ويدعي أنه من المحقّقين، ومن العلماء الناقدين الأحرار الذين لا يقلّدون غيرهم ممن سبقهم، وأنهم لا يخافون في الله لومة لائم!

الكلام فيما شجر بين الصحابة:

إن علماء أهل السنة لم يُهملوا البحث في الـمُقاتَلاتِ والشِّجارِ الذي حصل بين الصحابة، وقد اتفقوا جميعُهم ـ مهما كان رأيهم في أسباب ذلك ـ على أن السكوت هو الواجب الآن، وليس المقصود بالسكوت السكوت عن غير علم، بل السكوت بعد العلم بواقع الحال، أعني: أنه لا يصحُّ لأحد أن يتوقف في أن الصواب كان مع عليٍّ عليه السلام أو لا، بل عليه أن يجزم بأن الحق والصواب كان مع الإمام عليٍّ، وأن من قاتله كان مخطئاً، ولكن سبب الخطأ... هل يقال: إنهم كانوا يريدون الدنيا لا الدين؟ أم إنهم كانوا يبغون مصلحة الدين واجتهدوا في ذلك فأخطؤوا؟ وهذا هو الذي بنى جمهور أهل السنة قولهم بأن كِلا من الفريقين كان مأجوراً، ولكن أحدهما أصاب وهو الإمام علي، والآخر أخطأ لا عن قصد وسوء نية.

قال الإمام الباقلاني في «الإنصاف»:

«ويجب أن يُعلم أن ما جرى بين أصحاب النبي ﷺ ورضي عنهم من المشاجرة

نكفّ عنه ونترحّم على الجميع، ونُثني عليهم، ونسأل الله تعالى لهم الرضوان والأمان، والفوز والجنان.

ونعتقد أن علياً عليه السلام أصاب فيما فعل، وله أجران، وأن الصحابة رضي الله عنهم إنما صدر منهم ما كان باجتهاد فلهم الأجر، ولا يفسقون ولا يبدَّعون»[١]. اهـ.

فالباقلاني يصرح هنا أن من قاتل علياً رضي الله عنهم مأجورون؛ لأنهم مجتهدون، ولكنه لم يتوقف في القول بأن الإمام علياً كان هو المصيب وهو المُحِقّ، وهذا نص عليه العلامة البابرتي في «شرحه» للطحاوية، قال البابرتي:

«ولا نخوض فيما شجر بينهم، ونحمل حالهم على الاجتهاد، ولا نذكرهم إلا بخير؛ لأنهم أصول هذا الدين، فالطعن فيهم طعن في الدين، وحبهم إيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان، وهذا كله ظاهر من ضروريات الشرع»[٢]. اهـ.

وهذا الموقف هو موقف أغلب علماء أهل السنة.

ونقل الباقلاني عن المعتزلة خلاف هذا الرأي، فقال في «التمهيد»:

«ومن أئمة المعتزلة من يقف في علي وطلحة والزبير وعائشة، ولا يدري مَن المصيب منهم ومن المخطئ؟ كعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، ومن مال إلى قولهم»[٣]. اهـ.

وأما من خالف الإمام علياً فلم يكن الأمر في تلك المحن والأهوال ليتبين للجميع بسهولة ويسر، ولو كان الأمر يسيراً لـمَا سُميت تلك الأحداث بالفتنة! ولـما اختلف علماء الأمة حولها، ولما اختلف الصحابة أنفُسهم فيها.

---

(١) «الإنصاف» للباقلاني ص٦٧.

(٢) «شرح الطحاوية» للبابرتي ١٤٢.

(٣) «التمهيد» للباقلاني ص٥٥٢.

وقال الباقلاني:

«وقد كان عليٌّ عليه السلام مدفوعاً إلى أمر عظيم من قتلة عثمان والمطالبين بدمه، والمنكرين لقتله، فكان لا يمكنه إقامة القود والحدّ على قوم قتلوا رجلاً لا يعرفهم بأعيانهم، وإن كان يعلم أنهم تحت كنفه، ومختلطون بالبرءاء من أهل عسكره، من حيث لا يمكنه تمييزهم والوصول إلى معرفة أعيانهم، ولا أن يُقيدَ للولي، وهم أهل حرب له وغير مطالبين بالدم لأحد بعينه، ولا مقيمين بيِّنةً على ذلك، ولا حصل لهم إقرار ولا اعتراف من أحد بالقتل على وجهٍ يصحُّ مثله، ويمكن العمل به، وكانت الحامية من أصحابه مثل مالك الأشتر النخعي، وابن بُديل بن ورقاء، وابن سبأ، ومحمد بن أبي بكر، والغافقي، وغيرهم ـ ممن يرى رأيَهم ـ يكثرون الطعن على عثمان، والمقالة فيه، والبراءة منه وممن تولاه»[1]. اهـ.

وقال الإمام أبو منصور البغدادي في «أصول الدين»:

«أجمع أهل السنة على أن عثمان كان إماماً على شرط الاستقامة إلى أن قُتل، وأجمعوا على أن قاتليه قتلوه ظلماً، فإن كان فيهم مَن استحل دمَهُ فقد كفر، ومن تعمَّدَ قتله من غير استحلال كان فاسقاً غير كافر.

والذين هجموا عليه واشتركوا في دمه معروفون يُقطع بفسقهم، منهم محمد بن أبي بكر، وهو محمد بن عبدالله بن عثمان كان ربيب علي كرم الله وجهه، ورفاعة بن رافع، والحجاج بن غزنة، وعبدالرحمن بن خصل الجمحي، وكنانة بن بشر النخبي، وسندان ابن حمران المرادي، ويسرة بن رهم، ومحمد بن أبي حذيفة، وابن عيينة، وعمرو بن الحمق الخزاعي.

---

(١) «التمهيد» للباقلاني ص٥٥٤.

وأما الذين قعدوا عن نصرة عثمان فهم فريقان:

فريقٌ كانوا معه في الدار، فدافعوا عنه، كالحسن بن علي بن أبي طالب، وعبد الله ابن عمر، والمغيرة بن الأخنس، وسعيد بن العاص، وسائر من كان في الدار من موالي عثمان، إلى أن أقسم عليهم عثمان بترك القتال وقال لغلمانه: مَن وضع سلاحه فهو حرٌّ، فهؤلاء أهل طاعة وإحسان.

والفريق الثاني من القَعَدة عن نصرته فريقان:

فريق أرادوا نصرة عثمان، فنهاهم عثمان عنها، كعلي بن أبي طالب، وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، ومحمد بن مسلمة، وعبد الله ابن السلام، فهؤلاء معذورون؛ لأنهم قعدوا عنه بأمره.

والفريق الثاني: قوم من السوقة أعانوا الهاجمين، فشاركوهم في الفسق، والله حسيبهم.

واختلفت القدَرية في هؤلاء، فتوقّف واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في عثمان وقاتليه وخاذليه؛ لأن أحد الفريقين عندهم فاسق، كما أن أحد المتلاعنَين فاسق، والفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر.

وقال أبو الهذيل: أتولّى عثمان على حياله، وقَتَلَته على حيالهم، وقال الجُبّائي وابنه بموالاة عثمان والبراءة من قاتليه، وزعم المعروف منهم بالمردار: أن عثمان فسق، وأن قاتليه فسقوا أيضاً؛ لأن فسق عثمان لم يوجب قتله، فعلى قوله يكون كِلا الفريقين في النار.

ودليلنا على براءة عثمان مما قُذِفَ به ورودُ الروايات الصحيحة بشهادة الرسول له ﷺ بالجنة عند تجهيز العُسرة، وما رُوي من أنه يدخل الجنة بلا حساب، ولا يدخل

الجنة إلا مؤمن، وقد روي أن النبي ﷺ صعد جبل حراء ومعه أبو بكر وعمر وعثمان وعليٌّ فقال: «اسْكُنْ حراءُ، فما عليك إلا نبيٌّ، أو صِدِّيق، أو شهيد»، وفي هذا دليل على أن عثمان قتل شهيداً.

ودليل صحة إمامته إجماع الأمة بعد قتل عمر على أن الإمامة لواحد من أهل الشورى، وكانوا ستة، فاجتمع خمسة، فحصل إجماع الأمة على إمامته»[١]. اهـ.

وهذا الحديث الذي أشار إليه الإمام أبو منصور هو ما رواه مسلم: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ كان على جبل حراء فتحرك، فقال رسول الله ﷺ: «اسكن حراء، فما عليك إلا نبي، أو صديق، أو شهيد»، وعليه النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم[٢].

ورواه البخاري: عن أنس بن مالك إلا أن الذي كان معه أبو بكر وعمر وعثمان، وكانوا على جبل أُحد[٣].

ورواه ابن حبان في «صحيحه»: عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: لما حصر عثمان وأُحيط بداره أشرف على الناس، فقال: نشدتكم بالله، هل تعلمون أن رسول الله ﷺ حين انتفض بنا حراء قال: «اثبت حراء، فما عليك إلا نبي، أو صديق، أو شهيد»؟ قالوا: اللهم نعم، قال: نشدتكم بالله، هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قال في غزوة العسرة: «من ينفق نفقة متقبلة؟»، والناس يومئذ معسِرون مجهَدون، فجهزت ثلث ذلك الجيش

---

(١) «أصول الدين» ص٢٨٧.

(٢) كتاب الفضائل، باب من فضائل طلحة، والزبير رضي الله عنهما، (٢٤١٧).

(٣) كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً»، (٣٦٧٥). وكتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، (٣٦٨٦). وكتاب المناقب، باب مناقب عثمان بن عفان أبي عمرو القرشي رضي الله عنه، (٣٦٩٩).

من مالي؟ فقالوا: اللهم نعم، ثم قال: نشدتكم بالله، هل تعلمون أن رومة لم يكن يُشرَب منها إلا بثمن، فابتعتُها بمالي، فجعلتها للغني والفقير وابن السبيل؟ فقالوا: اللهم نعم، في أشياء عدّدها[١].

وهو مروي عند غيرهم.

قال الإمام أبو منصور البغدادي:

«أجمع أصحابنا على أن علياً رضي الله عنه كان مصيباً في قتال أصحاب الجمل، وفي قتال أصحاب معاوية بِصِفّينَ، وقالوا في الذين قاتلوه بالبصرة: إنهم كانوا على الخطأ، وقالوا في عائشة وفي طلحة والزبير: إنهم أخطؤوا ولم يفسقوا؛ لأن عائشة قصدت الإصلاح بين الفريقَين، فغلبها بنو ضبَّة وبنو الأزد على رأيها، فقاتلوا علياً فهم الذين فسقوا دونها.

وأما الزبير، فإنه لما كلمه عليٌّ يوم الجمل عرف أنه على الحق، فترك قتاله وهرب من المعركة راجعاً إلى مكة، فأدركه عمرو بن جُرموز بوادي سباع، فقتله وحمل رأسه إلى عليٍّ فبشَّرَه بالنار.

وأما طلحة، فإنه لما رأى القتال بين الفريقين همَّ بالرجوع إلى مكة، فرماه مروان ابن الحكم بسهم فقتله.

فهؤلاء الثلاثة بريئون من الفسق، والباقون من أتباعهم الذين قاتلوا علياً فسقة.

وأما أصحاب معاوية فإنهم بَغَوا، وسماهم النبي ﷺ «بُغاةً» في قوله لعمار: «يقتلك الفئة الباغية»، ولم يكفروا بهذا البغي؛ لأن علياً قال: إخواننا بغَوا علينا. ولأنه قال

---

(١) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم أجمعين، (٦٩١٦).

لأصحابه: لا تـتبعوا مُدبراً ولا تُـذَفِّفوا على جريح، فلو كانوا كفرةً لأباح ذلك فيهم.

وزعمت الروافضُ: أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعَهم يوم الجمل كفروا في قتالهم علياً، وكذلك قالوا في معاوية أصحابه بصِفِّين، وكذلك قول الخوارج في أصحاب الجمل وأصحاب معاوية.

وزعم قومٌ: أن الفريقين كانوا على الخطأ، وإنما أصاب القَعَدةُ عن القتال في ذلك الزمان؛ كسعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة ابن زيد.

وقال أكثر الكرامية بتصويب الفريقَين يوم الجمل، وقال آخرون منهم: إن علياً أصاب في محاربة أهل الجمل وأهل صفين، ولو صالحهم على شيء أرفق بهم، لكان أولى وأفضل، فأما محاربته للخوارج فقد كانت فرضاً عليه.

وقال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنَّظَّام وأكثر القدرية: نتولى علياً وأصحابه على انفرادهم، ونتولى طلحة والزبير وأتباعهما على انفرادهما»[1]. اهـ.

فنحن نرى أن الآراء اختلفت في تلك الوقائع، وما ذلك إلا لكونها تفتن صاحب العقل لاختلاطها.

ولشدّة هذا الأمر وصعوبة إدراك الحقّ فيه على كثير من الخلق؛ لاختلاطه خاصة في تلك الأوقات العصيبة، اتفق علماءُ أهل السنة على أنّ السكوت عن الكلام فيه ـ بعد بيان ما حقّقوا فيه الحق ـ هو الواجب.

والمقصود بالسكوت: هو السكوتُ عن التشنيع على الصحابة، وعن تكرير أخطاء من أخطأ منهم؛ لأن ذلك يُثير النفوس كما لا يخفى على أحد.

---

(١) «أصول الدين» للبغدادي ص٢٨٩.

وبعض الناس العارين عن التحقيق يظنون أن أهل السنة يسكتون؛ لأنهم يُسَوُّونَ بين علي كرم الله وجهه ومعاوية، أو لأنهم يشكّون ويتردّدون في الحقّ مع أي طائفة كان؟ وهؤلاء الذين يظنون ذلك من الأغرار السذج، فما بيَّنَّاه هو الصواب.

القول في معاوية رضي الله عنه:

وأما معاويةُ رضي الله عنه فقد فعل أموراً استنكرها كثير من المتقدمين والمتأخرين، منها مقاتلةُ الإمام علي رضي الله عنه، وما ترتب عله من شقّ جماعة المسلمين، وتحويلُه الخلافة إلى مُلك عضوض، فقد كان على يده، وهو ليس من أعلى الصحابة منزلة، وهو المخطئ في قتاله لعليّ رضي الله عنه بنصّ الرسول ﷺ، وقد يبدو للناظر أنّ معاوية أخطأ في ذلك لهدف دنيوي يريده، ومع ذلك أقول: إن ذلك لا يستدعي التشكيك في دينه كما يزعم بعض المتعصبين؛ لأن كل المخالفات لا تقدح في عدالته كما هو معلوم، وهو لم ينكر أمراً دينياً، ولم يغيّر في أصل قواعد الإسلام.

والمسألة تـحتاج إلى بحث تفصيلي، وطريقة أهل السنة المنعُ من الكلام في هذه المسألة، ويجزمون أن قتال معاوية للإمام عليٍّ ـ رضي الله عن جميع الصحابة ـ خطأ، مع إمكان النظر في الأسباب التي أدت إلى هذه المقاتلات والمخالفات.

وقد ذكر ابن حجر في «مقدمته» أن البخاري أخرج عن معاوية ثمانية أحاديث[1].

وقد ولَّاه عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه على الشام بعد أخيه يزيد بن أبي سفيان، وأقرّه عثمان عليها، وبقي بعد ذلك خليفة عشرين سنة، حتى قال محمد بن إسحاق: كان معاوية أميراً عشرين سنة، وخليفة عشرين سنة. وكان معاوية لا يتّهم في الحديث عن رسول الله عليه السلام، ورُوي عن النبي في حق معاوية: «اللهم علمه الكتابة والحساب،

---

(١) «فتح الباري» (١: ٤٧٦).

وقه العذاب»[١]، وهو من الذين أسلموا يوم الفتح، وورد أنه كان مسلمًا في صلح الحديبية إلا أنه أخفى إسلامه.

قال ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة»:

«كان معاوية بمِنى ـ وهو غلام ـ مع أمه إذ عثر، فقالت: قمْ، لا رفعك الله! فقال لها أعرابي: لم تقولين له هذا؟ والله إني لأراه سيسود قومه! فقالت: لا رفعه الله إن لم يسُد إلا قومه.

قال أبو نعيم: كان من الكتبة الحسبة الفصحاء حليماً وقوراً، وعن خالد بن معدان: كان طويلاً أبيض أجلح، وصحب النبيَّ ﷺ وكتب له.

وولاه عمر الشام بعد أخيه يزيد بن أبي سفيان، وأقره عثمان، ثم استمر، فلم يبايع علياً ثم حاربه، واستقلّ بالشام، ثم أضاف إليها مصر، ثم تسمَّى بالخلافة بعد الحكمين، ثم استقلّ لـما صالح الحسن، واجتمع عليه الناسُ، فسمي ذلك العام «عام الجماعة».

وأخرج البغوي من طريق مبارك بن فضالة: عن أبيه: عن علي بن عبد الله: عن عبد الملك بن مروان قال: عاش ابن هند ـ يعني: معاوية ـ عشرين سنة أميراً، وعشرين سنة خليفة.

وجزم به محمد بن إسحاق وفيه تجوز؛ لأنه لم يكمل في الخلافة عشرين، إن كان أولها قتل علي، وإن كان أولها تسليم الحسن بن علي، فهي تسع عشرة سنة إلا يسيراً[٢]. اهـ.

قال في «تهذيب الكمال» أثناء كلامه على الحافظ النسائي:

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» من حديث مسلمة بن مخلد رضي الله عنه، (١٠٦٦)، (١٩: ٤٣٩).

(٢) «الإصابة في تمييز الصحابة» (٦: ١٥٢).

«وسمعت قوماً ينكرون عليه كتاب «الخصائص» لعلي رضي الله عنه، وتركَهُ لتصنيف فضائل أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ولم يكن في ذلك الوقت صنفها فحكيت له ما سمعت، فقال: دخلنا إلى دمشق والمنحرفُ عن علي بها كثيرٌ، فصنفت كتاب «الخصائص»؛ رجاء أن يهديَهم الله، ثم صنف بعد ذلك فضائلَ أصحاب رسول الله ﷺ، وقرأها على الناس، وقيل له ـ وأنا حاضر ـ: ألا تخرج فضائل معاوية؟ فقال: أي شيء أخرج؟ «اللهم لا تشبع بطنه»؟ وسكت وسكت السائل»(١). اهـ.

قال ابن منظور: «قال بعض أهل العلم: وهذه أفضل فضيلة لمعاوية لأن النبي ﷺ قال: اللهم إنا أنا بشر، أغضب كما يغضب البشر، فمن لعنته أو سببته فاجعل ذلك له زكاةً ورحمةً»(٢). اهـ.

يشير إلى قول الذهبي في سير أعلام النبلاء: «قلت لعل أن يقال هذه منقبة لمعاوية لقوله ﷺ: اللهم من لعنته أو سببته فاجعل ذلك له زكاة ورحمة»(٣). اهـ.

وتبعه على ذلك الصفدي في «الوافي بالوفيات»، فقد قال: «هذا فضيلة له لقول النبي ﷺ اللهم من لعنته أو سببته فاجعل ذلك له زكاة ورحمة»(٤). اهـ.

---

(١) «تهذيب الكمال» (١ : ٣٣٨).

فعل النسائي رحمه الله لو حُمل أسوأ محمل مجرّد اجتهاد منه، فكيف إن كان للبعض فيه تأويلات، فليُنتبَه!

(٢) «مختصر تاريخ دمشق»، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، (١ : ٣٤٥).

(٣) «سير أعلام النبلاء»، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله ت: ٧٤٨، (١٤ : ١٣٠)، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤١٣، ط٩، ت: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي. وذكر الذهبي ذلك أيضاً في «تاريخ الإسلام» (٢٣ : ١٠٨).

(٤) «الوافي بالوفيات» صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ت: ٧٦٤، (٦ : ٢٥٧)، دار إحياء التراث ـ بيروت ـ ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

قال الطحاوي: (ونثبت الخلافـة بعد رسول الله ﷺ أولاً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ تفضيلاً له وتقديماً على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم لعثمـان بن عفان رضي الله عنه، ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهم الخلفاء الراشدون، والأئمة المهديّون)

إثبات الإمامة والخلافة للأربعة المعروفين، هو مذهب أهل السنة خلافاً للشيعة الاثني عشرية، فالشيعة لم يعترفوا إلا بالإمام علي رضي الله عنه.

وبيّـن الإمام أبو نعيم الأصبهاني اختلاف الناس في الخلفاء في كتاب «تـثبيت الإمامة» فقال:

«واعلم أن الناس قد تشتـتت آراؤهم، واختلفت أهواؤهم، وانـشعبوا شُعباً، فصاروا فِرقاً مختلفين، وأحزاباً متباينين، قد عظمت محنتهم في الإمامة من ابن أبي قحافة، وثبتت محبتهم فيهم.

فمن قائل قال: أفضلُ الناس بعد الرسول ﷺ، وأولاهم بالإمامة بعده أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ومنهم من يقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم علي رضي الله عنهم.

ومنهم من يقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ووقف.

ومنهم من يقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم أجمعين.

وذلك قول أهل الجماعة والأثر من رواة الحديث وجمهور الأمة.

ومنهم من يقول: أبو بكر وعمر، ويقف عند عثمـان وعلي، ومنهم من يقول: أحقُّـهم وأفـضلهم بالإمامة بعد الرسول ﷺ عليٌّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وهم الإمامية.

وكل من هذه الفرق مقلِّدٌ فيما انتحل سلفاً يحتجّ به ويرتضيه، ويتبرّأ ممن يخالفهم ويعاديه»[١]. اهـ.

وادّعت الشيعة أن علياً كرم الله وجهه هو الإمام ـ وإن لم يبايعه المسلمون مباشرة بعد النبي ـ لأن الإمامة عندهم تكوينية، فلا تثبت إلا بإثبات الله تعالى للإمام، ومعنى «تكوينية»: أن للإمام مدخلية في تدبير العالم، وليست الإمامة عندهم مجرّد خلافة وولاية لوظيفة إدارة شؤون المسلمين، وحفظ حوزة الإسلام والمسلمين، والحفاظ على مصالحهم الدنيوية والأخروية، كما هي عند أهل السنة.

وقد ادعى الشيعة أن الإمامة بعد النبي محصورة في علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه، وطعنوا في المهاجرين والأنصار الذين قدموا أبا بكر الصديق رضي الله عنه، قال الأصبهاني في «تثبيت الإمامة»:

«فيقال للإمامية الطاعنين على المهاجرين والأنصار اجتماعهم على تقدمة الصدِّيق رضي الله عنه: أكان اجتماعهم عليه على إكراهٍ منه لهم بالسيف، أو تألُّف منه لهم بمال، أو بعشيرة؟ فإن الاجتماع لا يخلو من هذه الوجوه، وكل ذلك مستحيل منهم؛ لأنهم أهل المدح والمنقبة والدين والنصيحة.

ولو كان شيء من هذه الوجوه أو أُريد واحد منهم على المبايعة كارهاً لكان ذلك منقولاً عنه ومنتشراً، فأما إذا اجتمعت الأمة على أن الإكراه والغلبة والتألف غير ممكن منهم وعليهم، فقد ثبت أن اجتماعهم لِما علموا منه من الاستحقاق والسابقة، وقدموه وبايعوه لِما خصه الله تعالى به من المناقب والفضائل»[٢]. اهـ.

فأهل السنة يقولون بأن الطريق الأساسي لتنصيب الخليفة هو اختياره من قبل الناس، أو من ينوب عنهم كأهل الحل والعقد، هذا هو الأساس، وأما الشيعة فيقولون:

---

(١) «تثبيت الإمامة» ص٤٥.

(٢) المصدر السابق ص٥٣.

إن طريق تنصيب الإمام إنما هو النص عليه من النبي عليه السلام، وهم يدّعون أن النبي عليه السلام قد نصَّ نصاً على إمامة وخلافة علي كرم الله وجهه.

وبما أن أهل السنة يقولون بالاختيار، فإن وظيفة الإمام عندهم ظاهرة، أي: إنها تدور على المصالح الظاهرة، وهي وظيفةٌ لا يُشترط فيها العصمة، بل بحسب القدرة البشرية، بعد تحقُّق شروط خاصة للإمام كأي وظيفة أخرى.

وأما عند الشيعة، فلما كان النبي هو الذي يعيّن وينص على الإمام، فإن الإمام يجب أن يكون مُكملاً لوظيفة النبوة، بل هو مشاركٌ للنبي في جميع خصائصه وصفاته إلا أن الإمام لا ينزل عليه الوحي! ولذلك يقولون: إن علياً كرم الله وجهه أفضل من جميع الأنبياء إلا نبينا محمداً عليه السلام، فإن منزلة علي نفسُ منزلة سيدنا محمد، ويحتجّون على ذلك بحجج واهية.

وعلم الإمام عند الشيعة هو علم إلهي، بمعنى: أنه محيطٌ بالكليات والجزئيات، ولولا الإمام لساخت الأرضُ عندهم! أي: لزالت وذابت وانهدمت أركانها، وهذا مترتّب على اعتقادهم بأن الإمامة تكوينية أيضاً، وليست إمامة أمرية قائمة على مجرد الشريعة كما هي عند أهل السنة.

ولما طعن الشيعة في خلافة الإمام أبي بكر الصديق، فإننا نطالبهم بالحجة التي دلتهم على ذلك، وقد بين الإمام الأصبهاني طريقةً سديدة في الردّ عليهم وبيان ضعف استدلالهم، وها نحن نذكر لك خلاصته:

إن احتج الشيعة للطعن بإمامة الصديق والقول بإمامة علي رضي الله عنهما بما خصَّ الله تعالى: به علياً من الفضائل والمدائح، فلسنا بمنكريه ولا دافعيه، فإنهم إن احتجوا بالأخبار لزمهم القبول لها من مخالفيهم، وإلا تكون أخبارهم لا لهم ولا عليهم، وإن قبلوا الأخبار قبلت منهم فكانت لهم وعليهم.

فإن احتجوا بقول النبي عيه السلام لعلي: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

وهي ما رواه جمع منهم الإمام النسائي في «السنن الكبرى»: عن زيد بن يثيع قال: سمعتُ علي بن أبي طالب يقول على منبر الكوفة: إني مُنشد الله رجلاً ـ ولا أنشد إلا أصحاب محمد ﷺ ـ من سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدير خمّ: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»؟ فقام ستة من جانب المنبر، وستة من الجانب الآخر، فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله ﷺ يقول ذلك. قال شريك: فقلت لأبي إسحاق: هل سمعت البراء بن عازب يحدث بهذا عن رسول الله ﷺ؟ قال: نعم[(١)].

قيل لهم: مقبولٌ منك، وبه نقول، وهذه فضيلةٌ بيِّنةٌ لعلي بن أبي طالب عليه السلام، ومعناه: من كان النبي ﷺ مولاه فعليٌّ والمؤمنون مواليه.

دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [التوبة: ٧١] وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ [الأنفال: ٧٣]، و«الوليُّ» و«المولى» في كلام العرب واحد، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد: ١١]، أي: ولا ولي لهم وهم عبيده، وهو مولاهم وإنما أراد لا ولي لهم، وقال: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: ٤] وقال: ﴿ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقال: ﴿ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦].

وإنما كانت هذه منقبة من النبي ﷺ لعليّ رضي الله عنه، وحثّ على محبته وترغيب في ولايته؛ لِـما ظهر من ميل المنافقين عليه وبغضهم له.

وكذلك قال ﷺ: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق».

---

(١) كتاب الخصائص، باب قول النبي ﷺ: «من كنت وليه فعلي وليه» (٨٤١٩).

قال أبو عبد الرحمن: عمران بن أبان ليس بقويٍّ في الحديث.

وحكي عن ابن عيينة: أن علياً رضي الله عنه وأسامة تخاصما فقال علي لأسامة: أنت مولاي، فقال: لست لك مولى، إنما مولاي رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

قلت: وهذا في المعنى مثل ما رواه النسائي في «السنن الكبرى»: عن بريدة قال: خرجت مع علي إلى اليمن، فرأيتُ منه جفوة، فقدمت على النبي ﷺ، فذكرت علياً، فتنقّصته، فجعل رسول الله ﷺ يتغير وجهُه، وقال: «يا بريدة، ألستُ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟»، قلت: بلى يا رسول الله! قال: «من كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه»[1].

وهذا كما يقول الناس: فلان مولى بني هاشم ومولى بني أمية، وإنما الحقيقة واحد منهم. ومما يؤيد ما حكي عن ابن عيينة حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «الأنصار وقريش ومزينة وغفار وأسلم وأشجع بعضٌ موالي بعض، ليس لهم مولى دون الله ورسوله». رواه البخاري ومسلم[2].

وظاهر هذا رافع لما توهمه الشيعة من قوله: «من كنت مولاه»؛ لأنه ﷺ أخبر أن لكل هؤلاء القبائل موالي الله ورسوله.

فإن احتج الشيعة بما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»[3].

---

(١) كتاب المناقب، فضائل علي رضي الله عنه، (٨٠٨٩). وكتاب الخصائص، باب قول النبي ﷺ «من كنت وليه فعلي وليه»، (٨٤١٣).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، (٣٥٠٤). وباب ذكر أسم وغفار ومزينة وجهينة واشجع، (٣٥١٢). ومسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل غفار، وأسلم، وجهينة، واشجع، ومزينة، وتميم، ودوس، وطيء، (٢٥٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث سعد بن أبي وقاص، كتاب أصحاب النبي ﷺ، =

قيل لهم: كذلك نقول في استخلافه على المدينة في حياته بمنزلة هارون من موسى، وإنما خرج هذا القول له من النبي ﷺ عام تبوك؛ إذ خلفه بالمدينة فذكر المنافقون أنه ملَّه وكره صحبته، فلحق بالرسول ﷺ فذكر له قولهم، فقال ﷺ: «خلفتك كما خلف موسى هارون».

ورواه البخاري: عن سعد عن أبيه: أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً، فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه ليس نبي بعدي»[١].

وروى الحاكم في «المستدرك»: عن عامر بن سعد يقول: قال معاوية لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما: ما يمنعك أن تسبّ ابن أبي طالب؟ قال: فقال: لا أسبُّ ما ذكرتُ ثلاثاً قالهنّ له رسول الله ﷺ، لأن تكون لي واحدةٌ منهن أحبُّ إلي من حمر النعم، قال له معاوية: ما هن يا أبا إسحاق؟ قال: لا أسبه ما ذكرتُ حين نزل عليه الوحي، فأخذ علياً وابنيه وفاطمة، فأدخلهم تحت ثوبه، ثم قال: «رب إن هؤلاء أهل بيتي»، ولا أسبه ما ذكرت حين خلفه في غزوة تبوك غزاها رسول الله ﷺ، فقال له: علي خلفتني مع الصبيان والنساء؟ قال: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه لا نبوة بعدي»، ولا أسبه ما ذكرت يوم خيبر قال رسول الله ﷺ: «لأعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله، ويفتح الله على يديه»، فتطاولنا لرسول الله ﷺ، فقال: أين علي؟ قالوا: هو أرمدُ! فقال «ادعُوه»، فدعَوهُ، فبصق في وجهه، ثم أعطاه الراية،

= باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه، (٣٧٠٦). ومسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، (٢٤٠٤).

(١) كتاب المغازي، باب غزوة تبوك وهي غزوة العسرة، (٤٤١٦).

فـفتح الله عليه، قال: فلا ـ والله ـ ما ذكره معاوية بحرف حتى خرج من المدينـة[١].

فإن قال الطاعن: لم يُرِد استخلافَه على المدينة.

قيل له: هل شاركه في النبوة كما شارك هارونُ موسى.

فإن قال: نعم، كفرَ، وإن قال: لا، قيل له: فهل كان أخاه في النسب؟

فإن قال: نعم، فقد كذب.

فإذا بطل أخوّة النسب ومشاركة النبوة فقد صحّ وجه الاستخلاف، وإن جعل استخلافَه في حياته على المدينة أصلاً فقد كان النبي ﷺ يستخلف في كل غزاة غزاها غيرَه من أصحابه كابن أم مكتوم، وخُفاف بن أيماء بن رحضة الغفاري، وغيرهما من خلفائه.

فإن احتج بقوله عليه السلام فيما رواه ابن ماجه في «سننه»: عن حبشي بن جنادة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «علي مني، وأنا منه، ولا يؤدي عني إلا علي»[٢].

قيل له: نحن لا ننكر هذه الرواية، وأنها فضيلة شريفة له وقد قال مثل ذلك في العباس وجلبيب غيرهما.

روى الحاكم في «المستدرك على الصحيحين» (٣/ ٣٧١)برقم[٥٤٢١]: عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رجلاً ذكر أبا العباس، فنال منه فلطمه العباس، فاجتمعوا فقالوا: والله لنلطمن العباس كما لطمه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فخطب، فقال: «من

---

(١) كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه مما لم يخرجاه، (٤٥٧٥). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذه السياقة، وقد اتفقا جميعاً على إخراج حديث المؤاخاة وحديث الراية.

(٢) «افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم»، فضل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، (١١٩).

أكرم الناس على الله؟»، قالوا: أنت يا رسول الله، قال: «فإن العباس مني وأنا منه، لا تسبوا أمواتنا فتؤذوا به الأحياء»[٣].

وفي رواية النسائي في «السنن الكبرى»:

قالوا: أنت، قال: «فإن العباس مني، وأنا منه لا تسبوا أمواتنا، فتؤذوا أحياءنا»، فجاء القوم فقالوا: يا رسول الله، نعوذ بالله من غضبك، استغفر لنا[٤].

وروى مسلم في «صحيحه»: عن أبي برزة: أن النبي ﷺ كان في مغـزىً له، فأفاء الله عليه، فقال لأصحابه: «هل تفقدون من أحد؟»، قالوا: نعم فلانـاً وفلانـاً وفلاناً، ثم قال: «هل تفقدون من أحد؟»، قالوا: نعم فلاناً وفلاناً وفلاناً، ثم قال: «هل تفقدون من أحد؟»، قالوا: لا، قال: «لكني أفقد جليبيباً، فاطلبوه»، فطُلب في القتلى، فوجدوه إلى جنب سبعة، قد قتلهم ثم قتلوه، فأتى النبي ﷺ، فوقف عليه، فقال: «قتل سبعة، ثم قتلوه! هذا مني وأنا منه، هذا مني وأنا منه»، قال: فوضعه على ساعدَيه ليس له إلا ساعدا النبي ﷺ، قال: فحُفر له، ووُضع في قبره، ولم يذكر غسلاً[٥].

فإن احتجوا بأن علياً رضي الله عنه كان ختن رسول الله ﷺ.

قيل لهم: قد شاركه عثمان بن عفان وغيره رضي الله عنهما في هذا الأمر، فإن عثمان كان ختنه على ابنتيه، وأبا العاص بن الربيع على ابنته.

فإن قالوا: هو الذي قال في الرسـول عليه الصلاة والسـلام: «لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»، وهو جزء من حديث صحيح رواه البخاري ومسلم.

---

(٣) كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر إسلام العباس رضي الله عنه واختلاف الروايات في وقت إسلامه، (٥٤٢١). وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٤) كتاب القسامة، باب القود من اللطمة، (٦٩٥١).

(٥) كتاب الفضائل، باب من فضائل جليبيب رضي الله عنه، (٢٤٧٢).

قيل: قد شاركه في هذه الفضيلة عدد من الصحابة: منهم أبو بكر وعمر وعثمان وزيد وأسامة والحسن والحسين وعائشة رضي الله عنهم. ومن ذلك:

ما رواه ابن عساكر والأصبهاني: عن يزيد بن أبي حبيب عن ابن يخامر السكسكي أن رسول الله ﷺ قال: «اللهم صل على أبي بكر؛ فإنه يحبك ويحب رسولك، اللهم صل على عمر؛ فإنه يحبك ويحب رسولك، اللهم صل على عثمان؛ فإنه يحبك ويحب رسولك، اللهم صل على أبي عبيدة بن الجراح؛ فإنه يحبك ويحب رسولك، اللهم صل على عمرو ابن العاص؛ فإنه يحبك ويحب رسولك». قال ابن عساكر: هذا الحديث على إرساله فيه انقطاعٌ بين يزيد ومالك بن يخامر والله أعلم[1].

وروى البخاري: عن عائشة رضي الله عنها: أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة ابن زيد حبُّ رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله؟»، ثم قام فاختطب، ثم قال: «إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها»[2].

والسيدة عائشة كان النبي يحبها كما رواه البخاري: قال عمر لابنته حفصة: يا بنية، إنك لتراجعين رسول الله ﷺ حتى يظل يومه غضبانَ، فقالت حفصة: والله إنا لنراجعه، فقلت: تعلمين أني أحذّرك عقوبة الله وغضب رسوله ﷺ، يا بنية، لا تغرنك هذه التي أعجبها حسنُها حبُّ رسول الله ﷺ إياها. يريد عائشة[3].

---

(١) «تاريخ مدينة دمشق» (٤٦: ١٣٦) و«تثبيت الإمامة» ص٦٤.

(٢) كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، (٣٤٧٥).

(٣) كتاب تفسير القرآن، باب ﴿تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾، (٤٩١٣).

وفي «صحيح البخاري»: عن أبي عثمان: أن رسول الله ﷺ بعث عمرو بن العاص على جيش ذات السلاسل، قال: فأتيته، فقلت: أي الناس أحبُّ إليك؟ قال: «عائشة»، قلت: من الرجال؟ قال: «أبوها»، قلت: ثم من؟ قال: «عمر»، فعدّ رجالاً، فسكتُّ مخافةَ أن يجعلني في آخِرهم[1].

وورد في الحسن والحسين أن الرسول عليه السلام يحبهما وقال عليه السلام: «اللهم إني أحبه فأحبه»،كما في البخاري[2].

وفي «سنن الترمذي»: عن عمر بن أبي سلمة بن عبد الرحمن: عن أبيه: أخبرني أسامة بن زيد قال: كنت جالساً عند النبي ﷺ إذ جاء علي والعباس يستأذنان، فقالا: يا أسامة استأذنْ لنا على رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، عليٌّ والعباس يستأذنان، فقال: «أتدري ما جاء بهما؟»، قلت: لا أدري، فقال النبي ﷺ: «لكني أدري»، فأذن لهما، فدخلا، فقالا: يا رسول الله، جئناك نسألك: أي أهلك أحب إليك؟ قال: فاطمة بنت محمد، فقالا: ما جئناك نسألك عن أهلك، قال: «أحب أهلي إلي من قد أنعم الله عليه، وأنعمت عليه أسامة بن زيد»، قالا: ثم من؟ قال: «ثم علي بن أبي طالب»، قال العباس: يا رسول الله جعلت عمَّك آخرهم؟ قال: «لأن علياً قد سبقك بالهجرة»[3].

وروى البخاري: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: بعث النبي ﷺ بعثاً وأمّر عليهم أسامةَ بن زيد، فطعن بعض الناس في إمارته، فقال النبي ﷺ: «إن تطعنوا

---

(١) كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ «لو كنت متخذاً خليلاً»، (٣٦٦٢). كتاب المغازي، باب غزوة ذات السلاسل، (٤٣٥٨).

(٢) من حديث البراء رضي الله عنه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب الحسن والحسين رضي الله عنهما، (٣٧٤٩).

(٣) أبواب المناقب، باب مناقب أسامة بن زيد رضي الله عنه، (٣٨١٩). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

في إمارته، فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وأيم الله، إن كان لخليقاً للإمارة، وإن كان لمن أحب الناس إليّ، وإن هذا لمن أحب الناس إلي بعده»[١].

فمحبة النبي لهؤلاء فضيلة لهم جميعاً، ثم إن النبي أحبَّ هؤلاء واعترف بحبهم وبحبِّ غيرهم، بل وبحبِّ الأنصار جميعاً، وإن تفاوتت المراتب، فمن أين تقتضي المحبة أن يكون المحبوبُ إماماً للمسلمين؟ إن هذا استدلالٌ من الشيعة غريب وباطل.

وإن احتجوا بأنه يجب أن يكون الإمام؛ لأنه أول الناس إسلاماً، قيل لهم:

أولاً: لا علاقة لكونه أول الناس إسلاماً في كونه الإمام، ثم لا نسلم أنه كان الأول، فقد سأل أبو عمرو بن عبسة السلمي النبيَّ عليه السلام وهو نازل بعكاظ: يا رسول الله من معك في هذا الأمر؟ فقال: «رجلان: أبو بكر وبلال»، قال: فأسلمت عند ذلك، فلقد رأيتني ربع الإسلام[٢].

وأما الأخبار التي تحتج بها الشيعة في الوصية، ويدَّعون أن النبي عليه السلام قد أوصى إلى علي رضي الله عنه وعهد إليه، وأنه القاضي لدينه، والقائم بعهده، وما شاكله، فهو من موضوعاتهم وأباطيلهم.

فالرد عليهم أن نقول:

روى أحمد في «مسنده»: عن طلحة بن مصرف قال: قلت لعبد الله بن أبي أوفى: أوصى النبي ﷺ بشيء؟ قال: لا، قلت: فكيف أمر المسلمين بالوصية؟ قال: أوصى بكتاب الله عز وجل، قال مالك بن مغول: قال طلحة: وقال الهذيل بن شرحبيل:

---

(١) كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب زيد بن حارثة مولى النبي ﷺ (٣٧٣٠). وكتاب المغازي، باب، (٤٤٦٩).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»، كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ذكر بلال بن رباح مؤذن رسول الله ﷺ وقد روى عنه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، (٥٢٤٦).

أبو بكر رضي الله تعالى عنه كان يتأمر على وصي رسول الله ﷺ، ود أبو بكر رضي الله تعالى عنه أنه وجد مع رسول الله ﷺ عهداً فخزم أنفه بخزام[١].

فأبو بكر لم يكن حريصاً على الإمامة، ولو كانت لغيره لرضي أن ينقاد له بتسليم تام.

وأيضاً ما رواه الإمام البخاري: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لـما حضر رسول الله ﷺ ـ وفي البيت رجال ـ فقال النبي ﷺ: «هلموا أكتبْ لكم كتاباً لا تضلون بعده، فقال بعضهم: إن رسول الله ﷺ، قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت واختصموا، فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلون بعده، ومنهم من يقول غير ذلك، فلما أكثروا اللغو والاختلاف، قال رسول الله ﷺ: «قوموا قال عبيد الله: فكان يقول ابن عباس: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم[٢].

في «صحيح مسلم»: أن من قال: «قد غلبه الوجع» هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو ما رواه مسلم في «صحيحه»: فـقال عمر: إن رسول الله ﷺ، قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت، فاختصموا، فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم رسول الله ﷺ كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من يقول ما قال عمر[٣].

وفي رواية للبخاري نسبةُ القول بأن الوجع قد غلب عليه لعمر رضي الله عنه[٤].

---

(١) (١٩٤٠٨)، (٣٢: ١٥١).

(٢) كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، (٤٤٣٢).

(٣) كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، (١٦٣٧).

(٤) كتاب المرضى، باب قول المريض قوموا عني، (٥٦٦٩).

قال الإمام النووي في «شرح مسلم»:

«قوله: سألت عبد الله بن أبي أوفى هل أوصى رسول الله ﷺ؟ فقال لا، قلت: فلم كتب على المسلمين الوصية؟ ـ أو فلم أُمروا بالوصية؟ ـ قال: أوصى بكتاب الله تعالى.

وفي رواية عائشة رضي الله عنها: ما ترك رسول الله ﷺ ديناراً ولا درهماً ولا شاةً ولا بعيراً ولا أوصى به.

وفي رواية قال: ذكروا عند عائشة رضي الله عنها أن علياً رضي الله عنه كان وصيّاً، فقالت: متى أوصى إليه؟ فقد كنت مسندته إلى صدري ـ أو قالت: حجري ـ فدعا بالطست، فلقد انخنث في حجري، وما شعرت أنه مات، فمتى أوصى؟

أما قولها: انخنث، فمعناه: مال وسقط، وأما حجر الإنسان ـ وهو حجر ثوبه ـ فبفتح الحاء وكسرها.

وأما قوله: «لم يوص»، فمعناه: لم يوص بثلث ماله ولا غيره؛ إذ لم يكن له مال، ولا أوصى إلى علي رضي الله عنه ولا إلى غيره، بخلاف ما يزعمه الشيعة.

وأما الأرض التي كانت له ﷺ بخيبر وفدك، فقد سلبها ﷺ في حياته، ونجز الصدقة بها على المسلمين.

وأما الأحاديث الصحيحة في وصيته ﷺ بكتاب الله، ووصيته بأهل بيته، ووصيته بإخراج المشركين من جزيرة العرب، وبإجازة الوفد، فليست مرادة بقوله: «لم يوص، إنما المراد به ما قدمناه، وهو مقصود السائل عن الوصية، فلا مناقضة بين الأحاديث وقوله: «أوصى بكتاب الله» أي: بالعمل بما فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] ومعناه: أن من الأشياء ما يعلم منه نصاً، ومنها ما يحصل بالاستنباط، وأما قول السائل: «فلم كتب على المسلمين الوصية؟»، فمراده قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ

إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ ﴾ [البقرة: ١٨٠] وهذه الآية منسوخة عند الجمهور، ويحتمل أن السائل أراد بكتب الوصية الندبَ إليها، والله أعلم.

قوله عن ابن عباس: «يوم الخميس وما يوم الخميس؟». معناه: تفخيم أمره في الشدة والمكروه فيما يعتقده ابن عباس، وهو امتناع الكتاب، ولهذا قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب هذا الكتاب!. هذا مراد ابن عباس، وإن كان الصواب ترك الكتاب؛ كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

قوله ﷺ حين اشتد وجعه: «ائتوني بالكتف والدواة» ـ أو «اللوح والدواة» ـ «أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»، فقالوا: إن رسول الله ﷺ يهجر، وفي رواية: «فقال عمر رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبُنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت، فاختصموا»، ثم ذكر أن بعضهم أراد الكتاب، وبعضهم وافق عمر، وأنه لما أكثروا اللغو والاختلاف قال النبي ﷺ: «قوموا».

اعلم أن النبي ﷺ معصومٌ من الكذب ومن تغيير شيء من الأحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه، ومعصومٌ من تركِ بيان ما أُمر ببيانه، وتبليغ ما أوجب الله عليه تبليغه، وليس معصوماً من الأمراض والأسقام العارضة للأجسام ونحوها؛ مما لا نقص فيه لمنزلته ولا فسادَ لِـما تمهد من شريعته، وقد سُحر ﷺ حتى صار يُخيَّل إليه أنه فعل الشيءَ ولم يكن فعَلَه، ولم يصدر منه ﷺ في هذا الحال كلامٌ في الأحكام مخالفٌ لِـما سبق من الأحكام التي قرّرها.

فإذا علمت ما ذكرناه، فقد اختلف العلماء في الكتاب الذي همّ النبي ﷺ به، فقيل: أراد أن ينص على الخلافة في إنسان معين؛ لئلا يقع نزاع وفتن، وقيل: أراد كتاباً يبين فيه مهمات الأحكام ملخّصة؛ ليرتفع النزاع فيها، ويحصل الاتفاق على المنصوص

عليه، وكان النبي ﷺ همّ بالكتاب حين ظهر له أنه مصلحة، أو أوحي إليه بذلك، ثم ظهر أن المصلحة تركه، أو أوحي إليه بذلك، ونُسخ ذلك الأمر الأول.

وأما كلامُ عمر رضي الله عنه، فقد اتفق العلماء المتكلمون في شرح الحديث على أنه من دلائل فقه عمر وفضائله ودقيق نظره؛ لأنه خشي أن يكتب ﷺ أموراً ربما عجزوا عنها واستحقوا العقوبة عليها؛ لأنها منصوصة لا مجال للاجتهاد فيها، فقال عمر: حسبنا كتاب الله؛ لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فعلم أن الله تعالى أكمل دينه فأمن الضلال على الأمة، وأراد الترفيهَ على رسول الله ﷺ، فكان عمر أفقهَ من ابن عباس وموافقيه.

قال الإمام الحافظ أبو بكر البيهقي في أواخر كتابه «دلائل النبوة»: إنما قصد عمر التخفيف على رسول الله ﷺ حين غلبه الوجع، ولو كان مراده ﷺ أن يكتب ما لا يستغنون عنه لم يتركه لاختلافهم ولا لغيره؛ لقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، كما لم يترك تبليغ غير ذلك، لمخالفة من خالفه، ومعاداة من عاداه، وكما أمر ـ في ذلك الحال ـ بإخراج اليهود من جزيرة العرب، وغير ذلك مما ذكره في الحديث.

قال البيهقي: وقد حكى سفيان بن عيينة عن أهل العلم قبلَه: أنه ﷺ أراد أن يكتب استخلاف أبي بكر رضي الله عنه، ثم ترك ذلك اعتماداً على ما علمه من تقدير الله تعالى ذلك، كما هم بالكتاب في أول مرضه حين قال: «وارأساه» ثم ترك الكتاب، وقال «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»، ثم نبه أمته على استخلاف أبي بكر بتقديمه إياه في الصلاة.

قال البيهقي وإن كان المراد بيان أحكام الدين ورفع الخلاف فيها، فقد علم عمر حصول ذلك لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وعلم أنه لا تقع واقعة إلى يوم القيامة إلا وفي الكتاب أو السنة بيانها نصاً أو دلالة، وفي تكلف النبي ﷺ

في مرضه مع شدة وجعه كتابة ذلك مشقة، ورأى عمر الاقتصارَ على ما سبق بيانه إياه نصاً ـ أو دلالة ـ تخفيفاً عليه، ولئلا ينسدّ باب الاجتهاد على أهل العلم والاستنباط وإلحاق الفروع بالأصول.

وقد كان سبق قوله ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»، وهذا دليل على أنه وكل بعض الأحكام إلى اجتهاد العلماء، وجعل لهم الأجر على الاجتهاد، فرأى عمر الصواب تركهم على هذه الجملة؛ لِما فيه من فضيلة العلماء بالاجتهاد، مع التخفيف عن النبي ﷺ، وفي تركه ﷺ الإنكارَ على عمر دليلٌ على استصوابه.

قال الخطابي: ولا يجوز أن يحمل قول عمر على أنه توهّم الغلط على رسول الله ﷺ، أو ظن به غير ذلك، مما لا يليق به بحال، لكنه لما رأى ما غلب على رسول الله ﷺ من الوجع وقرب الوفاة، مع ما اعتراه من الكرب خاف أن يكون ذلك القول مما يقوله المريض، مما لا عزيمة له فيه، فتجد المنافقون بذلك سبيلاً إلى الكلام في الدين، وقد كان أصحابه ﷺ يراجعونه في بعض الأمور قبل أن يجزم فيها بتحتيم كما راجعوه يوم الحديبية في الخلاف وفي كتاب الصلح بينه وبين قريش فأما إذا أمر بالشيء أمر عزيمة فلا يراجعه فيه أحد منهم.

قال وأكثر العلماء على أنه يجوز عليه الخطأ فيما لم ينزل عليه، وقد أجمعوا كلهم على أنه لا يقر عليه قال ومعلوم أنه ﷺ وإن كان الله تعالى: قد رفع درجته فوق الخلق كلهم فلم ينزهه عن سمات الحدث والعوارض البشرية، وقد سهى في الصلاة فلا ينكر أن يظن به حدوث بعض هذه الأمور في مرضه فيتوقف في مثل هذا الحال حتى تتبين حقيقته فلهذه المعاني وشبهها راجعه عمر رضي الله عنه.

قال الخطابي: وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «اختلاف أمتي رحمة» فاستصوب

عمر ما قاله قال وقد اعترض على حديث «اختلاف أمتي رحمة رجلان: أحدهما مغموض عليه في دينه، وهو عمرو بن بحر الجاحظ، والآخر معروف بالسخف والخلاعة، وهو إسحاق بن إبراهيم الموصلي(١). اهـ.

ثم قال: «وقال المازري: إن قيل كيف جاز للصحابة الاختلاف في هذا الكتاب مع قوله ﷺ: «ائتوني أكتب»؟ وكيف عصوه في أمره؟.

فالجواب: أنه لا خلاف أن الأوامر تقارنها قرائنُ تنقلها من الندب إلى الوجوب عند من قال: أصلها للندب، ومن الوجوب إلى الندب عند من قال: أصلها للوجوب، وتنقل القرائن أيضاً صيغة «اِفعَلْ» إلى الإباحة وإلى التخيير وإلى غير ذلك من ضروب المعاني، فلعله ظهر منه ﷺ من القرائـن ما دل على أنه لم يوجب عليهم، بل جعله إلى اختيارهم، فاختلف اختيارهم بحسب اجتهادهم، وهو دليل على رجوعهم إلى الاجتهاد في الشرعيات، فأدّى عمرَ رضي الله عنه اجتهادُه إلى الامتناع من هذا، ولعله اعتقد أن ذلك صدرمنه ﷺ من غير قصد جازم، وهو المراد بقولهم هجر، وبقول: «عمر غلب عليه الوجع»، وما قارنه من القرائن الدالة على ذلك على نحو ما يعهدونه من أصوله ﷺ في تبليغ الشريعة، وأنه يجري مجرى غيره من طرق التبليغ المعتادة منه ﷺ، فظهر ذلك لعمر دون غيره فخالفوه.

ولعل عمر خاف أن المنافقيـن قد يتطرقون إلى القدح فيمـا اشتـهر من قواعد الإسلام، ويلغه ﷺ الناس بكتاب يكتب في خلوة، وآحاد ويضيفون إليه شيئاً لشبهوا به على الذين في قلوبهم مرض، ولهذا قال: عندكم القرآن حسبنا كتاب الله.

وقال القاضي عياض: وقوله «أهجر رسول الله ﷺ» هكذا هو في «صحيح مسلم» وغيره «أهجر» على الاستفهام، وهو أصح من رواية من روى «هجر» و«يهجر»؛ لأن

---

(١) «شرح مسلم» (١١: ٩١).

هذا كله لا يصح منه ﷺ؛ لأن معنى «هجر»: «هذى»، وإنما جاء هذا من قائلة استفهاماً للإنكار على من قال: «لا تكتبوا» أي: لا تتركوا أمر رسول الله ﷺ وتجعلوه كأمر من هجر في كلامه؛ لأنه ﷺ لا يهجر.

وإن صحت الروايات الأخرى كانت خطأً من قائلها قالها بغير تحقيق، بل لِما أصابه من الحيرة والدهشة لعظيم ما شاهده من النبي ﷺ من هذه الحالة الدالة على وفاته وعظيم المصاب به، وخوف الفتن والضلال بعده، وأجرى الهجر مجرى شدة الوجع، وقول عمر رضي الله عنه: حسبنا كتاب الله؛ ردٌّ على من نازَعه لا على أمر النبي ﷺ والله أعلم.

قوله ﷺ: «دعوني، فالذي أنا فيه خير» معناه: دعوني من النزاع واللغط الذي شرعتم فيه فالذي أنا فيه من مراقبة الله تعالى: والتأهب للقائه والفكر في ذلك ونحوه أفضل مما أنتم فيه». اهـ[1].

وفي «صحيح البخاري» عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ ثم بكى حتى خضب دمعه الحصباء، فقال: اشتدّ برسول الله ﷺ وجعُه يوم الخميس، فقال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً»، فتنازعوا ـ ولا ينبغي عند نبي تنازع ـ فقالوا: هجر رسول الله ﷺ، قال «دعوني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه»، وأوصى عند موته بثلاث: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم»، ونسيت الثالثة. وقال يعقوب بن محمد: سألت المغيرة بن عبد الرحمن عن جزيرة العرب؟ فقال: مكة والمدينة واليمامة واليمن، وقال يعقوب: والعرج أول تهامة[2].

---

(١) «شرح مسلم» (١١ : ٩٣).

(٢) كتاب الجهاد والسير، باب هل يستشفع إلى أهل الذمة ومعاملتهم؟ (٣٠٥٣).

فهذا الحديث يوضح أن الذي قال: «هجر»، غير معين، والحديث الذي قبله يوضح أن عمر إنما قال: «غلب على الرسول عليه السلام المرض»، فلا يصح نسبة القول بالهجر لعمر رضي الله عنه إلا بدليل.

قال الطبري في «تفسيره»:

«ولا معنى للهجر في كلام العرب إلا على أحد ثلاثة أوجه:

أحدها: هجر الرجل كلام الرجل وحديثه، وذلك رفضه وتركه، يقال منه: هجر فلان أهله يهجرها هجراً وهجراناً.

والآخر: الإكثار من الكلام بترديد كهيئة كلام الهازئ، يقال منه: هجر فلان في كلامه يهجر هجراً: إذا هذى ومدد، وما زالت تلك هجيراه وإهجيراه، ومنه قول ذي الرمة:

رمى فأخطأ والأقدار غالبة ... فانصعن والويل هجيراه والحربُ

والثالث: هجر البعير: إذا ربطه صاحبه بالهجار، وهو حبل يربط في حقويها ورسغها، ومنه قول امرئ القيس:

رأت هلكا بنجاف الغبيط ... فكادت تجد لذاك الهجارا

فأما القول الذي فيه الغلظة والأذى، فإنما هو الإهجار، ويقال منه: أهجر فلان في منطقه، إذا قال الهجر ـ وهو الفحش من الكلام ـ يهجر إهجاراً وهجراً»[1]. اهـ.

وقال ابن حجر في «فتح الباري»:

«قوله: «يوم الخميس» هو خبر لمبتدأ محذوف أو عكسه.

وقوله: «وما يوم الخميس» يستعمل عند إرادة تفخيم الأمر في الشدة والتعجب منه، زاد في أواخر الجهاد من هذا الوجه: ثم بكى حتى خضب دمعه الحصى.

---

(١) «تفسير الطبري» (٥: ٦٥).

ولمسلم من طريق طلحة بن مصرف: عن سعيد بن جبير: ثم جعل تسيل دموعه حتى رأيتها على خديه كأنها نظام اللؤلؤ.

وبكاء ابن عباس يحتمل لكونه تذكَّر وفاة رسول الله، فتجدد له الحزن عليه، ويحتمل أن يكون انضاف إلى ذلك ما فات ـ في معتقده ـ من الخير الذي كان يحصل لو كتب ذلك الكتاب ـ ولهذا أطلق في الرواية الثانية: أن ذلك «رزية»، ثم بالغ فيها فقال: «كل الرزية».

وقد تقدم في كتاب العلم الجواب عمن امتنع من ذلك كعمر رضي الله عنه.

قوله: «اشتد برسول الله ﷺ وجعه»، زاد في الجهاد: «يوم الخميس»، وهذا يؤيد أن ابتداء مرضه كان قبل ذلك، ووقع في الرواية الثانية: «لما حُضر رسول الله ﷺ» بضم الحاء المهملة وكسر الضاد المعجمة، أي: حضره الموت، وفي إطلاق ذلك تجوز، فإنه عاش بعد ذلك إلى يوم الإثنين.

قوله: «كتاباً»، قيل: هو تعيين الخليفة بعده، وسيأتي شيء من ذلك في كتاب الأحكام في باب الاستخلاف منه.

قوله: «لن تضلوا»، في رواية الكشميهني: «لا تضلون» وتقدم في العلم، وكذا في الرواية الثانية، وتقدم توجيهه.

قوله: «ولا ينبغي عند نبي تنازع»، هو من جملة الحديث المرفوع، ويحتمل أن يكون مدرجاً من قول ابن عباس، والصواب الأول، وقد تقدم في العلم بلفظ: «لا ينبغي عندي التنازع».

قوله: «فقالوا: ما شأنه؟ أهجر» بهمزة لجميع رواة البخاري، وفي الرواية التي في الجهاد بلفظ: «فقالوا هجر»، بغير همزة ووقع للكشميهني هناك: «فقالوا: هجر هجر

رسول الله ﷺ»، أعاد «هجر» مرتين، قال عياض: معنى «أهجر»: أفحش، يقال: هجر الرجل: إذا هذى، وأهجر: إذا أفحش.

وتعقب بأنه يستلزم أن يكون بسكون الهاء، والروايات كلها إنما هي بفتحها، وقد تكلم عياض وغيره على هذا الموضع فأطالوا، ولخصه القرطبي تلخيصاً حسناً، ثم لخصته من كلامه، وحاصله: أن قوله: «هجر» الراجح فيه إثبات همزة الاستفهام وبفتحاتٍ؛ على أنه فعل ماضٍ، قال: ولبعضهم: «أهجراً؟» بضم الهاء وسكون الجيم والتنوين على أنه مفعول بفعل مضمَر، أي: «قال هجراً، والهجر ـ بالضم ثم السكون ـ: الهذيان، والمراد به: هنا ما يقع من كلام المريض الذي لا ينتظم ولا يعتد به لعدم فائدته، ووقوع ذلك من النبي ﷺ مستحيل؛ لأنه معصوم في صحتـه ومرضه، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾ [النجم: ٣]، ولقوله ﷺ: «إني لا أقول في الغضب والرضا إلا حقاً».

وإذا عرف ذلك، فإنما قاله من قاله مُنكراً على من توقف في امتثال أمره بإحضار الكتف والدواة، فكأنه قال: كيف تتوقف؟ أتظن أنه كغيره يقول الهذيان في مرضه؟ امتثِلْ أمرَه وأحضِرْهُ ما طلب؛ فإنه لا يقول إلا الحق، قال: هذا أحسن الأجوبة.

قال: ويحتمل أن بعضهم قال ذلك عن شكٍّ عرض له، ولكن يبعده أن لا ينكره الباقون عليه مع كونهم من كبار الصحابة، ولو أنكروه عليه لنقل، ويحتمل أن يكون الذي قال ذلك صدر عن دهش وحيرة؛ كما أصاب كثيراً منهم عند موته، وقال غيره: ويحتمل أن يكون قائـل ذلك أراد: أنه اشتد وجعُه، فأطلق اللازم وأراد الملزوم لأن الهذيان الذي يقع للمريض ينشأ عن شدّة وجعه.

وقيل: قال ذلك لإرادة سكوت الذين لغطوا ورفعوا أصواتهم عنده، فكأنه قال إن ذلك يؤذيه ويفضي في العادة إلى ما ذكر.

ويحتمل أن يكون قوله: «أهجر» فعلاً ماضياً من الـهجْر ـ بفتح الهاء وسكون

الجيم والمفعول محذوف ـ أي: الحياة، وذكره بلفظ الماضي مبالغةً؛ لِـما رأى من علامات الموت.

قلت: ويظهر لي ترجيحُ ثالث الاحتمالات التي ذكرها القرطبي، ويكون قائل ذلك بعضُ من قرب دخوله في الإسلام، وكان يعهد أن من اشتد عليه الوجع قد يشتغل به عن تحرير ما يريد أن يقوله؛ لجواز وقوع ذلك، ولهذا وقع في الرواية الثانية: فقال بعضهم: «إنه قد غلبه الوجع، ووقع عند الإسماعيلي: من طريق محمد بن خلاد: عن سفيان في هذا الحديث فقالوا: «ما شأنه يهجر؟» استفهموه، وعن ابن سعد من طريق أخرى عن سعيد بن جبير: «أن نبي الله ليهجر»، ويؤيده أنه بعد أن قال ذلك استفهِموه بصيغة الأمر بالاستفهام أي: اختبِروا أمره، بأن يستفهموه عن هذا الذي أراده وابحثوا معه في كونه الأولى أو لا؟

وفي قوله في الرواية الثانية: «فاختصموا فمنهم من يقول: قرِّبوا يكتب لكم» ما يشعر بأن بعضهم كان مصمماً على الامتثال والردّ على من امتنع منهم، ولما وقع منهم الاختلاف ارتفعت البركة كما جرت العادة بذلك عند وقوع التنازع والتشاجر، وقد مضى في الصيام: أنه ﷺ خرج يخبرهم بليلة القدر، فرأى رجلين يختصمان، فرفعت، قال المازري: إنما جاز للصحابة الاختلاف في هذا الكتاب مع صريح أمره لهم بذلك؛ لأن الاوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب، فكأنه ظهرت منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار، فاختلف اجتهادُهم؛ وصمّم عمر على الامتناع؛ لِـما قام عنده من القرائن بأنه ﷺ قال ذلك عن غير قصد جازم.

وعزمه ﷺ كان إما بالوحي، وإما بالاجتهاد، وكذلك تركه؛ إن كان بالوحي فبالوحي، وإلا فبالاجتهاد أيضاً، وفيه حجة لمن قال بالرجوع إلى الاجتهاد في الشرعيات.

وقال النووي: اتفق قول العلماء على أن قول عمر: «حسبنا كتاب الله من قوة

فقهه ودقيق نظره؛ لأنه خشي أن يكتب أموراً ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة، وأراد أن لا ينسد باب الاجتهاد على العلماء، وفي تركه ﷺ الإنكار على عمر إشارةٌ إلى تصويبه رأيه، وأشار بقوله: «حسبنا كتاب الله إلى قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ويحتمل أن يكون قصد التخفيف عن رسول الله ﷺ؛ لِـما رأى ما هو فيه من شدة الكرب، وقامت عنده قرينة بأن الذي أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنه؛ إذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم، ولا يعارض ذلك قول ابن عباس: «إن الرزية...» إلخ؛ لأن عمر كان أفقه منه قطعاً.

وقال الخطابي: لم يتوهم عمر الغلطَ فيما كان النبي ﷺ يريد كتابته، بل امتناعه محمولٌ على أنه لـما رأى ما هو فيه من الكرب وحضور الموت خشي أن يجد المنافقون سبيلاً إلى الطعن فيما يكتبه، وإلى حمله على تلك الحالة التي جرت العادة فيها بوقوع بعض ما يخالف الاتفاق، فكان ذلك سبب توقف عمر، لا أنه تعمد مخالفة قول النبي ﷺ، ولا جواز وقوع الغلط عليه، حاشا وكلّا!

وقد تقدم شرح حديث ابن عباس في أواخر كتاب العلم.

وقوله: «وقد ذهبوا يردون عنه» يحتمل أن يكون المراد: يردون عليه، أي: يعيدون عليه مقالته ويستثبتونه فيها، ويحتمل أن يكون المراد: يردون عنه القول المذكور على من قاله قوله، فقال: دعوني؛ فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه.

قال ابن الجوزي وغيره: يـحتمل أن يكون المعنى: دعوني؛ فالذي أعاينـه من كرامة الله التي أعدّها لي بعد فراق الدنيا خيرٌ مما أنا فيه في الحياة، أو أن الذي أنا فيه من المراقبة والتأهب للقاء الله والتـفكُّر في ذلك ونحوه أفضلُ من الذي تسألونني فيه من المباحثة عن المصلحة في الكتابة أو عدمها، ويحتمل أن يكون المعنى: فإن امتناعي من أن أكتب لكم خير مما تدعونني إليه من الكتابة.

قلت: ويحتمل عكسه، أي: الذي أشرت عليكم به من الكتابة خير مما تدعونني إليه من عدمها، بل هذا هو الظاهر، وعلى الذي قبله كان ذلك الأمر اختباراً وامتحاناً فهدى الله عمر لمراده وخفيَ ذلك على غيره.

وأما قول ابن بطال: عمر أفقه من ابن عباس حيث اكتفى بالقرآن، ولم يكتف ابن عباس به، وتُعُقِّبَ بأن إطلاق ذلك ـ مع ما تقدم ـ ليس بجيد؛ فإن قول عمر: حسبنا كتاب الله، لم يرد أنه يكتفى به عن بيان السنة، بل لِـما قام عنده من القرينة وخشي من الذي يترتب على كتابة الكتاب مما تقدمت الإشارةُ إليه، فرأى أن الاعتماد على القرآن لا يترتب عليه شيء مما خشيه.

وأما ابن عباس فلا يقال في حقه: لم يكتفِ بالقرآن؛ مع كونه حبر القرآن، وأعلم الناس بتفسيره وتأويله، ولكنه أسف على ما فاته من البيان بالتنصيص عليه؛ لكونه أولى من الاستنباط، والله أعلم.

وسيأتي في كفارة المرض في هذا الحديث زيادةٌ لابن عباس وشرحها، إن شاء الله تعالى.

قوله: «وأوصاهم بثلاث»، أي: في تلك الحالة، وهذا يدل على أن الذي أراد أن يكتبه لم يكن أمراً متحتماً؛ لأنه لو كان مما أمر بتبليغه لم يكن يتركه لوقوع اختلافهم، ولعاقب الله من حال بينه وبين تبليغه، ولبلغه لهم لفظاً؛ كما أوصاهم بإخراج المشركين وغير ذلك، وقد عاش بعد هذه المقالة أياماً، وحفظوا عنه أشياء لفظاً، فيحتمل أن يكون مجموعها ما أراد أن يكتبه، والله أعلم»[1]. اهـ.

وفي هذه التحقيقات من العلماء الأعلام نفيُ أن يكون عمر رضي الله عنه قد قال:

---

(١) «فتح الباري» (٨: ١٣٤) برقم [٤١٦٨].

إن النبي يهجر، بل قالها بعضُ من كان في البيت، وأما عمر فما قال: إلا أن المرض غلب على النبي، فزالت بذلك تشنيعات الشيعة عليه.

ومما يـؤيد بطلان ما يدعيه الشيعة الإمامية في أن النبي عليه الصلاة والسلام اختص علياً رضي الله عنه بأمر دون غيره، من خلافة، أو كتاب خاصّ، أو صحيفة، ما رواه الإمام البخاري: عن أبي جحيفة قال: قلت لعليٍّ...

وحدثنا صدقة بن الفضل: أخبرنا ابن عيينة: حدثنا مطرف: سمعت الشعبي يحدث قال: سمعت أبا جحيفة قال: سألتُ علياً رضي الله عنه: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ ـ وقال ابن عيينة مرةً: ما ليس عند الناس ـ فقال: **والذي فلق الحبة، وبرأ النَّسَمة، ما عندنا إلا ما في القرآن إلا فهماً يُعطى رجل في كتابه، وما في الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر**[1].

ففي هذه الأخبار إبطالُ ما ادعاه الشيعة من اختصاص علي رضي الله عنه بوصيته وعهدِه من دون المسلمين كافة.

وأما ادعاؤهم أن النبي أراد أن يوصي بالخلافة لعلي رضي الله عنه، فوالله لو شاء ذلك لَـما منعه مجرّد اللغط عن التصريح بذلك، ثم إنه عليه الصلاة والسلام عاش بعدها أياماً، ولو كان ذلك ما يريد كتابته، لأعلنه للمسلمين.

وأما إن احتجوا بمؤاخاة النبي ﷺ لعلي رضي الله عنه، فلا توجب هذه المؤاخاة إلا زيادة فضل علي، وأما الإمامة والخلافة فمن أين توجبها هذه المؤاخاة. وقد قال النبي عليه السلام لأبي بكر ـ كما رواه الإمام البخاري ـ: «لو اتخذت خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكنه أخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلاً»[2].

---

(١) كتاب الديات، باب لا يقتل المسلم بالكافر، (٦٩١٥).

(٢) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في =

فإن احتج الشيعة بقول النبي عليه السلام لعلي: «إنه لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق»[١].

قلنا: هكذا نقول، وهذه من أشهر فضائله وأبين مناقبه، ولو أوجب هذا الخبر الإمامة لأوجبها للأنصار، فإنه ﷺ، قالها في الأنصار، فقال كما في الحديث الذي أخرجه مسلم: «لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله، ومن أبغضهم أبغضه الله»[٢].

وإن احتج الشيعة بأن علياً رضي الله عنه، كان شجاعاً، وأنه كان من أشد القوم بأساً، وأربطهم جأشاً.

قيل لهم: الشجاعة ـ وإن حيز بها الفضل ـ فليس بحجة لاستحقاق الخلافة، فلقد كان في الأنصار من الشجعان والأبطال غير واحد، منهم أبو دجانة، وعاصم بن ثابت بن أبي الأقلح، والبراء بن مالك، وغيرهم من إخوانهم من المهاجرين منهم عمر ابن الخطاب، ولطلحة، والزبير بن العوام ثبتت الشجاعةُ في كل موطن، وحمزة أسد الله، وخالد بن الوليد سيف الله، كل أولئك لهم مواقفُ مذكورة، ومشاهدُ مشهورة، وأيام معروفة.

= المسجد، (٤٦٧). ولفظه: خرج رسول الله ﷺ في مرضه الذي مات فيه، عاصب رأسه بخرقة، فقعد على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «إنه ليس من الناس أحد أمن علي في نفسه وماله من أبي بكر بن أبي قحافة، ولو كنت متخذاً من الناس خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن خلة الإسلام أفضل، سدوا عني كل خوخة في هذا المسجد، غير خوخة أبي بكر.

(١) أخرجه الترمذي في «سننه» من حديث علي رضي الله عنه، أبواب المناقب، باب، (٣٧٣٦). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث البراء رضي الله عنه، كتاب مناقب الأنصار، باب حب الأنصار، (٣٧٨٣). ومسلم في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن حب الأنصار وعلي رضي الله عنهم من الإيمان وعلاماته، وبغضهم من علامات النفاق، (٧٥).

ونحن لا ننكر أن علياً رضي الله عنه اختص ببعض الفضائل والخصائص، ولكن لكل واحد من كبار الصحابة خصيصةٌ وفضيلة، وتأمَّلْ قول النبي عليه السلام في أبي بكر الصديق رضي الله عنه في الحديث الذي رواه البخاري وغيره: «يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».

روى الإمام البيهقي في «سننه الكبرى»: عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عليّ رسول الله ﷺ في اليوم الذي بُدئ فيه، فقلت: وارأساه قال: «لوددت أن ذلك كان وأنا حي فأصلي عليك وأدفنك» قالت: فقلت غيرى: كأني بك في ذلك اليوم معرساً ببعض نسائك، قال: «أنا وارأساه، ادعي لي أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمنٍّ، ويقول قائل، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر.

قال البيهقي: رواه مسلم في «الصحيح»: عن عبيد الله بن سعيد: عن يزيد بن هارون، وأخرجه البخاري من حديث القاسم بن محمد: عن عائشة رضي الله عنها[١]. اهـ.

وفي الحديث الذي رواه البخاري ومسلم ـ واللفظ لمسلم ـ: عن محمد بن جبير ابن مطعم عن أبيه: أن امرأة سألت رسول الله ﷺ شيئاً فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله، أرأيت إن جئت فلم أجدك؟ ـ قال أبي: كأنها تعني الموت ـ قال: «فإن لم تجديني فأتي أبا بكر»[٢].

ومن الأحاديث المحفوظة عن النبي ما يدل على خلافة الشيخين أبي بكر وعمر

---

(١) كتاب قتال أهل البغي، باب ما جاء في تنبيه الإمام على ما يراه أهلاً للخلافة بعده، (١٧٠٣١).

(٢) كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ «لو كنت متخذاً خليلاً»، (٣٦٥٩). وكتاب الأحكام، باب الاستخلاف، (٧٢٢٠). كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، وكيف معنى الدلالة وتفسيرها، (٧٣٦٠). ومسلم، كتاب من فضائل الصحابة رضي الله عنه، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، (٢٣٨٦).

رضي الله عنهما، دلالة أقوى مما يحتج به الشيعة على خلافة الإمام علي رضي الله عنه، ومن ذلك ما رواه الحاكم: عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمار، وتمسكوا بعهد بن أم عبد»[١].

ورواه الترمذي عن حذيفة وعن ابن مسعود، وفيه: «وتمسكوا بعهد ابن مسعود»[٢]، وعند الحاكم «وإذا حدثكم ابن أم عبد فصدِّقوه»[٣]، ورواه البيهقي في «سننه الكبرى» عن حذيفة[٤]، وغيرهم.

وروى ابن حبان في «صحيحه»: عن أبي قتادة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن يطع الناس أبا بكر وعمر فقد أرشدوا»[٥].

ورواه الإمام أحمد، وفيه: «يرشدوا»[٦].

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وقد صح أن النبي ﷺ قال: «إن يطع الناس أبا بكر وعمر يرشدوا».»[٧]. اهـ.

---

(١) كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، أبو بكر الصديق بن أبي قحافة رضي الله عنهما، (٤٤٥١).

(٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أبواب المناقب، باب مناقب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، (٣٨٠٥). وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. ومن حديث حذيفة رضي الله عنه، (٣٨٠٧). وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) من حديث حذيفة رضي الله عنه، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنهما، (٤٤٥٣).

(٤) كتاب قتال أهل البغي، باب ما جاء في تنبيه الإمام على من يراه أهلاً للخلافة بعده، (١٧٠٣٣).

(٥) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، (٦٩٠١).

(٦) (٢٢٥٤٦)، (٣٧: ٢٣٥).

(٧) «فتح الباري» (١: ٣٠٩).

قال الإمام أبو نعيم الأصبهاني:

«وللصديق رضي الله عنه مناقبُ مشهورة وفضائلُ معدودة، واكتفينا هاهنا منها بهذا القدر؛ لأن الذي أجمعت عليه الأمة وأفاضل الصحابة من المهاجرين والأنصار من تفضيله وتقديمه يُغني عن إيراد كثير من الروايات في شأنه، ولعمري إن الأمة المختارة المشهود لها بأنها خير الأمم، لا تجتمع إلا على حق هدى»[1]. اهـ.

ولا يلتفت بعد هذا، إلى الخلاف الذي حصل بين المسلمين قبل إجماعهم على أبي بكر، فإن نفس اتفاقهم عليه دليل على بطلان ما ادعوه قبل الاتفاق؛ كما لا يصح أن يكون على المسلمين أميران، فإنه غير موافق لمصلحة المؤمنين، وقد تكلمنا على ذلك في موضعه.

الكلام على قول عمر: «كانت فلتة»

وإن احتج الشيعة بما قاله عمر بن الخطاب من أن بيعة أبي بكر كانت فلتة.

فإننا نقول لهم هذا القول منه لم يكن توهيناً لأمره وبيعته، وهاكَ ما قاله كما رواه الإمام البخاري؛ لتعرف أن ما يحتجون به لزعزعة أمر الإمامة ليس بمستقيم ولا صواباً.

روى الإمام البخاري في «صحيحه» عن ابن عباس قال: كنت أقرئ رجالاً من المهاجرين منهم عبد الرحمن بن عوف، فبينما أنا في منزله بمنى ـ وهو عند عمر بن الخطاب في آخر حجة حجها ـ إذ رجع إلي عبد الرحمن، فقال: لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم، فقال: يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان يقول: لو قد مات عمر لقد بايعت فلاناً، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة، فتمت.

---

(١) «تثبيت الإمامة» ص٩٣.

فغضب عمر، ثم قال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغصبوهم أمورهم.

قال عبد الرحمن: فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل؛ فإن الموسم يجمع رعاع الناس وغوغاءهم؛ فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وأنا أخشى أن تقوم، فتقول مقالة يطيرها عنك كل مطير، وأن لا يَعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها، فأمهل حتى تقدم المدينة؛ فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس فتقول ما قلت متمكناً، فيعي أهل العلم مقالتك، ويضعونها على مواضعها.

فقال عمر: والله، إن شاء الله لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة.

قال ابن عباس: فقدمنا المدينة في عقب ذي الحجة، فلما كان يوم الجمعة عجلت الرواح حين زاغت الشمس، حتى أجد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل جالساً إلى ركن المنبر، فجلست حوله تمس ركبتي ركبته، فلم أنشب أن خرج عمر بن الخطاب، فلما رأيته مقبلاً، قلت لسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل: ليقولن العشية مقالةً لم يقُلها منذ استخلف! فأنكر عليّ وقال: ما عسيت أن يقول ما لم يقُل قبله.

فجلس عمر على المنبر، فلما سكت المؤذنون قام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإني قائل لكم مقالة قد قدر لي أن أقولها، لا أدري لعلها بين يدي أجلي، فمن عقلها ووعاها، فليحدّث بها حيث انتهت به راحلته، ومن خشي أن لا يعقلها فلا أحلّ لأحد أن يكذب عليّ.

إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها، وعقلناها، ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله، ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة

أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف.

ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله: أن لا ترغبوا عن آبائكم؛ فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم، أو إن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم.

ألا ثم إن رسول الله ﷺ قال: «لا تطروني كما أطري عيسى بن مريم، وقولوا: عبد الله ورسوله».

ثم إنه بلغني أن قائلاً منكم يقول: والله، لو قد مات عمر بايعتُ فلاناً، فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرَّها، وليس فيكم من تُـقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابعه تغرّةَ أن يُقتلا، وإنه قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه ﷺ: أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر، انطلقْ بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا نريدهم، فلما دنونا منهم لقِيَنا منهم رجلان صالحان فذكرا ما تمالأ عليه القوم، فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار، فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم، اقضوا أمركم، فقلت: والله لنأتينهم.

فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة فإذا رجل مزمّلٌ بين ظهرانيهم، فقلت من هذا؟ فقالوا: هذا سعد بن عبادة، فقلت: ما له؟ قالوا: يُوعَك، فلما جلسنا قليلاً تشهد خطيبهم، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فنحن أنصار الله، وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفت دافة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضنونا من الأمر.

فلما سكت أردتُ أن أتكلم، وكنت قد زوّرت مقالةً أعجبتني أردتُ أن أقدمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحد، فلما أردتُ أن أتكلم قال أبو بكر: على رِسلِك، فكرهت أن أغضبه، فتكلم أبو بكر، فكان هو أحلم مني وأوقر، والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديهته مثلها، أو أفضل منها، حتى سكت.

فقال: ما ذكرتم فيكم من خير، فأنـتم له أهل، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهمـا شئتم، فأخذ بيدي، وبيد أبي عبيدة بن الجراح، وهو جالس بينـنا، فلم أكره مما قال غيرها، كان ـ والله ـ أن أقدّم فتضرب عنقي، لا يقربني ذلك من إثمٌ أحبَّ إلي من أن أتأمّر على قوم فيهم أبو بكر، اللهم إلا أن تسول لي نفسي عند الموت شيئاً لا أجده الآن.

فقال قائل من الأنصار: أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، منا أمير، ومنكم أمير، يا معشر قريش، فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات، حتى فرقت من الاختلاف فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده، فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعته الأنصار ونزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة، فقلت: قتل الله سعد ابن عبادة.

قال عمر: وإنا ـ والله ـ ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القومَ ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم، فيكون فساد، فمن بايع رجلاً على غير مشورة من المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يُقتلا[١]. اهـ.

هذا هو جميع ما قاله عمر رضي الله عنه، ومن يقرأ كلامه ويقول: إنه يشكك في

(١) كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، (٦٨٣٠).

خلافة أبي بكر، أو يقول: إنها غير صحيحة ـ أو غير ذلك مما الترهات مما يقوم في نفوس بعض المنحرفين عن الحق ـ فقد أخطأ وابتعد عن الصواب، وليراجعْ نفسه.

قال الإمام الأصبهاني:

«وإنما عنى عمر رضي الله عنه بقوله: «كانت فلتة»: أن اجتماع الأنصار في السقيفة ـ عن غير ميعاد من المهاجرين وإعلام لهم ـ كانت فلتة خوفاً أن يبرموا ولا يتابعونهم عليه، فيوجب الإنكار عليهم، والمقاتلة لهم إن امتنعوا، فوقى الله شرّ القتال والإنكار، فإنما خرج هذا من عمر رضي الله عنه على وجه الإنكار على من قال هذا القول: إن بيعته كانت فلتة، لا على وجه الإخبار به أصلاً»[1]. اهـ.

قال ابن حبان في «صحيحه»:

«قال أبو حاتم رضي الله عنه: قول عمر: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة ولكن الله وقى شرها» يريد: أن بيعة أبي بكر كان ابتداؤها من غير ملأ، والشيء الذي يكون عن غير ملأ يقال له: الفلتة، وقد يتوقع فيها لا يجتمع عليه الملأ الشرُّ، فقال: وقى الله شرها، يريد الشرَّ المتوقع في الفلتات، لا أن بيعة أبي بكر كان فيها شرٌّ»[2]. اهـ.

والفلتة: هي البغتة، أي: من دون تدبير مسبق، ونقل ابن حجر عن الخطابي في تفسير معنى الفلتة في «فتح الباري»:

«قال الخطابي: يريد: أن السابق منكم الذي لا يلحق في الفضل لا يصل إلى منزلة أبي بكر، فلا يطمع أحد أن يقع له مثل ما وقع لأبي بكر من المبايعة له أولاً في الملأ اليسير، ثم اجتماع الناس عليه وعدم اختلافهم عليه؛ لِـما تحققوا من استحقاقه، فلم يحتاجوا في أمره إلى نظر ولا إلى مشاورة أخرى، وليس غيره في ذلك مثله. انتهى ملخصاً.

---

(١) «تثبيت الإمامة» ص٩٨.

(٢) كتاب البر والإحسان، باب حق الوالدين، (٤١٤).

وفيه إشارة إلى التحذير من المسارعة إلى مثل ذلك حيث لا يكون هناك مثل أبي بكر؛ لِـما اجتمع فيه من الصفات المحمودة من قيامه في أمر الله، ولين جانبه للمسلمين، وحسن خلقه، ومعرفته بالسياسة، وورعه التامّ، ممن لا يوجد فيه مثل صفاته لا يؤمن من مبايعته عن غير مشورة الاختلاف الذي ينشأ عنه الشر»[1]. اهـ.

الكلام على تخلف عليٍّ رضي الله عنه ستةَ أشهر عن البيعة:

روى البخاري: عن عائشة: أن فاطمة عليها السلام بنت النبي ﷺ أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ، مما أفاء الله عليه بالمدينة وفدك، وما بقي من خمس خيبر.

فقال أبو بكر: إن رسول الله ﷺ قال: «لا نورث ما تركنا صدقة»، إنما يأكل آل محمد ﷺ في هذا المال، وإني والله لا أغير شيئاً من صدقة رسول الله ﷺ عن حالها التي كانت عليها في عهد رسول الله ﷺ، ولأعملن فيها بما عمل به رسول الله ﷺ، فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة منها شيئاً.

فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك، فهجرته، فلم تكلمه حتى توفيت، وعاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر، فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلاً، ولم يُؤذِن بها أبا بكر، وصلى عليها، وكان لعليٍّ من الناس وجهٌ حياةَ فاطمة، فلما توفيت استنكر عليٌّ وجوه الناس، فالتمس مصالحةَ أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر، فأرسل إلى أبي بكر: أن ائتنا ولا يأتنا أحد معك. كراهيةً لمحضر عمر، فقال عمر: لا والله لا تدخل عليهم وحدك، فقال أبو بكر: وما عسيتهم أن يفعلوا بي؟ والله لآتينّهم.

فدخل عليهم أبو بكر، فتشهد علي، فقال: إنا قد عرفنا فضلك، وما أعطاك الله،

---

(١) «فتح الباري» (١٢: ١٥٠).

ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك، ولكنك استبددتَ علينا بالأمر، وكنا نرى لقرابتنا من رسول الله ﷺ نصيباً، حتى فاضت عينا أبي بكر.

فلما تكلم أبو بكر قال: والذي نفسي بيده، لقرابةُ رسول الله ﷺ أحبُّ إلي أن أصل من قرابتي، وأما الذي شجر بيني وبينكم من هذه الأموال فلم آلُ فيها عن الخير، ولم أترك أمراً رأيتُ رسول الله ﷺ يصنعه فيها إلا صنعتُه، فقال علي لأبي بكر: موعدك العشيةَ للبيعة.

فلما صلى أبو بكر الظهر، رقي على المنبر فتشهّد، وذكر شأن علي وتخلفه عن البيعة، وعذره بالذي اعتذر إليه، ثم استغفر، وتشهد علي فعظّم حقَّ أبي بكر، وحدّث أنه لم يحمله على الذي صنع نفاسةً على أبي بكر ولا إنكاراً للذي فضله الله به، ولكنا نرى لنا في هذا الأمر نصيباً، فاستبد علينا فوجدنا في أنفسنا.

فسُرّ بذلك المسلمون، وقالوا: أصبت، وكان المسلمون إلى علي قريباً حين راجع الأمر المعروف[1].

قال ابن حجر في «الفتح»:

«قوله: «وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة أي: كان الناس يحترمونه إكراماً لفاطمة فلما ماتت، واستمر على عدم الحضور عند أبي بكر، قصّر الناس عن ذلك الاحترام؛ لإرادة دخوله فيما دخل فيه الناس، ولذلك قالت عائشة في آخر الحديث: لما جاء وبايع كان الناس قريباً إليه حين راجع الأمر بالمعروف، وكأنهم كانوا يعذرونه في التخلف عن أبي بكر في مدة حياة فاطمة؛ لشغله بها وتمريضِها وتسليتها عما هي فيه من الحزن على أبيها ﷺ، ولأنها لما غضبت من رد أبي بكر عليها فيما سألته من الميراث رأى على أن يوافقها في الانقطاع عنه.

---

(١) كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، (٤٢٤٠).

قوله: «فلما توفيت؛ استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر» أي: في حياة فاطمة، قال المازري: العذر لعلي في تخلفه مع ما اعتذر هو به: أنه يكفي في بيعة الإمام أن يقع من أهل الحل والعقد، ولا يجب الاستيعاب، ولا يلزم كل أحد أن يحضر عنده ويضع يده في يده، بل يكفي التزام طاعته والانقياد له بأن لا يخالفه، ولا يشق العصا عليه، وهذا كان حال علي لم يقع منه إلا التأخر عن الحضور عند أبي بكر، وقد ذكرت سبب ذلك.

قوله: «كراهية ليحضر عمر» في رواية الأكثر: «لمحضر عمر»، والسبب في ذلك: ما ألفوه من قوة عمر وصلابته في القول والفعل، وكان أبو بكر رقيقاً ليناً، فكأنهم خشُوا من حضور عمر كثرة المعاتبة التي قد تُفضي إلى خلاف ما قصدوه من المصافاة»[1]. اهـ.

وقال:

«قال القرطبي: من تأمل ما دار بين أبي بكر وعلي من المعاتبة ومن الاعتذار، وما تضمّن ذلك من الإنصاف، عرف أن بعضهم كان يعترف بفضل الآخر، وأن قلوبهم كانت متفقة على الاحترام والمحبة، وإن كان الطبع البشري قد يغلب أحياناً، لكن الديانة ترد ذلك، والله الموفق.

وقد تمسك الرافضة بتأخُّر علي عن بيعة أبي بكر إلى أن ماتت فاطمة، وهذيانهم في ذلك مشهور، وفي هذا الحديث ما يدفع في حجتهم، وقد صحح ابن حبان وغيرُه من حديث أبي سعيد الخدري وغيره: أن علياً بايع أبا بكر في أول الأمر.

وأما ما وقع في مسلم: عن الزهري أن رجلاً قال له: لم يبايع عليٌّ أبا بكر حتى ماتت فاطمة، قال: لا ولا أحد من بني هاشم؛ فقد ضعّفه البيهقي بأن الزهري لم يُسنده، وأن الرواية الموصولة عن أبي سعيد أصحّ، وجمع غيره بأنه بايعه بيعة ثانيةً مؤكّدة للأولى؛

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٤٩٤).

لإزالة ما كان وقع بسبب الميراث كما تقدم، وعلى هذا فيحمل قول الزهري: لم يبايعه علي في تلك الأيام على إرادة الملازمة له، والحضور عنده، وما أشبه ذلك؛ فإن في انقطاع مثله عن مثله ما يُوهم من لا يعرف باطنَ الأمر أنه بسبب عدم الرضا بخلافته، فأطلق من أطلق ذلك، وبسبب ذلك أظهر على المبايعة التي بعد موت فاطمة عليها السلام لإزالة هذه الشبهة»[1]. اهـ.

فهذا خلاصة ما يتعلق بتأخر بيعة الإمام علي رضي الله تعالى عنه تلك الأشهر الستة.

فمن احتج بها، فالأمر دائر عنده بين أن يكون الإمام عليٌّ قد أمره النبي عليه السلام بعد البيعة لأحد غير نفسه، أو أنه تأخر لاجتهاد رآه ثم رجع عنه.

فإن قيل بأنه كان مأموراً، فلمَ إذن بايع بعد ذلك؟ أليس هذا يستلزم مخالفة الأمر؟ ولكنه لا يصح الظن بالإمام علي أن يخالف أمر النبي عليه السلام، فلم يبق إلا أنه كان رأياً ارتآه، ثم رجع عنه، وهذا أولى به، وأليقُ بدينه وعلمه رضي الله عنه.

وقد ثبت عن علي رضي الله عنه أنه كان يقول: ألا أخبركم بخير الناس بعد رسول الله ﷺ، أبو بكر وبعده عمر رضي الله عنهما[2].

وعن ابن عمر أنه قال: كنا نقول على عهد رسول الله: خير الناس رسول الله، ثم أبو بكر، ثم عمر عليهم السلام[3]. وفي رواية: ثم عثمان، ثم نسكت[4].

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٤٩٥).

(٢) أخرجه ابن ماجه في «سننه»، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، فضل عمر رضي الله عنه، (١٠٦). وأحمد في «مسنده»، (١٠٥٤)، (٢: ٤٩٢).

(٣) أخرجه أحمد في «مسنده»، (٤٧٩٧)، (٨: ٤١٦). وابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، ما ذكر في أبي بكر الصديق رضي الله عنه، (٣٢٥٩٨).

(٤) أخرجه أبو يعلى في «مسنده»، (٥٦٠٢)، (٩: ٤٥٤).

ادعاؤهم أن علياً إنما بايع تقيّـةً!

قال الإمام الأصبهاني راداً على من ادعى ذلك:

«قد احتججتَ فيما سلف من كلامك أنه قعد عن بيعته ستة أشهر، فلو كانت عن تقيةٍ لَـما أمهل ساعةً واحدة، فكيف ويقي ستة أشهر لم يُلقَ بمكروه ولم يُحمل على بيعته؟ فمن أي شيء كان يخاف؟ وهل بايع إلا لما ظهر له من الحق؟ ووجبت عليه متابعة الحق ومفارقة رأيه الذي كان عليه قبل ذلك.

فأيُّ قبح أقبحُ مما نسبتم إليه أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه، إذ قلتم: إنه فارق الحق الذي كان عليه، وتابع الباطل والجور خوفاً وتقية، أليس كان عامة الصحابة من السابقين والمهاجرين والأنصار بالمدينة؟ أما كان منهم واحد يقوم معه ويتبعه على رأيه؟

هذا يقتضي من قولكم ما تضمرونه من سوء الاعتقاد في الصحابة رضي الله عنهم، ففي ذلك يجوز ما طعن به الخوارجُ المرّقُ من تكفير أمير المؤمنين علي وعثمان رضي الله عنهما، وهذا ما لا يقوله ذو عقل ودين»[1]. اهـ.

وهذا الكلام على اختصاره كافٍ في الدلالة على بطلانه مزاعم الشيعة، وبيان سوء اعتقادهم، والحقيقة أن مذهب الشيعة يقوم على مجرد توهُّمات وتخيُّلات لا حاصل من تحتها.

وبهذا يكون قد ثبت أن الإمام أبا بكر كان خليفة للمسلمين حقّاً، ولا يوجد ما يعارض ذلك مما عرض في بعض الأوهام المنحرفة.

وإثبات إمامة الأئمة الأربعة بعد أبي بكر أسهلُ وأيسر، ولذلك نقول فيها قولاً مختصراً كافياً بإذن الله تعالى:

---

(١) «تثبيت الإمامة» ص١٠٦.

أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإن أبا بكر رشحه للإمامة وارتضاه المسلمون، فإن قيل: «لم يكن لأبي بكر أن يفوض أمر الخلافة إلى عمر دون المسلمين!

قيل له: لـما علم الصديق رضي الله عنه من فضل عمر رضي الله عنه ونصيحته وقوته على ما يُقلَّد، وما كان يعينه عليه في أيامه من المعونة الثاقبة لم يكن ليسَعَه في ذات الله ونصيحته لعباد الله تعالى أن يعدل هذا الأمر إلى غيره، ولما كان يعلم من شأن الصحابة رضي الله عنهم أنهم يعرفون منه ما عرف، ولا يشكل عليهم في شيء من أمره فوّض إليه ذلك، فرضي المسلمون له ذلك وسلّموه، ولو خالطهم في أمره ارتيابٌ أو شبهة لأنكروه، ولم يتابعوه كاتباعهم أبا بكر رضي الله عنه فيها، فرضي الله محلّه الاجتماع، وإن إمامته وخلافته ثبتت على الوجه الذي ثبت للصديق، وإنما كان كالدليل لهم على الأفضل والأكمل فتبعوه على ذلك مستسلمين له، راضين به»[1].

قال الأصبهاني: «فإن قيل: لِـم لَـم يجعلها شورى؟

قيل له: إنما الشورى عند الاشتباه، وأما عند الإيضاح والبيان فلا معنى للشورى، ألا تراهم رضُوا به وسلّموه وهم متوافرون.

فإن قال: فإن استُصلح عمر للخلافة، فما الذي يوجب تفضيله وتخييره وتقديمه؟

قيل له: الصحابة لا يقدمون إلا أفضلهم وخيرهم، مع قول أبي بكر وعلي رضي الله عنهما، ومن ذلك ما قاله أبو بكر: «اللهم إني أمّرت عليهم خير أهلك»[2].

وهذا على قول من يقول: إن إمامة الأفضل واجبة، ولا يجوز إمامة المفضول في وجود الأفضل، ولكن هذا محلّ خلاف بين العلماء فمنهم من يقول: إن إمامة الأفضل

---

(١) «الإمامة والرد على الرافضة» ص ٢٧٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٧٧.

أحسن وأولى وليست الواجبة، وذلك كله لا يستلزم أن المفضول لو ولي فسدت وبطلت إمامته.

وأخبار عمر رضي الله عنه ومناقبه أكثر من أن نستطيع استيعابها هنا، ولكننا نقتصر على ما فيه الكفاية في موضع كلامنا.

وأما خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد قال الإمام أبو نعيم:

«فأجمع أهل الشورى ونظروا ـ بما أمدّهم الله به من التوفيق ـ وأُيِّدوا بحسن النظر والحياطة والنصيحة للمسلمين، وهم البقية من العشرة المشهود لهم بالجنة، واختاروا ـ بعد التشاور والاجتهاد في نصيحة الأمة والحياطة لهم ـ عثمانَ بن عفان رضي الله عنه؛ لِـما خصّه الله به من كمـال الخصال الحميدة، والسوابق الكريمة، وما عرفوا من علمه الغزير، وحلمه الكبير، ولم يختلف على ما اختاروه، وتشاوروا فيه أحد، ولا طعن فيما اتفقوا عليه طاعن، فأسرعوا إلى بيعته، ولم يتخلف عن بيعته من تخلف عن أبي بكر، ولا سخطها متسخط، بل اجتمعوا عليه راضين به، محبين له.

فيقال لمن قدم علياً على عثمان أو وقف عند علي وعثمان رضي الله عنهما: أليس العلة التي سلّمت لأجلها تقدمة الشيخين هو ما بانا به من السوابق الشريفة من قدم الإسلام والهجرة والنصرة بالنفس والمال، ثم اجتماع الصحابة المرضية على بيعتهما وتقدمتهما، كل تلك موجودة فيه، ومعلومة منه، فما الذي أوجب التوقف فيه والتقديم عليه؟

وإن طعن عليه بتغيُّبه عن بدر وعن بيعة الرضوان.

قيل له: الغيبة التي يستحق بها الـمتغيّب الطعن: هو أن يقصد مخالفة الرسول ﷺ؛ لأن الفضل الذي حازه أهلُ بدر طاعة الرسول ﷺ متابعته، ولو لا طاعة الرسول ومتابعته لكان كل من شهد بدراً من الكفار كان لهم الفضل والشرف، وإنمـا الطاعة

التي بغت بهم الفضيلة، وهو كان رضي الله عنه خرج فيمن خرج معه، فردَّه الرسول ﷺ للقيام على ابنته، فكان في أجلّ فرض لطاعته لرسول الله ﷺ في تخليفه، وقد ضرب له بسهمِه وأجرِه، فشاركهم في الغنيمة والفضل والأجر لطاعته ورسوله وانقياده لهما.

وأما بيعة الرضوان، فلأجل عثمان رضي الله عنه وقعت هذه المبايعة! وذلك أن النبي ﷺ بعثه رسولاً إلى أهل مكة؛ لِما اختص به من السؤدد والدين ووفور العشيرة، وأُخبِرَ رسول الله ﷺ بقتله، فبايع رسول الله ﷺ والمسلمون له على الموت، ليواقعوا أهل مكة»[١].

وأما الإمام علي رضي الله تعالى عنه، فلسنا بحاجة إلى أن نذكر فضله، وقد أجمع المسلمون على أنه هو الإمام الحق بعد عثمان، ولم يضرّه من قاتله، بل يضرّ على من أصرَّ منهم على مخالفته ومعارضته، وسلّم له بالإمامة من بقي من العشرة المبشَّرين بالجنة، وقد ثبتت رجعةُ طلحةَ والزبير رضي الله عنهما، وكل من خالف الإمام علياً في ذلك الوقت كان هو المخطئ بلا ريب.

وأما مقاتلته غيرَه، فلا طعن عليه فيها، فإنها مقاتلةٌ على الدين، ومبنيةٌ على الاجتهاد، خاصةً ما كان بين علي وبين طلحة والزبير، ولذلك فإن سعد بن أبي وقاص وابن عمر رأيا القعود والكفّ عن الاشتراك في المقاتلة.

وقد روي عن الإمام علي رضي الله عنه: ما كذَبت ولا كُذِّبت، ولا ضللت ولا ضل بي، ولا خَدَعت ولا خُدِعت، وإني على بينة من ربي، وتبعني من تبعني، وعصاني من عصاني[٢].

---

(١) «تثبيت الإمامة» ص ١٣٣.

(٢) «تثبيت الإمامة» ص٣٦٩ وقد رواه أبو يعلى في «مسنده» (٥١٨) مختصراً.

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وقد جمع عمر بن شبّـة في كتاب «أخبار البصرة» قصة الجمل مطوّلةً، وها أنا ألخصها واقتصر على ما أورده بسند صحيح، أو حسن، وأُبيِّن ما عداه.

فأخرج من طريق عطية بن سفيان الثقفي: عن أبيه قال: لما كان الغد من قتل عثمان أقبلت مع علي، فدخل المسجد، فإذا جماعة علي وطلحة، فخرج أبو جهْم بنُ حذيفة، فقال: يا علي ألا ترى؟ فلم يتكلم ودخل بيته، فأتى بثريد فأكل، ثم قال: يقتل ابن عمي، ونغلب على ملكه، فخرج إلى بيت المال ففتحه، فلما تسامع النّاس، تركوا طلحة.

ومن طريق مغيرة: عن إبراهيم: عن علقمة قال: قال الأشتر: رأيت طلحة والزبير بايعا علياً طائعَين غير مكرهَين، ومن طريق أبي نضرة قال: كان طلحة يقول: إنه بايع وهو مكره.

ومن طريق داود بن أبي هند: عن الشعبي قال: لما قُتل عثمان أتى الناس علياً وهو في سوق المدينة، فقالوا له: ابسط يدك نبايعك، فقال: حتى يتشاور الناسُ، فقال بعضهم: لئن رجع الناس إلى أمصارهم بقتل عثمان، ولم يقم بعده قائم، لم يؤمن الاختلاف وفساد الأمة، فأخذ الأشتر بيده فبايعوه.

ومن طريق ابن شهاب قال: لما قُتل عثمان، وكان علي خَلَا بينهم، فلما خشي أنهم يبايعون طلحة، دعا الناس إلى بيعته، فلم يعدلوا به طلحة ولا غيره، ثم أرسل إلى طلحة والزبير فبايعاه.

ومن طريق ابن شهاب: إن طلحة والزبير استأذنا علياً في العمرة، ثم خرجا إلى مكة، فلقيا عائشة، فاتفقوا على الطلب بدم عثمان حتى يقتلوا قتلته.

ومن طريق عوف الأعرابي قال: استعمل عثمان يعلى بن أميّة على صنعاء، وكان عظيم الشأن عنده، فلما قُتل عثمان وكان يعلى قدم حاجّاً، فأعان طلحة والزبير بأربع مئة

ألف، وحمل سبعين رجلاً من قريش، واشترى لعائشة جملاً ـ يقال له: عسكر ـ بثمانين ديناراً.

ومن طريق عاصم بن كليب: عن أبيه قال: قال علي: أتدرون بمن بُليت؟ أطوع الناس في الناس عائشة، وأشد الناس الزبير، وأدهى الناس طلحة، وأيسر الناس يعلى ابن أمية.

ومن طريق ابن أبي ليلى قال: خرج علي في آخر شهر ربيع الآخر، سنة ست وثلاثين.

ومن طريق محمد بن علي بن أبي طالب قال: سار علي من المدينة ومعه تسع مئة راكب فنزل بذي قار.

ومن طريق قيس بن أبي حازم قال: لما أقبلت عائشة، فنزلت بعض مياه بني عامر، نبحت عليها الكلاب فقالت: أي ماء هذا قالوا: الحوأب ـ بفتح الحاء المهملة وسكون الواو بعدها همزة ثم موحدة ـ قالت: ما أظنني إلا راجعةً، فقال لها بعض من كان معها: بل تقدُمين؛ فيراكِ المسلمون؛ فيُصلح اللهُ ذات بينهم، فقالت: إنّ النبيّ ﷺ قال لنا ذات يوم: «كيف بإحداكنّ، تنبح عليها كلابُ الحوأب؟».

وأخرج هذا أحمد، وأبو يعلى، والبزار، وصححه ابن حبان والحاكم، وسنده على شرط الصحيح، وعند أحمد: فقال لها الزبير: تقدُمين... فذكره[1].

---

(١) أحمد في «مسنده»، (٢٤٢٥٤)، (٤٠: ٢٩٨)، (٢٤٦٥٤)، (٤١: ١٩٧)، وأبو يعلى في «مسنده»، (٤٨٦٨)، (٨: ٢٨٢)، والبزار في «مسنده»، (٤٧٧٧)، (٢: ١٦٦)، والحاكم في «المستدرك»، كتاب معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ذكر إسلام أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه، (٤٦١٣)، وابن حبان في «صحيحه»، كتاب التاريخ، باب إخباره ﷺ عما يكون في أمته من الفتن والحوادث، (٦٧٣٢).

ومن طريق عصام بن قدامة: عن عكرمة: عن ابن عباس:أن رسول الله ﷺ قال لنسائه: «أيتكن صاحبة الجمل الأدْبب؟ـ بهمزة مفتوحة ودال ساكنة ثم موحدتين الأولى مفتوحة ـ تخرج حتى تنبحها كلاب الحوأب، يقتل عن يمينها وعن شمالها قتلى كثيرة، وتنجو من بعد ما كادت»، وهذا رواه البزار[1] ورجاله ثقات.

وأخرج البزار: من طريق زيد بن وهب قال: بينا نحن حول حذيفة إذ قال: كيف أنتم، وقد خرج أهل بيت نبيكم فرقتين، يضرب بعضكم وجوه بعض بالسيف، قلنا يا أبا عبد الله: فكيف نصنع إذا أدركنا ذلك؟ قال: انظروا إلى الفرقة التي تدعوا إلى أمر علي ابن أبي طالب، فإنّها على الهدى[2].

وأخرج الطبراني: من حديث ابن عباس قال: بلغ أصحاب علي حين ساروا معه أن أهل البصرة اجتمعوا بطلحة والزبير، فشقَّ عليهم، ووقع في قلوبهم فقال علي: والذي لا إله غيره، لنظهرن على أهل البصرة، ولنقتلن طلحة والزبير، الحديث... وفي سنده إسماعيل بن عمرو البجلي وفيه ضعف[3].

وأخرج الطبراني: من طريق محمد بن قيس قال: ذُكر لعائشة يوم الجمل قالت: والناس يقولون: يوم الجمل؟ قالوا: نعم، قالت: وددْت أني جلست كما جلس غيري، فكان أحب إلي من أن أكون وَلدت من رسول الله ﷺ عشرةً كلهم مثل عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وفي سنده أبو معشر نجيح المدني وفيه ضعف[4].

وأخرج إسحاق بن راهويه: من طريق سالم المرادي: سمعت الحسن يقول: لما قَدِم عليٌ البصرة في أمر طلحة وأصحابه، قام قيس بن عبّاد، وعبد الله بن الكوَّاء، فقالا

---

(١) «مسند البزار»، (٤٧٧٧)، (١١: ٧٣).

(٢) (٢٨١٠)، (٧: ٢٣٦).

(٣) في «المعجم الكبير»، (١٠٧٣٨)، (١٠: ٣٠٥).

(٤) أورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٢٠٤٠)، وعزاه إلى الطبراني.

له: أخبرنا عن مسيرك هذا؟ فذكر حديثاً طويلاً في مبايعته أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم ذكر طلحة والزبير فقال: بايعاني بالمدينة، وخالفاني بالبصرة، ولو أن رجلاً ممن بايع أبا بكر خالفه لقاتلناه، وكذلك عمر[1].

وأخرج أحمد والبزار بسند حسن: من حديث أبي رافع: أن رسول الله ﷺ قال لعلي بن أبي طالب: «إنه سيكون بينك وبين عائشة أمر، قال: فأنا أشقاهم يا رسول الله، قال: لا، ولكن إذا كان ذلك، فارددُها إلى مأمنها»[2].

وأخرج إسحاق: من طريق إسماعيل بن أبي خالد: عن عبد السلام ـ رجل من حيّه ـ قال: خَلا علي بالزبير يوم الجمل فقال: أَنشدكَ الله هل سمعت رسول الله ﷺ يقول ـ وأنت لاوٍ يدي ـ: «لتقاتلنّه وأنت ظالم له، ثم ليُنصرنّ عليك؟» قال: قد سمعت لا جرم، لا أقاتلك[3].

وأخرج أبو بكر بن أبي شيبة: من طريق عمر بن الهجنع: ـ بفتح الهاء والجيم وتشديد النون بعدها مهملة ـ عن أبي بكرة وقيل له: ما منعك أن تقاتل مع أهل البصرة، يوم الجمل؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج قوم هلكى لا يفلحون، قائدهم امرأة في الجنة»[4]، فكأنّ أبا بكرة أشار إلى هذا الحديث، فامتنع من القتال معهم، ثم استصوب رأيه في ذلك التّرك لمّا رأى غَلبة علي.

---

(١) أورده ابن حجر في «المطالب العالية» (٤٣٩٤).

(٢) أحمد في «مسنده»، (٢٧١٩٨)، (٤٥: ١٧٥). والبزار في «مسنده»، (٣٨٨١)، (٩: ٣٢٦).

(٣) أورده ابن حجر في «المطالب العالية» (٤٤٠٤).

وأخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الجمل، باب في مسير عائشة وعلي وطلحة والزبير، (٣٧٨٢٧).

(٤) «مصنف ابن أبي شيبة»، كتاب الجمل، باب في مسير عائشة وعلي وطلحة والزبير، (٣٧٧٨٦)، بلفظ: «...قائدهم امرأة، قال: هم في الجنة».

وقد أخرج الترمذي والنسائي الحديث المذكور: من طريق حميد الطّويل: عن الحسن البصري: عن أبي بَكرة بلفظ: عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله ﷺ، فذكر الحديث... قال: فلما قدمت عائشة، ذكرْت ذلك، فعصمني الله[١].

وأخرج عمر بن شبَّة: من طريق مبارك بن فضالة: عن الحسن: أن عائشة أرسلت إلى أبي بَكرة فقال: إنّك لَأُمٌّ، وإنَّ حقك لعظيم، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لن يفلح قوم تملكهم امرأة»[٢].

قوله: لمّا بلغ النبي ﷺ أن فارساً... قال ابن مالك: كذا وقع مصروفاً، والصواب عدم صرفه، وقال الكرماني: هو يطلق على الفرس وعلى بلادهم، فعلى الأول: يصرف، إلا أن يراد القبيلة، وعلى الثاني: يجوز الأمران كسائر البلاد، انتهى، وقد جوَّز بعض أهل اللغة صرف الأسماء كلها.

قوله: «ملَّكوا ابنة كسرى...»: في رواية حميد: لـما هلك كسرى قال النبي ﷺ: «من استخلفوا؟» قالوا: ابنته[٣].

قوله: «لن يفلح قوم ولّوا أمرَهم امرأةً»[٤]: بالنصب على المفعولية، وفي رواية حميد: «وَلِيَ أمرَهم امرأةٌ»[٥]: بالرفع على أنها الفاعل، و«كسرى» المذكور: هو شيرويه

---

(١) الترمذي في «سننه»، أبواب الفتن، باب، (٢٢٦٢). والنسائي في «سننه»، كتاب آداب القضاة، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم، (٥٣٨٨).

(٢) لم أقف على كتاب ابن شبة، والحديث من هذا الطريق أخرجه أحمد في «مسنده»، (٢٠٥١٧)، (٣٤: ١٤٩)، وسيأتي تخريج الحديث في «البخاري» من طريق آخر.

(٣) هي رواية «الترمذي» و«النسائي» السالفة.

(٤) أخرجه البخاري «صحيحه»، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، (٧٠٩٩).

(٥) لم أقف على هذه الرواية، وورد هذا اللفظ في «مسند أحمد» (٢٠٤٥٥) (٣٤: ١٠٦)، في غير قصة هلاك كسرى.

ابن أبرويز بن هرمز، واسم ابنته المذكورة: بوران، وقد تقدم في آخر المغازي، في باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى شرح ذلك، وقوله: «ولَّوا أمرهم امرأةً» زاد الإسماعيلي من طريق النضر بن شميل: عن عوف في آخره: قال أبو بكرة: فعرفت أنّ أصحاب الجمل لن يفلحوا.

ونقل ابن بطّال: عن المهلّب: أنّ ظاهر حديث أبي بكرة يوهم تَوْهِين رأي عائشة فيما فعلت، وليس كذلك: لأنّ المعروف من مذهب أبي بكرة أنه كان على رأي عائشة في طلب الإصلاح بين الناس، ولم يكن قصدهم القتال، لكن لما انتشبت الحرب لم يكن لمن معها بدٌّ من المقاتلة، ولم يرجع أبو بكرة عن رأي عائشة، وإنّما تفرّس بأنّهم يُغلبون لمّا رأى الذين مع عائشة تحت أمرها؛ لما سمع في أمر فارس.

قال: ويدل لذلك أن أحداً لم ينقل أن عائشة ومن معها نازعوا علياً في الخلافة، ولا دعَوا إلى أحد منهم ليولُّوه الخلافة، وإنّما أنكرت هي ومن معها على علي منعه مِن قتل قتلة عثمان، وترك الاقتصاص منهم، وكان علي ينتظر من أولياء عثمان أن يتحاكموا إليه، فإذا ثبت على أحد بعينه أنه ممّن قتل عثمان، اقتص منه، فاختلفوا بحسب ذلك، وخشي من نُسِب إليهم القتل أن يصطلحوا على قتلهم، فأنشبوا الحرب بينهم إلى أن كان ما كان... فلما انتصر علي عليهم، حَمِد أبو بكرة رأيه في ترك القتال معهم، وإن كان رأيه كان موافقاً لرأي عائشة في الطّلب بدم عثمان، انتهى كلامه.

وفي بعضه نظر يظهر مما ذكرته ومما سأذكره، وتقدم قريباً في باب: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما...» من حديث الأحنف أنه: كان خرج لينصر علياً فلقيه أبو بكرة، فنهاه عن القتال، وتقدم قبله: بباب من قول أبي بكرة: لما حرق ابن الحضرمي، ما يدل على أنه كان لا يرى القتال في مثل ذلك أصلاً، فليس هو على رأي عائشة، ولا على رأي علي في جواز

القتال بين المسلمين أصلاً، وإنما كان رأيه الكف، وفاقاً لسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وعبد الله بن عمر وغيرهم، ولهذا لم يشهد صفين مع معاوية ولا علي.

قال ابن التِّين: احتج بحديث أبي بكرة من قال: لا يجوز أن تولى المرأة القضاء، وهو قول الجمهور، وخالف ابن جرير الطبري فقال: يجوز أن تقضي فيما تقبل شهادتها فيه، وأطلق بعض المالكية الجواز، وقال ابن التِّين أيضاً: كلام أبي بكرة يدل على أنه لولا عائشة لكان مع طلحة والزبير؛ لأنه لو تبيّن له خطؤهما لكان مع علي، كذا قال، وأغفل قسماً ثالثاً: وهو أنه كان يرى الكفَّ عن القتال في الفتنة كما تقدم تقريره، وهذا هو المعتمد، ولا يلزم من كونه ترك القتال مع أهل بلده ـ للحديث المذكور ـ أن لا يكون مانعه من القتال سبب آخر، وهو ما تقدم من نهيه الأحنف عن القتال، واحتجاجه بحديث: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما...»[1] كما تقدم قريباً.

الحديث الثاني: حديث عمار في حق عائشة[2]، أخرجه من وجهين، مطولًا ومختصراً. اهـ[3].

وعلى كل حال: فإن الحقَّ كان مع الإمام علي رضي الله عنه، والعلماء قالوا: إن من خالفه ممن ذكرنا، كانوا مجتهدين، قال الإمام أبو نعيم الأصبهاني: فمن سبَّهم، وأبغضهم، وحمل ما كان من تأويلهم وحروبهم على غير الجميل الحسن، فهو الغافل عن أمر الله تعالى، وتأديبه ووصيته فيهم، ولا يبسط لسانه فيهم إلا مِن سوء طويّته في النبي ﷺ وصحابته والإسلام والمسلمين». اهـ[4].

---

(١) «صحيح البخاري»، كتاب الإيمان، باب ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]، (٣١).

(٢) «صحيح البخاري»، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضل عائشة رضي الله عنها، (٣٧٧٢).

(٣) «فتح الباري» (١٣: ٥٤).

(٤) «تثبيت الإمامة» ص ٢١٤.

وروى ابن حبان في «صحيحه»: عن سفينة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون مُلكاً» قال: أمسك الخلافة أبو بكر رضي الله عنه سنتين، وعمر رضي الله عنه عشراً، وعثمان رضي الله عنه اثنتي عشرة، وعلي رضي الله عنه ستاً، قال علي بن الجعد: قلت لحماد بن سلمة سفينة القائل أمسك، قال: نعم[1].

وهذا الحديث دليل صحة الخلفاء الأربعة، وأنهم على طريقة النبوة، خلافاً لمن بعدهم فقد كانوا ملوكاً، وإن تَسَمَّوا بالخلفاء.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: «وأما معاوية ومن بعده، فكان أكثرهم على طريقة الملوك، ولو سموا خلفاء، والله أعلم»[2]. اهـ.

قال العلامة البابرتي في «شرحه»:

«الإمام الحقّ بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق، وخالف الشيعة جمهورَ المسلمين، وزعموا أن الإمام الحق بعد الرسول ﷺ عليٌّ رضي الله عنه، وحجة جمهور المسلمين: أن الصحابة من المهاجرين والأنصار أجمعوا على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، وهو من أقوى الحجج في إثبات الإمامة، وسند ذلك الإجماع قوله عليه السلام: «مروا أبا بكر فليصلِّ بالناس»[3] استخلفه في حياته في الصلاة التي هي أعظم أركان الدين، فيبقى بعد موته خليفته في الصلاة وفي غير الصلاة بطريقِ الأولى، ولهذا قال عمر رضي الله عنه: رضيَك رسول الله لِدِيننا أفلا نرضاك لدُنيانا؟ ولأنه أفضل الناس بعد الأنبياء؛ لقوله ﷺ:

---

(١) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم أجمعين، (٦٩٤٣)، وأخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب السنة، باب في الخلفاء، (٤٦٤٦)، والترمذي في «سننه»، أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، (٢٢٢٦)، بنحوه، قال الترمذي: حديث حسن.

(٢) «فتح الباري» (١٢: ٣٩٢).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة، (٦٦٤)، من حديث عائشة رضي الله عنها.

«والله ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر»[١].

وإذا ثبتت خلافة أبي بكر رضي الله عنه بالإجماع، وقد أوصى بالخلافة لعمر رضي الله عنه، واتفقت كلمة الصحابة على بيعته؛ ثبتت خلافة عمر رضي الله عنه بعده، وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللَّذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٢].

ثم عمر رضي الله عنه لم يستخلف أحداً عند وفاتـه، وترك الأمر شورى بين ستة من الصحابة كلهم مشهود لهم بالجنة: عثمان، وعلي، وعبدالرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، فبايع عبدالرحمن بن عوف عثمانَ، ورضي به الباقون من أهل الشورى وغيرهم من الصحابة، فثبتت خلافته بإجماع الصحابة.

ثم استُشهد عثمان، ولم يستخلف أحداً، فاتّفق مَن بقي مِن أهل الشورى وغيرهم على خلافة علي رضي الله عنه، فثبتت خلافته بإجماع الصحابة.»[٣]. اهـ.

وقال أهل السنة: كما صرح به الإمام أبو منصور البغدادي في كتابه «أصول الدين»: ـ المسمى بـ«التبصرة البغدادية» عند البعض ـ «أجمع أهل الحق على صحة إمامة عليٍّ رضي الله عنه وقت انتصابه لها بعد قتل عثمان رضي الله عنه، وخالفهم في ذلك طوائف:

أُوْلاها: الكاملية الروافض؛ فإنهم كفروا علياً بتركه قتال أبي بكر وعمر، والطائفة الثانية: الخوارج؛ فإنهم قالوا: إن علياً كان على الحق إلى وقت خروج الحكَمين للحُكم بينه وبين معاوية، ثم كفر وكفر معاوية وأتباعهما، والطائفة الثالثة: أصَمّية القدرية؛ فإن

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٧٣٠٦) (٧: ٢١٣)، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما بنحوه.

(٢) أخرجه الترمذي في «سننه»، أبواب المناقب، باب، (٣٦٦٢)، وابن ماجه في «سننه»، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، فضل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، (٩٧)، من حديث حذيفة رضي الله عنه، وقال الترمذي: حديث حسن.

(٣) «شرح البابرتي» ص١٤٣.

الأصمَّ زعم أن الإمامة لا تنعقد إلا بالإجماع على المعقود له، ولا تثبت بالشورى واختيار بعض الأمة، وكان الأصم يقول: بإمامة معاوية لإجماع الأمة عليه بعد علي، وكفاه خزياً رَدُّهُ إمامةَ عليّ مع إثباته إمامة معاوية»[١]. اهـ.

كلام حول رواية الاثني عشر أميراً:

وأما احتجاج الشيعة الاثني عشرية بما ورد من بعض روايات فيها ذكر عدد اثنا عشر، يريدون استغلال هذه الرواية، والادعاءَ بأن المقصود بهم أئمتهم الذين يزعمون أنّهم منصوص عليهم من الرسول عليه الصلاة والسلام، فكلامهم لا شك باطلٌ، فإنّما الوارد أنه: «يكون عليكم»[٢]، ومعنى: «يكون عليكم» أي: يتولون عليكم، ولم يتولَّ الأمر هؤلاء الذين يزعمون.

روى الإمام البخاري: عن جابر بن سَمُرَة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «يكون اثنا عشر أميراً»، فقال كلمةً لم أسمعها؛ فقال أبي: إنّه قال: «كلهم من قريش»[٣].

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«في رواية سفيان بن عيينة: عند مسلمٍ: عن عبد الملك بن عمير قوله: «يكون اثنا عشر أميراً».

في رواية سفيان بن عيينة المذكورة: «لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلاً»[٤].

---

(١) «أصول الدين» أو «التبصرة البغدادية» ص٢٨٦.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، (١٨٢٢)، من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، (٧٢٢٢).

(٤) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، (١٨٢١) (٦)، من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنهما.

قوله: فقال كلمةً لم أسمعها في رواية سفيان: ثم تكلم النبي ﷺ بكلمة خفيت عليَّ.

قوله: فقال أبي: إنّه قال: «كلّهم من قريش» في رواية سفيان فسألت أبي ماذا قال رسول الله ﷺ؟ فقال: «كلّهم من قريش».

ووقع عند أبي داود: من طريق الشعبي: عن جابر بن سَمُرة: سبب خفاء الكلمة المذكورة على جابر ولفظه: «لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفةً». قال: فكبّر الناس وضجّوا، فقال كلمةً خفيَّةً، فقلت لأبي: يا أبةُ ما قال؟ فذكره[1].

وأصله عند مسلمٍ دون قوله: فكبّر النّاس وضجّوا.

ووقع عند الطبراني ـ من وجه آخر ـ في آخره: فالتفتُّ فإذا أنا بعمر بن الخطاب وأبي في أناس، فأثبتوا إليَّ...، الحديث[2]ـ.

وأخرجه مسلم: من طريق حصين بن عبد الرحمن: عن جابر بن سمُرة قال: دخلت مع أبي على النبي ﷺ فذكره بلفظ: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفةً».

وأخرجه من طريق سِمَاك بن حرب: عن جابر بن سمرة بلفظ: «لا يزال الإسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفةً».

ومثله عنده من طريق الشعبي: عن جابر بن سمرة وزاد في رواية عنه: «منيعاً»[3].

وعُرِف بهذه الرواية معنى قوله في رواية سفيان: «ماضياً» أي: ماضياً أمر الخليفة فيه ومعنى قوله: «عزيزاً»: قوياً، و«منيعاً» بمعناه.

---

(١) كتاب المهدي، (٤٢٨٠)، بلفظ: «كلمةً خفيفةً» مكان «كلمةً خفيَّةً».

(٢) أخرجه في «المعجم الكبير»، (٢٠٧٣)، (٢: ٢٥٦).

(٣) أخرجه في «صحيحه»، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش، (١٨٢١).

ووقع في حديث أبي جُحَيفة عند البزار والطبراني نحو حديث جابر بن سمرة بلفظ: «لا يزال أمر أمتي صالحاً»[١].

وأخرجه أبو داود: من طريق الأسود بن سعيد: عن جابر بن سمرة نحوه قال: وزاد «فلما رجع إلى منزله، أتته قريش، فقالوا: ثم يكون ماذا؟ قال: الهرج»[٢].

وأخرج البزار هذه الزيادة من وجه آخر فقال فيها: «ثم رجع إلى منـزله، فأتيته فقلت: ثم يكون ماذا قال: الهرج»[٣].

قال ابن بطّال: عن المهلّب: لم ألق أحداً يقطع في هذا الحديث يعني: بشيء معيّن فقوم قالوا: يكونون بتوالي إمارتهم، وقوم قالوا: يكونون في زمن واحد كلهم يدعي الإمارة، قال: والذي يغلب على الظّنِّ أنه عليه الصلاة والسلام أخبر بأعاجيبَ تكون بعده من الفتن حتى يفترق الناس في وقت واحد على اثني عشر أميراً، قال: ولو أراد غير هذا لقال: يكون اثنا عشر أميراً يفعلون كذا، فلما أعرَاهم من الخبر عرفنا أنه أراد إنهم يكونون في زمن واحد، انتهى.

وهو كلام من لم يقف على شيءٍ من طرق الحديث غير الرواية التي وقعت في «البخاري» هكذا مختصرة.

وقد عرفت من الروايات التي ذكرتُها من عند مسلم وغيره، أنه ذكر الصّفة الّتي تختص بولايتهم: وهو كون الإسلام عزيزاً منيعاً، وفي الرواية الأخرى صفة أخرى:

---

(١) البزار في «مسنده» (٤٢٣٠)، (١٠: ١٥٨)، بلفظ: «لا يزال أمر أمتي قائمًا...»، وأما اللفظ الوارد فهو في «مسنده» (٤٢٤٨)، (١٠: ١٩٧)، من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنهما، والطبراني في «المعجم الأوسط»، (٦٢١١) (٦: ٢٠٩)، باللفظ الوارد.

(٢) كتاب المهدي، (٤٢٨١).

(٣) أخرجه في «مسنده»، (٤٢٧٩)، (١٠: ١٩٤).

وهو أنّ كلّهم يجتمع عليه النّاس، كما وقع عند أبي داود، فإنّه أخرج هذا الحديث من طريق إسماعيل بن أبي خالد: عن أبيه: عن جابر بن سمرة بلفظ: «لا يزال هذا الدِّين قائماً، حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفةً، كلّهم تجتمع عليه الأمة»[١].

وأخرجه الطبراني من وجه آخر: عن الأسود بن سعيد: عن جابر بن سمرة بلفظ: «لا تضرهم عداوة من عاداهم»[٢].

وقد لخّص القاضي عياض ذلك فقال: توجه على هذا العدد سؤالان:

أحدهما: أنه يعارضه ظاهر قوله في حديث سفينة، يعني: الذي أخرجه أصحاب السنن، وصححه ابن حبان وغيره: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون مُلكاً»[٣]؛ لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة، وأيام الحسن بن علي.

والثاني: أنه وَلِي الخلافة أكثر من هذا العدد.

قال: والجواب عن الأول: أنه أراد في حديث سفينة، خلافة النبوة، ولم يقيده في حديث جابر بن سمرة بذلك.

وعن الثاني: أنه لم يقل: لا يلي إلا اثنا عشر، وإنما قال: «يكون اثنا عشر»، وقد وَلِي هذا العدد، ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم.

قال: وهذا إن جعل اللفظ واقعاً على كل من وَلِي، وإلا فيحتمل أن يكون المراد: من يستحق الخلافة من أئمة العدل، وقد مضى منهم الخلفاء الأربعة، ولا بد من تمام العدّة قبل قيام السّاعة.

---

(١) كتاب المهدي، (٤٢٧٩).

(٢) أخرجه في «المعجم الكبير»، (٢٠٧٣)، (٢: ٢٥٦).

(٣) سبق تخريجه قريباً ص١٣٤٣.

وقد قيل: إنّهم يكونون في زمن واحد، يفترق النّاس عليهم، وقد وقع في المئة الخامسة في الأندلس وحدها ستة أنفس، كلّهم يتسمّى بالخلافة، ومعهم صاحب مصر، والعبّاسية ببغداد، إلى من كان يدعى الخلافة في أقطار الأرض من العلوية والخوارج.

قال: ويعضد هذا التـأويل قوله في حديث آخر في «مسلم»: «ستـكون خلفاء فيكثرون»[1]، قال: ويحتمل أن يكون المراد: أن يكون الاثنا عشر في مدة عزِّة الخلافة، وقوة الإسلام، واستقامة أموره، والاجتماع على من يقوم بالخلافة.

ويؤيده قوله في بعض الطرق: «كلهم تجتمع عليه الأمة»[2]، وهذا قد وجد فيمن اجتمع عليه الناس إلى أن اضطرب أمر بني أمية، ووقعت بينهم الفتنة زمن الوليد بن يزيد، فاتصلت بينهم إلى أن قامت الدولة العباسية، فاستأصلوا أمرهم، وهذا العدد موجودٌ صحيحٌ إذا اعتبر.

قال: وقد يحتمل وجوهاً أُخَر، والله أعلم بمراد نبيّه، انتهى.

والاحتمـال الذي قبل هذا وهو اجتماع اثني عشر في عصر واحد كلهم يطلب الخلافة هو الذي اختاره المهلب كما تقدم، وقد ذكرت وجه الرد عليه، ولو لم يرد إلا قوله: «كلهم يـجتمع عليه الناس»، فإن في وجودهم في عصر واحد؛ يوجِد عين الافتراق، فلا يصح أن يكون المراد.

ويؤيد ما وقع عند أبي داود ما أخرجه أحمد والبزار: من حديث بن مسعود بسند

---

(١) كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، (١٨٤٢)، وأخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، (٣٤٥٥)، لفظ مسلم: «فتكثر»، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سبق تخريجه قريباً من «سنن أبي داود».

حسن أنه سُئل كم يملك هذه الأمة من خليفة؟ فقال: سألنا عنها رسول الله ﷺ فقال: «اثنا عشر، كعدَّة نقباء بني إسرائيل[(١)]».

وقال ابن الجوزي في «كشف المشكل»: قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث، وتطلّبت مظانّه، وسألت عنه، فلم أقع على المقصود به؛ لأن ألفاظه مختلِفة، ولا أشكُّ أنّ التخليط فيها من الرواة، ثم وقع لي فيه شيء، وجدت الخطّابي بعد ذلك قد أشار إليه.

ثم وجدت كلاماً لأبي الحسين بن المنادي، وكلاماً لغيره، فأما الوجه الأول: فإنه أشار إلى ما يكون بعده وبعد أصحابه، وأن حكم أصحابه مرتبط بحكمه، فأخبر عن الولايات الواقعة بعدهم، فكأنه أشار بذلك إلى عدد الخلفاء من بني أميّة، وكأنّ قوله: «لا يزال الدين» أي: الولاية «إلى أن يلي اثنا عشر خليفةً»، ثم ينتقل إلى صفة أخرى أشد من الأولى.

وأول بني أميّة: يزيد بن معاوية، وآخرهم: مروان الحمار، وعدتهم ثلاثة عشر، ولا يعد عثمان، ومعاوية، ولا ابن الزبير؛ لكونهم صحابةً، فإذا أسقطنا منهم مروان بن الحكم للاختلاف في صحبته، أو لأنه كان متغلّباً بعد أن اجتمع الناس على عبد الله بن الزبير، صحت العِدَّة.

وعند خروج الخلافة من بني أمية وقعت الفتن العظيمة والملاحم الكثيرة، حتى استقرت دولة بني العباس، فتغيرت الأحوال عما كانت عليه تغيراً بيناً.

قال: ويؤيد هذا ما أخرجه أبو داود: من حديث ابن مسعود رفعه: «تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين، أو ست وثلاثين، أو سبع وثلاثين، فإن هلكوا فسبيل من هلك، وإن يَقم لهم دينُهم، يَقم لهم سبعين عاماً»[(٢)].

---

(١) أحمد في «مسنده»، (٣٧٨١)، (٦ : ٣٢١)، والبزار في «مسنده»، (١٩٣٧)، (٥ : ٣٢٠)، بنحوه.

(٢) كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، (٤٢٥٤)، لفظه: «... فإن يهلكوا...»، وزاد بعده: =

زاد الطبراني والخطابي: فقالوا: سوى ما مضى؟ قال: «نعم[(١)]»، قال الخطابي: «رحى الإسلام» كناية عن الحرب، شبّهها بالرّحى التي تطحن الحَبَّ؛ لِمَا يكون فيها من تلف الأرواح.

والمراد بالدِّين في قوله: «يَقم لهم دينُهم»: المُلك، قال: فيشبه أن يكون إشارةً إلى مدة بني أمية في المُلك، وانتقاله عنهم إلى بني العباس، فكان ما بين استقرار الملك لبني أميّة، وظهور الوهَن فيه نحوٌ من سبعين سنةً.

قلت: لكن يعكِّر عليه أنّ من استقرار الملك لبني أميّة عند اجتماع النّاس على معاوية سنة إحدى وأربعين إلى أن زالت دولة بني أميّة ـ فقُتل مروان بن محمد في أوائل سنة اثنتين وثلاثين ومئة ـ أزْيدَ من تسعين سنةً، ثم نقل عن الخطيب أبي بكر البغدادي قوله: «تدور رحى الإسلام» مثلٌ، يريد: أن هذه المدة إذا انتهت حدث في الإسلام أمرٌ عظيمٌ، يخاف بسببه على أهله الهلاك، يُقال للأمر إذا تغيّر واستحال: دارت رحاه، قال: وفي هذا إشارة إلى انتقاض مدّة الخلافة.

وقوله: «يَقم لهم دينُهم» أي: مُلكهم، وكان من وقت اجتماع الناس على معاوية إلى انتقاض ملك بني أمية نحواً من سبعين، قال ابن الجوزي: ويؤيد هذا التأويل ما أخرجه الطبراني: من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رفعه: «إذا مَلك اثنا عشر من بني كعب بن لؤي كان النَّقفُ والنِّقاف إلى يوم القيامة»[(٢)]، انتهى.

= «... قال: قلت: أمما بقي أو مما مضى؟ قال: «مما مضى». ووردت هذه الزيادة عند أحمد في «مسنده»، (٣٧٣٠)، (٦: ٢٧٦)، بلفظ: «... قال: قلت: أمما مضى أم مما بقي؟ قال: «مما بقي».

(١) أوردها الخطابي في غريب الحديث (١ : ٥٤٩)، ولم أقف على هذه الزيادة عند الطبراني، وأوردها ابن الأعرابي في «معجمه» (٨٣٤) (٢ : ٤٢٧)، بلفظ: «...قالوا: يا رسول الله سوى الثلاث والثلاثين قال: «نعم».

(٢) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط»، (٣٨٥٣)، (٤ : ١٥٤)، بلفظ: «إذا هلك اثنا عشر من =

و«النَّقْف» ظهر لي: أنه بفتح النون وسكون القاف، وهو كسر الهامة عن الدماغ و«النِّقاف»: بوزن فعال منه، وكَنّى بذلك عن القتل والقتال، ويؤيده قوله في بعض طرق جابر بن سمرة: «ثم يكون الهرج»، وأما صاحب «النهاية» فضبطه بالثاء المثلثة بدل النون، وفسره: بالجِدِّ الشديد في الخصام، ولم أر في اللغة تفسيره بذلك!، بل معناه الفِطنة والحذْق ونحو ذلك...،

وفي قوله: «من بني كعب بن لؤي» إشارة إلى كونهم من قريش؛ لأن لؤياً هو ابن غالب بن فِهر، وفيهم جِماع قريش، وقد يؤخذ منه أنّ غيرهم يكون من غير قريش؛ فتكون فيه إشارة إلى القحطاني المقدم ذكره في كتاب الفتن.

قال: وأما الوجه الثاني فقال أبو الحسين بن المنادى في الجزء الذي جمعه في المهدي: يحتمل في معنى حديث «يكون اثنا عشر خليفةً» أن يكون هذا بعد المهدي، الذي يخرج في آخر الزمان، فقد وجدت في كتاب «دانيال»: إذا مات المهدي؛ مَلك بعده خمسة رجال مِن وَلد السِّبط الأكبر، ثم خمسة مِن وَلد السّبط الأصغر، ثمّ يوصي آخرهم بالخلافة لرجل مِن وَلد السّبط الأكبر، ثمّ يملك بعده ولده؛ فيُتمّ بذلك اثنا عشر ملكاً، كل واحد منهم إمام مهدي.

قال ابن المنادى: وفي رواية أبي صالح: عن ابن عباس: المهدي: اسمه محمد بن عبد الله، وهو رجل رَبْعة مُشرب بحمرة، يفرج الله به عن هذه الأمة كلَ كرب، ويصرف بعدله كلَ جَورٍ، ثمّ يلي الأمرَ بعده اثنا عشر رجلاً: ستة من ولد الحسن، وخمسة من ولد الحسين، وآخر من غيرهم، ثمّ يموت؛ فيفسد الزمان، وعن كعب الأحبار: يكون اثنا عشر مهدياً ثمّ ينزل روح الله؛ فيقتل الدجالَ.

= بني عمرو بن كعب كان النقف والنقاف إلى أن تقوم الساعة»، واللفظ الأول أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد»، (٧: ٢٤٣).

قال: والوجه الثالث: أن المراد وجود اثني عشر خليفةً في جميع مدة الإسلام إلى يوم القيامة، يعملون بالحق، وإن لم تتوالى أيامهم، ويؤيده ما أخرجه مسدد في «مسنده الكبير»: من طريق أبي بحر: أنّ أبا الجَلد حدّثه: إنه لا تهلِك هذه الأمة حتى يكون منها اثنا عشر خليفةً، كلهم يعمل بالهدى ودين الحق، منهم رجلان من أهل بيت محمد: يعيش أحدهما أربعين سنةً، والآخر ثلاثين سنةً.

وعلى هذا... فالمراد بقوله: «ثمّ يكون الهرج»، أي: الفتن المؤذنة بقيام الساعة: من خروج الدجال، ثمّ يأجوج ومأجوج، إلى أن تنقضي الدنيا، انتهى كلام ابن الجوزي ملخصاً بزيادات يسيرة.

والوجهان الأول والآخر قد اشتمل عليهما كلام القاضي عياض؛ فكأنه ما وقف عليه، بدليل أنّ في كلامه زيادة لم يشتمل عليها كلامُه، وينتظمُ من مجموع ما ذكراه أوجه: أرجحها الثالث من أوجه القاضي؛ لتأييده بقوله في بعض طرق الحديث الصحيحة: «كلهم يجتمع عليه الناس».

وإيضاح ذلك: أن المراد بالاجتماع انقيادهم لبيعته، والذي وقع أن الناس اجتمعوا على أبي بكر، ثمّ عمر، ثم عثمان، ثم علي، إلى أن وقع أمر الحَكمين في صفِّين؛ فسمِّي معاوية يومئذ بالخلافة، ثم اجتمع الناس على معاويةَ عند صلح الحسن، ثم اجتمعوا على ولده يزيد، ولم ينتظم للحسين أمرٌ بل قُتِل قبل ذلك.

ثمّ لما مات يزيد وقع الاختلاف إلى أن اجتمعوا على عبد الملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير، ثم اجتمعوا على أولاده الأربعة: الوليد، ثم سليمان، ثم يزيد، ثم هشام، وتخلل بين سليمان ويزيد: عمر بن عبد العزيز، فهؤلاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين.

والثاني عشر: هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك، اجتمع النّاس عليه لما مات عمُّه هشام، فوَلِي نحو أربع سنين، ثم قاموا عليه فقتلوه، وانتشرت الفتن، وتغيرت الأحوال

من يومئذ، ولم يتفق أن يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك؛ لأن يزيد بن الوليد الذي قام على ابن عمه: الوليد بن يزيد لم تطل مدته، بل ثار عليه قبل أن يموت ابنُ عم أبيه مروان ابن محمد بن مروان، ولما مات يزيد وَلِي أخوه إبراهيم، فغلبه مروان.

ثم ثار على مروان بنو العبّاس إلى أن قُتل، ثم كان أول خلفاء بني العباس أبو العباس ـ السفاح ـ ولم تطُل مدته مع كثرة من ثار عليه، ثم وَلِي أخوه المنصور، فطالت مدته، لكن خرج عنهم المغرب الأقصى باستيلاء المروانيين على الأندلس، واستمرت في أيديهم متغلبين عليها إلى أن تسمَّوا بالخلافة بعد ذلك.

وانفرط الأمر في جميع أقطار الأرض، إلى أن لم يبق من الخلافة إلا الاسم في بعض البلاد، بعد أن كانوا في أيام بني عبد الملك بن مروان يُخطَب للخليفة في جميع أقطار الأرض: شرقاً، وغرباً، وشمالاً، ويميناً، مما غلب عليه المسلمون، ولا يتولى أحدٌ في بلد من البلاد كلِّها الإمارة على شيء منها إلا بأمر الخليفة، ومَن نظر في أخبارهم عرَف صحة ذلك.

فعلى هذا يكون المراد بقوله: «ثم يكون الهرج» يعني: القتل الناشئ عن الفتن وقوعاً فاشياً، يفشو ويستمر ويزداد على مدى الأيام، وكذا كان والله المستعان.

والوجه الذي ذكره ابن المنادى ليس بواضح، ويعكِّر عليه ما أخرجه الطّبراني: من طريق قيس بن جابر الصَّدفيّ: عن أبيه: عن جده رفعه: «سيكون من بعدي خلفاء، ثم من بعد الخلفاء أمراء، ومن بعد الأمراء ملوك، ومن بعد الملوك جبابرة، ثم يخرج رجل من أهل بيتي، يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جَوراً، ثمّ يُؤَمَّر القطحاني فوالذي بعثني بالحق، ما هو دونه»[1]، فهذا يرد على ما نقله ابن المنادى من كتاب «دانيال» وأما ما ذكره عن أبي صالح فواه جداً، وكذا عن كعب.

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، (٩٣٧)، (٢٢: ٣٧٤).

وأما محاولة ابن الجوزي الجمع بين حديث: «تدور رحى الإسلام» وحديث الباب، ظاهر التّكلّف، والتفسير الذي فسره به الخطّابي ثم الخطيب بعيد.

والذي يظهر أن المراد بقوله: «تدور رحى الإسلام» أن تدوم على الاستقامة، وأنّ ابتداء ذلك من أول البعثة النبوية، فيكون انتهاء المدة بقتل عمر في ذي الحجة، سنة أربع وعشرين من الهجرة، فإذا انضم إلى ذلك اثنتا عشرة سنةً وستة أشهر من المبعث في رمضان كانت المدة خمساً وثلاثين سنةً وستة أشهر، فيكون ذلك جميع المدة النبوية ومدة الخليفتين بعده خاصةً، ويؤيد حديث حذيفة[1] ـ الماضي قريباً ـ الذي يشير إلى أنّ باب الأمن من الفتنة يُكسر بقتل عمر؛ فيفتح باب الفتن، وكان الأمر على ما ذكر.

وأما قوله في بقية الحديث: «فإن يَهلِكوا فسبيل من هلك، وإن لم يَقم لهم دينُهم، يَقم سبعين سنةً»، فيكون المراد بذلك: انقضاء أعمارهم، وتكون المدة سبعين سنةً: إذا جُعل ابتداؤها من أول سنة ثلاثين، عند انقضاء ست سنين من خلافة عثمان، فإن ابتداء الطعن فيه إلى أن آل الأمر إلى قَتْله كان بعد ست سنين مضت من خلافته، وعند انقضاء السبعين لم يبق من الصحابة أحد.

فهذا الذي يظهر لي في معنى هذا الحديث، ولا تَعَرُّض فيه لما يتعلق باثني عشر خليفةً، وعلى تقدير ذلك، فالأولى أن يُحمل قوله: «يكون بعدي اثنا عشر خليفةً» على حقيقة البَعدية، فإن جميع مَن وَلِي الخلافة من الصديق إلى عمر بن عبد العزيز، أربعة عشر نفساً، منهم اثنان، لم تصح ولايتهما، ولم تطل مدتهما، وهما: معاوية بن يزيد، ومروان بن الحكم، والباقون اثنا عشر نفساً على الولاء، كما أخبر ﷺ.

وكانت وفاة عمر بن عبد العزيز سنة إحدى ومئة، وتغيرت الأحوال بعده،

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، (٥٢٥).

وانقضى القرن الأول الذي هو خير القرون، ولا يَقدح في ذلك قوله: «يجتمع عليهم الناس» لأنه يُحمل على الأكثر الأغلب، لأنّ هذه الصفة لم تفقد منهم إلا في الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير، مع صحة ولايتهما، والحكم بأنّ من خالفهما لم يثبت استحقاقه إلا بعد تسليم الحسن، وبعد قتل ابن الزبير والله أعلم.

وكانت الأمور في غالبِ أزمنة هؤلاء الاثني عشر منـتظمةً، وإن وُجد في بعض مدَّتهم خلاف ذلك، فهو بالنسبة إلى الاستقامة نادر، والله أعلم.

وقد تكلم ابن حبان على معنى حديث «تدور رحى الإسلام» فقال: المراد بقوله: «تدور رحى الإسلام لخمس وثلاثين أو ست وثلاثين»: انتقال أمر الخلافة إلى بني أميّة، وذلك أنّ قيام معاوية عن علي بصفين حتى وقع التحكيم، هو مبدأ مشاركة بني أميّة.

ثمّ استمر الأمر في بني أميّة من يومئذ سبعين سنةً، فكان أول ما ظهرت دعاة بني العباس بخراسان سنة ست ومئة، وسَاق ذلك بعبارة طويلة، عليه فيها مؤاخذات كثيرة:

أولها: دعواه أن قصة الحَكمين كانت في أواخر سنة ست وثلاثين، وهو خلاف ما اتفق عليه أصحاب الأخبار، فـإنّها كانت بعد وقعة صفين بعد أشهر، وكانت سنة سبع وثلاثين، والذي قدمْته أولى: بأن يُحمل الحديث عليه والله أعلم»[1]. انتهى بطوله من كلام ابن حجر.

وبهذا التحقيق الذي ذكره ابن حجر، انتفى ما ادعاه الشيعة: بأن المقصود بالخلفاء هم الأئمة الاثنا عشر، الذين يدّعون أنّهم قد أوصى بهم النّبيُ واحداً بعد واحدٍ، وأن كلَّ واحد منهم معصوم، مع ما نسبوا إليه من الصفات التي لا تجوز إلا للأنبياء، وبعضها لله تعالى وحده.

---

(١) «فتح الباري» (١٣ : ٢١٥).

فالإمامة: أمر مهم في الدين، وتثبيتها على ما وضحه الإمام الطحاوي ثابت وحق، ولذلك أدرج الإشارة إليه في علم التوحيد، وفي هذا المتن، لينبه المسلمين إلى خطورته.

ونحن لم نَألُ جهداً في توضيح حقيقة الأمر، باختصار كاف، وركزنا بعض الشيء على مواضع مهمة، وردَدْنا على المخالفين فيها، تثبيتاً لفؤاد المسلمين، وترسيخاً لقاعدة الدين، فإنّ كثيراً من الفرق المبتدعة اتخذت من أمر الإمامة أصلاً لها: كالخوارج والشيعة والزيدية وغيرهم.

ولذلك كلّه نصَّ الإمام الطحاوي على وجوب الاعتقاد بأن الأربعة المذكورين هم الأئمة، لأنّ هذا صار مميزاً بين أهل السّنة والشّيعة، الذين ينفون ذلك، وهذا ليس مجرد خلاف ظاهري في أمر عملي، بل إنه يعتمد على عقائد أصلية كما أشرنا إليه، فإن الذي يخالف في ذلك، ويعتمد على نظرة الشيعة، فإنّه لا شكَّ سيجره ذلك إلى الاعتقاد بكل لوازم تلك النظرة، التي ذكرنا بعض ما يلزم عليها هنا.

فالتنبيه على الخلاف هنا: منشؤه أنّ هذا الخلاف وإن كان في ظاهره عملياً، إلا أنه ينبني على أصول عقائدية، لا يصح للعقلاء التهاون فيها، ولا تجاهلها، فضلاً عما يترتب عليه من عظائم الأمور من الناحية العملية.

قال الطحاوي: (وأن العشرة الذين سماهم رسول الله ﷺ، وبشرهم بالجنة نشهد لهم بالجنة على ما شهد لهم رسول الله ﷺ، وقوله الحق، وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح وهو أمين هذه الأمة رضي الله عنهم أجمعين).

كما يجب علينا أن نحترم الصحابة، ونوقرهم إجمالاً، بسبب ورود نصوص من

النبي تدل على ذلك، فإنه يجب علينا أن نوقر ونحترم من نص عليه النبي عليه الصلاة والسلام بعينه، كالعشرة المبشرين بالجنة، وقد وردت فيهم أحاديث منها:

ما رواه أبو داود في «سننه»: عن عبد الرحمن بن الأخنس: أنه كان في المسجد، فذكر رجلٌ علياً عليه السلام، فقام سعيد بن زيد فقال: أشهد على رسول الله ﷺ، أنّي سمعته وهو يقول: «عشرة في الجنة: النّبيّ في الجنّة، وأبو بكر في الجنّة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير بن العوام في الجنة، وسعد ابن مالك في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة»، ولو شئت لسمّيت العاشر، قال: فقالوا: من هو...؟ فسكت قال: فقالوا: من هو...؟ فقال: هو سعيد بن زيد[1]».

وفي «مستدرك الحاكم»: عن عبد الرحمن بن الأخنس: أنه كان في المسجد، فذكر المغيرةُ علياً، فنال منه..، فقام سعيد بن زيد فقال: أشهد على رسول الله ﷺ أني سمعته يقول: «عشرة...»، إلخ[2].

ورواه ابن حبان عن عبد الرحمن بن عوف، ورواه غيرهم[3].

فالحديث ثابت إذن، وهؤلاء من أفاضل الصحابة، ويوجد غيرهم شهد لهم الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه في الجنّة، كما ورد في أحاديث أخرى.

---

(١) كتاب السنة، باب في الخلفاء، (٤٦٥١).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ في «المستدرك على الصحيحين»، وقد أخرجه في كتاب المغازي والسرايا، ذكر مناقب سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل عاشر العشرة رضي الله عنه، (٥٨٥٨)، من طريق عمر ابن سعيد بن شريح، أن عبد الرحمن بن حميد بن عبد الرحمن حدثه أظنه، عن أبيه، أن سعيد بن زيد حدثه، أن رسول الله ﷺ قال: «عشرة في الجنة أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن، وسعد، وأبو عبيدة بن الجراح وهؤلاء تسعة»، ثم سكت فقالوا: ننشدك الله إلا أخبرتنا من العاشر، فقال: نشدتموني بالله أبو الأعور في الجنة.

(٣) كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم اجمعين، (٧٠٠٢).

قال الطحاوي: (ومَن أحسنَ القولَ في أصحاب رسول الله ﷺ، وأزواجه الطاهرات من كلّ دنس، وذرِّياتِـه المقدّسين من كل رجس، فقد بَـرِئ من النفاق).

لا أظنُّ أنّ أحداً من أهل السنة يخالف في هذا الكلام، والأصل إحسان الظَّنِّ بأصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، فقد ارتضاهم هو صحابةً له، ولولا أنَّهم على خير لَـمَا صاحبهم، ولَـمَا رضي صحبتهم له.

فيجب أن لا نماريَ على الرسول عليه الصلاة والسلام كما يفعل الشيعة، فيُظهرون أنَّهم أعرف بصحابة النَّبي مِن النبي عليه الصلاة والسلام!، فيَردُّون بعضهم! ويُكفِّرون بعضهم!، ويحكمون بنفاق بعضهم!، تعالياً على النبي، ولا يعرفون أن هذا الفعل منهم يعود على النبي عليه الصلاة والسلام نفسِه بالنقص.

قال البابرتي: «وذلك لأنَّ الصحابة قد أثنى الله عليهم سبحانه وتعالى في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقوله: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨]، وقوله: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الفتح: ٢٩]، فيجب تعظيمهم فمَن أحسنَ القولَ فيهم فقد بَرِئ من النفاق»[١]. اهـ.

وأما زوجات النبي ﷺ وما ورد في بعضهن، فقد ثبتت براءتها في القرآن الكريم، والقِّصة معلومة، والتَّـنبيه إليها في كتب العقيدة له فائدة، هي نفس فائدة ذكر أفاضل الصحابة، والقطع بإمامة وخلافة الخلفاء الأربعة، كما نبَّهنا إليه، وأزواج النبي عليه الصلاة والسلام هنَّ أمَّهات المؤمنين، ومعهن بركةُ صحبةِ خاتم النبيين.

---

(١) «شرح البابرتي» ص١٤٥.

القول في آل النبي عليه الصلاة والسلام وأزواجه:

قال الإمام البيهقي: «قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وابتدأ الآية في نساء النبي ﷺ وتخييرهنَّ، فلمّا اخترن اللهَ ورسولهَ والدار الآخرةَ، كان لهنَّ ما أعدَّ الله لهنَّ من الأجر العظيم، ثم ميَّزهنَّ عن نساء العالمين في العذاب والأجر.

ثم أبانَهنَّ منهنَّ فقال: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، فساق الكلام إلى قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وإنما ورد بلفظ الذكور؛ لإدخال غيرهنَّ معهنَّ في ذلك.

ثم أضاف البيوت إليهنَّ بقوله: ﴿وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، وجعلهنَّ أمهات المؤمنين فقال: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡ﴾ [الأحزاب: ٦]، وحرَّم نكاحهنَّ بعد وفاة نبيِّه ﷺ فقال: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]»[١].

حادثة الإفك:

قال الحافظ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: «وفي مرجع الناس من غزوة بني المصطلق، قال أهل الإفك ما قالوا...، وأنزل الله تعالى في ذلك من براءة عائشة رضي الله عنها، ما أنزل، وقد رُوينا من طرقٍ صحاح، أنّ سعد بن معاذ كانت

---

(١) «**الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**»، أحمد بن الحسين البيهقي(٤٥٨هـ)، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٤٠١، ط١، ت: أحمد عصام الكاتب، ص٣٢٤.

له في شيء من ذلك مراجعةً مع سعد بن عبادة، وهذا عندنا وَهْمٌ، لأنَّ سعد بن معاذ مات إثر بني قريظة بلا شك! وفتحُ بني قريظة في آخر ذي القعدة من السنة الرابعة من الهجرة، وغزوة بني المصطلق في شعبان من السنة السادسة، بعد سنة وثمانية أشهر من موته، وكانت المقالة بين الرجلين المذكورين بعد الرجوع من غزوة بني المصطلق بأزيد من خمسين ليلة»[1].

وقال الجصاص: «وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النور: ١١]، نزَلت في اللَّذين قذفوا عائشة رضي الله عنها، فأخبرَ الله أنَّ ذلك كَذِب.

والإفك: هو الكذب، ونال النبيَ ﷺ وأبا بكر وجماعة من المسلمين غمٌّ شديد، وأذى وحزن، فصبروا على ذلك، فكان ذلك خيراً لهم، ولم يكن صبرهم واغتمامهم بذلك شراً لهم، بل كان خيراً لهم لِـما نالوا به من الثواب، ولما لحقهم أيضاً من السرور ببيان الله براءَة عائشة وطهارتَها، ولِـما عرفوا من الحكم في القاذف.

وقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ ٱمْرِئٍ مِّنْهُم مَّا ٱكْتَسَبَ مِنَ ٱلْإِثْمِ﴾ [النور: ١١]، يعني والله أعلم: عقاب ما اكتسب من الإثم على قدر ما اكتسبه.

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى تَوَلَّىٰ كِبْرَهُۥ﴾ [النور: ١١]، روي: أنه عبد الله بن أُبي بن سلول، وكان منافقاً، و﴿كِبْرَهُۥ﴾: هو عِظَمه، وإن عِظم ما كان فيه؛ لأنهم كانوا يجتمعون عنده، وبرأيه وأمره كانوا يُشيعُون ذلك، ويظهرونه، وكان هو يقصد بذلك أذى رسول الله ﷺ، وأذى أبي بكر، والطَّعن عليهما»[2].

---

(١) «جوامع السيرة»، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦هـ)، ص٥.

(٢) «أحكام القرآن»، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (٣٧٠ هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ١٤٠٥، ت: محمد الصادق قمحاوي (٥: ١٦٠).

ورد في «صحيح البخاري»: عن عائشةَ رضي الله عنها، حين قال لها أهلُ الإفكِ ما قالوا: قالت: وَدَعا رسول الله ﷺ عَلي بن أبي طالبٍ وأسامةَ بن زيدٍ رضي الله عنهما حين اسْتَلبَثَ الوحيُ يسألُهُما وهو يستشيرُهُما في فراقِ أهلِهِ؟.

فأمّا أُسامةُ فأشار بالذي يعلَمُ من براءةِ أهلِهِ، وأمّا علي فقال: لم يُضيِّقِ الله عليكَ، والنِّساءُ سِواها كَثيرٌ، وَسَلِ الجاريةَ تَصدُقْكَ، فقال: «هل رأيتِ من شَيْءٍ يَريبُكِ؟» قالت: ما رأيتُ أمراً أكثرَ من أنَّها جاريةٌ حديثةُ السِّنِّ، تنامُ عن عَجينِ أهْلِها، فتأتي الدّاجِنُ فَتأكُلُهُ! فقامَ على المنبرِ فقال: «يا معشرَ المسلمينَ، من يعذِرُني من رجلٍ بلَغَني أذاهُ في أهلي؟ والله، ما علمتُ على أهلي إلا خيراً»، فذكرَ براءةَ عائشةَ[1].

وفيه أيضاً: عن عُروةَ: عن عائشةَ: أنّ رسول الله ﷺ خَطَبَ الناس، فحَمِدَ الله، وأثنى عليه، وقال: «ما تُشيرُونَ عَلَيَّ في قَوْمٍ يَسُبُّونَ أهْلي؟ ما عَلِمْتُ عليهم من سُوءٍ قَطُّ».

وعن عروةَ قال: لما أُخبِرَت عائشةُ بالأمرِ قالت: يا رسول الله أتأذنُ لي أن أنطلقَ إلى أهلي؟، فأذِنَ لها، وأرسلَ معها الغلامَ، وقال رجلٌ من الأنصارِ: سُبْحانَكَ، ما يَكُونُ لنا أنْ نَتَكَلَّمَ بهذا سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظيمٌ[2].

---

(١) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] «وأن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله»: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] «فإذا عزم الرسول ﷺ لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله»، (٧٣٦٩).

(٢) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] «وأن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله»: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] «فإذا عزم الرسول ﷺ لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله»، (٧٣٧٠).

قال البيهقي: «وأُنزل في براءة عائشةَ بنتِ الصِّديق ممَّا رُميت به في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ﴾ [النور: ١١]، إلى آخر الآيات، فهي تـتلى في مساجد المسلمين، وفي صلواتهم، وفي محاريبهم، وتُكتَب في مصاحفهم وألواحهم إلى يوم الدين.

وفيها: بيان عِفتِها، وحصانـتِها، وطهارتِها، وكبيرِ إثم من رماها وعظيمِ عذابه ولَعنه في الدنيا والآخرة، وكفى لها بذلك شرفاً، ولمن وقع فيها عذاباً مُعدّاً، ولعناً متتابعاً عاجلاً وآجلاً».

وروي عن زيد بن أرقم قال: قام فينا ذات يوم رسول الله ﷺ خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد: أيها الناس إنَّما أنا بشر، يوشك أن يأتيَ رسول ربي فأجيبَه، وإني تارك فيكم الثقلين، أولهما: كتاب الله فيه الهدى والنور، فاستمسكوا بكتاب الله، وخذوا به» فحثَّ على كتاب الله، ورغَّب فيه.

ثم قال: «وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي»، ثلاث مرات، فقال له حصين: يا زيد، من أهل بيته؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟ قال: بلى إنّ نساءه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حُرم الصدقة بعده قال: ومن هم؟ قال: آل علي وآل جعفر وآل العباس وآل عقيل، فقال: كل هؤلاء يُحرَم الصدقةَ؟! قال: نعم[١].

قال الأستاذ الإمام: «قد بيَّن زيد بن أرقم أنّ نساءه من أهل بيته، واسم أهل البيت لكل من النساء تحقيق، وهو متناول للآل، واسم الآل لكل من يُحرم الصدقةَ من أولاد هاشم وأولاد المطلب؛ لقول النبي ﷺ: «إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لآل محمد»[٢].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي ابن أبي طالب رضي الله عنه، (٢٤٠٨) بنحوه.

(٢) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في بيان مواضع قسم الخمس، وسهم ذي القربى، (٢٩٨٥)، من حديث ربيعة بن الحارث رضي الله عنه.

وإعطائه الخُمس الذي عوضهم من الصدقة بني هاشم وبني المطلب، وقال: إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، وقد يُسمى أزواجه: آلاً، بمعنى: التشبيه بالنَّسب، فأراد زيد تخصيص الآل من أهل البيت بالذكر.

ولفظ النبي ﷺ في الوصية بهم عام يتناول الآل والأزواج، وقد أَمرنا بالصلاة على جميعهم فقال فيما روى البيهقي: عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «من سرَّه أن يَكتال بالمكيال الأوفى إذا صلّى علينا أهلَ البيت؛ فليقل: اللَّهم صلِّ على محمد النبي، وأزواجه أمهات المؤمنين، وذرِّيّته وأهل بيته، كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد»[١].

قال الشيخ: «وأمَر في حديث أبي حُميد السَّاعدي[٢] بالصلاة عليه وعلى أزواجه وذريته، ويحتمل أنه أفردهنَّ بالذكر من جملة أهل البيت على وجه التأكيد، كما أفرد الذرية على وجه التأكيد، ثم رجع إلى التعميم في حديث أبي هريرة؛ ليدخل فيها غير الأزواج والذرية من آله، الذين يقع عليهم اسم أهل البيت والله أعلم.

وروى البيهقيُّ: بسنده عن عطاء بن يسار: عن أم سلمة قالت: في بيتي أُنزلت: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، قالت: فأرسل رسولُ الله ﷺ إلى فاطمة وعلي، والحسن والحسين، فقال: «هؤلاء أهلي» قالت: فقلت: يا رسول الله، أمَا أنا من أهل البيت؟ قال: «بلى إن شاء الله»[٣].

---

(١) جماع أبواب صفة الصلاة، باب الدليل على أن أزواجه ﷺ من أهل بيته في الصلاة عليهن، (٢٨٦٦)، وأخرجه أبو داود في «سننه»، تفريع أبواب الركوع والسجود، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، (٩٨٢).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب أحاديث الأنبياء، باب (٣٣٦٩).

(٣) جماع أبواب صفة الصلاة، باب الدليل على أن أزواجه ﷺ من أهل بيته في الصلاة عليهن، (٢٨٦١).

قال أبو عبد الله: هذا حديث صحيح سنده، ثقات رواته.

قال الشيخ: «وهذا يؤكد ما ذكرنا من دخول آله وأزواجه في أهل بيته، وعلينا محبتهم جميعهم وموالاتهم في الدين».

وروي عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «أحبوا الله لـما يَغذُوكم به من نعمة، وأَحبُّوني لحبِّ الله، وأَحبُّوا أهل بيتي لحبِّي»(١).

وروي عن حمزة بن أبي سعيد الخدري: عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر: «ما بال رجال يقولون إن رحم رسول الله ﷺ لا ينفع قومه يوم القيامة! بلى والله، إنَّ رحمي موصولة في الدنيا والآخرة، وإنِّي أيُّها الناس فَرَط لكم على الحوض»(٢).

قال الشيخ: «وقد روينا في فضائل أهل البيت والصحابة رضي الله عنهم في كتاب الفضائل ما ورد فيهما، وفيما رُوينا عن عائشة: عن فاطمة رضي الله عنها: أنّ النبي ﷺ قال لها: «ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة أو نساء المؤمنين؟»(٣).

وفيما روي عن حذيفة وأبي سعيد وغيرهما عن النبي ﷺ: «فاطمة سيدة نساء أهل الجنة»، زاد أحدهما في روايته: «إلا ما كان من مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم»(٤)،

---

(١) أخرجه الترمذي في «سنـنه»، أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، (٣٧٨٩)، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

(٢) أخرجه أحمد في «مسنده»، (١١١٣٨)، (١٧: ٢١٩)، بطوله.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الاستئذان، باب من ناجى بين يدي الناس، ومن لم يخبر بسر صاحبه، فإذا مات أخبر به، (٦٢٨٥)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام، (٢٤٥٠) (٩٩).

(٤) أخرجه الترمذي في «سننه»، أبواب المناقب، باب مناقب أبي محمد الحسن بن علي بن أبي طالب والحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، (٣٧٨١)، بطوله، وحديث أبي سعيد الخدري =

وفي رواية ابن عباس: «أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد، ومريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم»[١].

وفي حديث أبي موسى وأنس بن مالك: عن النبي ﷺ: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»[٢]، وقال لابنته فاطمة: «ألست تحبين ما أحب؟ قالت: بلى قال: فأحبي هذه يعني عائشة»[٣].

وقال عمار بن ياسر بمشهد علي رضي الله عنهما لمن نال من عائشة: اسكت مقبوحاً منبوحاً؛ تؤذي حبيبة رسول الله ﷺ، وقال عمار: «إنَّها زوجة رسول الله ﷺ في الدنيا والآخرة»[٤]، وفي حديث أبي سعيد وغيره: عن النبي ﷺ: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة»[٥].

وقال الإمام النووي: «براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك وهي براءة قطعية،

= رضي الله عنه مع الزيادة دون ذكر آسية بنت مزاحم، أخرجه أحمد في «مسنده»، (١١٦١٨)، (١٨: ١٦١).

(١) أخرجه أحمد في «مسنده»، (٢٦٦٨)، (٤: ٤٠٩).

(٢) أخرجهما البخاري في «صحيحه»، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضل عائشة رضي الله عنها، (٣٧٦٩) و(٣٧٧٠)، مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها، (٢٤٣١)، وباب في فضل عائشة رضي الله تعالى عنها (٢٤٤٦).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب في فضل عائشة رضي الله تعالى عنها (٢٤٤٢)، من حديث عائشة رضي الله عنها، مطولاً.

(٤) سبق تخريجه قريباً.

(٥) سبق تخريجه قريباً من سنن الترمذي.

انظر في ذلك كله: «**الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**»، ص٣٢٥.

بنص القرآن العزيز، فلو تَشكَّك فيها إنسانٌ ـ والعياذ بالله ـ صار كافراً مرتداً بإجماع المسلمين، قال ابن عباس وغيره: لم تَزْن امرأة نبي من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وهذا إكرام من الله تعالى لهم»(١).

وكذلك عترته الطاهرة، قد اختُصوا بأحكام، تشريفاً لهم، لقربهم من النبي عليه السلام، وذلك حفاظاً على مقام النبوة، فأوجب عليهم ولهم أموراً لا كغيرهم، تكليفاً لهم بالعمل من أجل الدِّين، ورفعاً لمنزلتهم، فمن عمل منهم بما توجَّه عليه من الخطاب صار من الطَّاهرين المطهَّرين، فمن أساء القول في هؤلاء فإنه علامة من علامات النفاق، وخُبث الباطن وسوء الاعتقاد.

وفي «تفسير الجلالين»: «﴿ذَٰلِكَ ٱلَّذِى يُبَشِّرُ﴾ [الشورى: ٢٣]: من البِشارة مخففاً ومثقلاً به، ﴿ٱللَّهُ عِبَادَهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ۗ قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [الشورى: ٢٣]: على تبليغ الرسالة، ﴿أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]: استثناء منقطع، أي: لكن أسألكم أن تودوا قرابتي التي هي قرابتكم أيضاً، فإنَّ له في كلِّ بطن من قريش قرابة، ﴿وَمَن يَقْتَرِفْ﴾ [الشورى: ٢٣]: يكتسب، ﴿حَسَنَةً﴾: طاعةً، ﴿نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْنًا﴾ [الشورى: ٢٣]: بتضعيفها، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ﴾ [الشورى: ٢٣]: للذنوب، ﴿شَكُورٌ﴾ [الشورى: ٢٣]: للقليل فيضاعفه».

وقال أبو السعود: «﴿إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣] أي: إلا أن تَودُّوني لقرابتي، أو تَودوا أهل قرابتي، وقيل: الاستثناء منقطع، والمعنى: لا أسألكم أجراً قط، ولكن أسألكم المودة، و﴿فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣] حال منها أي: إلا المودة ثابتةً في القربى متمكنةً في أهلها، أو في حق القرابة، والقربى: مصدر كالزلفى، بمعنى القرابة.

---

(١) «صحيح مسلم بشرح النووي» (١٧: ١١٧).

روي أنها لما نزَلت قيل: يا رسول الله، مَن قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم؟ قال: «علي وفاطمة وابناهما»[١]، وعن النبي ﷺ: «حُرِّمت الجنة على من ظلم أهل بيتي، وآذاني في عترتي، ومن اصطنع صنيعة إلى أحد من ولد عبد المطلب ولم يُجازه، فأنا أجازيه عليها غداً إذا لقيني يوم القيامة»[٢].

وقيل: ﴿ٱلْقُرْبَىٰ﴾: التقرب إلى الله، أي: إلَّا أن تَودُّوا الله ورسوله في تقربكم إليه بالطاعة والعمل الصالح»[٣].

وقال ابن جُزَي: «﴿إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣] فيه أربعة أقوال:

الأول: أن القربى بمعنى: القرابة، وفي: بمعنى: من أجل، والمعنى: لا أسألكم عليه أجراً، إلَّا أن تَودوني لأجل القرابة التي بيني وبينكم، فالمقصد على هذا استعطاف قريش، ولم يكن فيهم بطن إلَّا وبيْنه وبيْن النبي ﷺ قرابة.

الثاني: أن القربى بمعنى: الأقارب أو ذوي القربى، والمعنى: إلا أن تَودوا أقاربي وتحفظوني فيهم، والمقصد على هذا وصية بأهل البيت.

الثالث: أن القربى: قرابة الناس بعضهم من بعض، والمعنى: أن تَودوا أقاربكم، والمقصود على هذا وصية بصلة الأرحام.

الرابع: أن القربى: التقرب إلى الله، والمعنى: إلا أن تتقربوا إلى الله بطاعته.

والاستثناء على القول الثالث والرابع منقطع، وأما على الأول والثاني فيحتمل

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، (٢٦٤١)، (٣: ٤٧)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) رواه الثعلبي في «تفسيره»، (٨: ٣١٢).

(٣) «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي-بيروت (٨: ٣٠).

الانقطاع؛ لأن المودة ليست بأجر، ويحتمل الاتصال على المجاز، كأنه قال: لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة، فجعل المودة كالأجر»(١).

جاء في «مسند الإمام أحمد»: عن أبي سَعيدٍ الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إني قد تركتُ فيكمُ الثَّقَلَينِ، أحدُهما أكبرُ منَ الآخَرِ: كتابُ الله عز وجل: حبلٌ ممدود منَ السماء إلى الأرض، وعترتي: أهلُ بيتي، ألا إنَّهما لن يَفترقا حتى يَرِدا عليَّ الحوضَ»(٢).

وروى الإمام النسائي في «خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»: عن زيد ابن أرقم قال: لما رجع رسول الله ﷺ عن حَجة الوداع، ونزل غدير خُمٍّ، أمر بدوحات، فقُمِّمْنَ، ثم قال: «كأني قد دُعيت فأجبتُ، وإنِّي قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلُفوني فيهما، فإنهما لن يتفرقا حتى يَرِدا عليَّ الحوض»، ثم قال: «إن الله مولاي، وأنا ولي كلِّ مؤمن، ثم أخذ بيد عليٍّ فقال: من كنت وليه فهذا وليه، اللهمَّ والِ من والاه وعادِ من عاداه»، فقلت لزيد سمعتَه من رسول الله ﷺ؟ فقال: ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعينيه وسمعه بأذنيه»(٣).

قال الإمام أبو جَعْفَر الطحاوي: «فهَذا الحديثُ صحيحُ الإسنادِ، لا طعنَ لأحَدٍ في أحَدٍ من رُواتِهِ، فيه إنْ كان ذلك القَوْلُ كان من رسول الله ﷺ لِعَلي بغَديرِ خُمٍّ في رُجُوعِهِ من حَجِّهِ إلى المدينة، لا في خروجِهِ لحجِّهِ من المدينةِ»(٤).

---

(١) «كتاب التسهيل لعلوم التنزيل»، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، دار الكتاب العربي ـ لبنان ـ ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ط٤، (٤: ٢٠).

(٢) (١١٢١١)، (١٧: ٣٠٩).

(٣) «خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»، أحمد بن شعيب النسائي أبو عبد الرحمن (٣٠٣هـ)، مكتبة المعلا ـ الكويت ـ ١٤٠٦، ط١، ت: أحمد ميرين البلوشي، ص ٩٦ برقم [٧٩].

(٤) «شرح مشكل الآثار»، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١هـ)، مؤسسة الرسالة ـ لبنان، بيروت ـ ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، ط١، ت: شعيب الأرناؤوط (٥: ١٩).

قال الطحاوي: (وعلماء السلف من السابقين ومن بعدهم من التابعين أهل الخير والأثر، وأهل الفقه والنظر لا يُذكَرون إلا بالجميل، ومَن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل).

هذا طبعاً على سبيل الإجمال، إلا من ثبت منهم أنه كان منحرفاً، سواء أكان محدِّثاً أو فقيهاً، أما على سبيل الإجمال فلا يُتكلم فيهم. ولذلك قال الطحاوي من أهل الخير والأثر، أي هؤلاء الذين ثبت لهم أنهم على الجادة يشهد لهم بالخير، ولا يشهد لعموم السلف كما يتوهم بعض الناس، فإن من هم الصالح ومنهم الطالح، فالسلف يطلق بالإطلاق اللغوي على كل من سلفنا في الزمان، وعلى أهل فترة معينة، يحددها العلماء بالقرون الثلاثة.

وهذا المعنى الذي وضحه الطحاوي هنا، وهو أفضلية القرون الأولى، له أصل ثابت في السنة المشرفة، فقد روى الإمام البخاري: عن عِمران بن حصين رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «خيركم قرني، ثم الذين يلُونهم»، وقال عمران: فما أدري قال النبي ﷺ بعد قوله مرتين أو ثلاثاً؟، «ثم يكون بعدكم قوم يَشهدون ولا يُستشهدون، ويَخونون ولا يُؤتمنون، ويَنذُرون ولا يُوفون، ويظهر فيهم السِّمَنُ»[1].

وروى البخاري عن عبد الله رضي الله عنه: عن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلُونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء بعدهم قوم تسبق شهادتهم أَيمانهم، وأَيمانهم شهادتهم»[2].

---

(١) كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، (٢٥٠٨). وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، (٦٠٦٤). وكتاب الإيمان والنذور، باب إثم من لا يفي النذر، (٦٣١٧).

(٢) كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، (٢٦٥٢). وكتاب فضائل الصحابة، =

فهذه الأحاديث ونحوها فيها شهادة صريحة من النبي عليه الصلاة والسلام، بأفضلية القرون الأولى المذكورة أفضليةً عامةً، بمعنى: أنه ليس كل أحد فيها أفضل من كل أحد في القرون التالية لها، بل الشهادة كانت للقرون على العموم لا على التفصيل.

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«والقرن أهل زمان واحد متقارب اشتركوا في أمر مِن الأمور المقصودة، ويقال: إن ذلك مخصوص بما إذا اجتمعوا في زمن نبي أو رئيس، يجمعهم على ملة واحدة أو مذهب أو عمل، ويطلق القرن على مدة من الزمان، واختلفوا في تحديدها من عشرة أعوام إلى مئة وعشرين، لكنْ لم أرَ من صرَّح بالسبعين ولا بمئة وعشرة، وما عدا ذلك فقد قال به قائل، وذكر الجوهري: بين الثلاثين والثمانين، وقد وقع في حديث عبد الله بن بُسر عند مسلم[١]: ما يدل على أن القرن مئة عام وهو المشهور، وقال صاحب «المطالع»: القرن أمة هلكت فلم يبق منهم أحد»[٢]. اهـ.

والمراد بقرن الرسول ﷺ: الصحابة، ويظهر من الحديث أن سبب الأفضلية يتركز في جملة من الأخلاق العامة والاتباع لأحكام الإسلام، فـقد كان ذلك أكـثر ظهوراً في القرون الأولى منه فيما بعدها.

= باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، (٣٤٥١). وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، (٦٠٦٥).

(١) لم أقف على ذلك في مسلم، والذي أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب قوله ﷺ: «لا تأتي مئة سنة، وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، (٢٥٣٧) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، بلفظ: «قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات ليلة، صلاة العشاء، في آخر حياته، فلما سلم قام فقال: «أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مئة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد».

(٢) «فتح الباري» (٧: ٥).

وأرجعَ بعض العلماء الأفضلية إلى شيوع البِدع وانتشار المخالفة للدين من الفرق المختلفة والطوائف المعادية للدين، ولا ريبَ أن هذا له مَدخلية أيضاً في الأفضلية.

قال ابن حجر:

«واقتضى هذا الحديث أن تكون الصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من أتباع التابعين، لكنْ هل هذه الأفضلية بالنِّسبة إلى المجموع أو الأفراد؟ محل بحث، وإلى الثاني نحا الجمهور، والأول قول ابن عبد البر.

والذي يظهر أن من قاتل مع النبي ﷺ أو في زمانه بأمره، أو أنفق شيئاً من ماله بسببه، لا يعدِله في الفضل أحد بعده كائناً من كان، وأما من لم يقع له ذلك فهو محلُّ البحث، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا﴾ [الحديد: ١٠] الآية.

واحتج ابن عبد البر بحديث: «مَثَل أمتي مَثَل المطر لا يُدرى أوَّله خير أم آخره»، وهو حديثٌ حسن له طرق قد يرتقي بها الى الصحة، وأغرب النووي فعزاه في «فتاويه»: إلى «مسند أبي يعلى» من حديث أنس بإسناد ضعيف، مع أنه عند الترمذي بإسناد أقوى منه في حديث أنس».

وصححه ابن حبان من حديث عمار، وأجاب عنه النووي بما حاصله أن المراد: «مَن يشتبه عليه الحال في ذلك من أهل الزمان الذين يدركون عيسى ابن مريم عليه السلام، ويرون في زمانه من الخير والبركة، وانتظام كلمة الإسلام ودحض كلمة الكفر، فيشتبه الحال على من شاهد ذلك، أي الزمانين خير؟ وهذا الاشتباه مُندفع بصريح قوله ﷺ: «خير القرون قرني» والله أعلم.

وقد روى ابن أبي شيبة: من حديث عبد الرحمن بن جبير بن نفير ـ أحد التابعين ـ

بإسناد حسن، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليُدركنَّ المسيحُ أقواماً إنَّهم لـمثلكم أو خيرٌ ـ ثلاثاً ـ ولن يخزيَ الله أُمَّةً أنا أولها والمسيح آخرها»[(١)].

وروى أبو داود والترمذي: من حديث أبي ثعلبة رفعه: «تأتي أيام للعامل فيهن أجرُ خمسين قيل: منهم أو منَّا يا رسول الله؟ قال: بل منكم»[(٢)] وهو شاهد لحديث: «مَثَل أمتي مثل المطر...»[(٣)].

واحتج ابن عبد البر أيضاً بحديث عمر رفعه: «أفضل الخلق إيماناً قوم في أصلاب الرجال، يؤمنون بي ولم يرَوني»، الحديث أخرجه الطيالسي وغيره، لكن إسناده ضعيف فلا حجة فيه.

وروى أحمد والدارمي والطبراني: من حديث أبي جمعة قال: قال أبو عبيدة: يا رسول هل الله أحد خير منا؟ أسلمنا معك وجاهدنا معك! قال: «قوم يكونون من بعدكم، يؤمنون بي ولم يروني» وإسناده حسن، وقد صححه الحاكم[(٤)].

واحتُج أيضاً بأن السبب في كون القرن الأول خير القرون؛ أنهم كانوا غرباء في إيمانهم؛ لكثرة الكفار حينئذ، وصبْرهم على أذاهم وتمسكِهم بدينهم قال: فكذلك أواخرهم إذا أقاموا الدِّين وتمسكوا به، وصبروا على الطاعة حين ظهور المعاصي والفتن كانوا أيضاً عند ذلك غرباء، وزَكَتْ أعمالهم في ذلك الزمان كما زكت أعمال أولئك.

---

(١) في «مصنفه»، كتاب الجهاد، باب ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه، (١٩٦٩٠).

(٢) الترمذي في «سننه»، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، (٢٠٥٨). وأبو داود في «سننه»، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، (٤٣٤٣). وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب».

(٣) أخرجه الترمذي في «سننه» من حديث أنس رضي الله عنه، أبواب الأمثال، باب، (٢٨٦٩).

(٤) أخرجه أحمد في «مسنده»، (١٦٩٧٦)، (٢٨ : ١٨٢). والطبراني في «المعجم الكبير»، (٣٥٣٧)، (٤ : ٢٢). والدارمي في «سننه»، كتاب الرقاق، باب في فضل آخر هذه الأمة، (٢٧٤٤).

ويشهد له ما رواه مسلم: عن أبي هريرة رفعه: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»[١] وقد تُعُقِّب كلام ابن عبد البر: بأن مقتضى كلامه أن يكون فيمن يأتي بعد الصحابة من يكون أفضل من بعض الصحابة، وبذلك صرَّح القرطبي.

لكن كلام ابن عبد البر ليس على الإطلاق في حق جميع الصحابة، فإنّه صرَّح في كلامه باستثناء أهل بدر والحديبية، نعم، والذي ذهب إليه الجمهور أن فضيلة الصحبة لا يعدلها عمل؛ لمشاهدة رسول الله ﷺ، وأما من اتفق له الذَّب عنه والسبق إليه بالهجرة أو النُصرة، وضبط الشرع المتلقَّى عنه، وتبليغه لمن بعده فإنَّه لا يعدله أحد ممن يأتي بعده؛ لأنَّه ما من خَصلة من الخصال المذكورة إلا والذي سَبَق بها مثل أجر من عمل بها من بعده، فظهر فضلهم.

ومُحَصَّل النِّزاع يتمحض فيمن لم يحصل له إلا مجرَّد المشاهدة كما تقدم، فإن جُمِعَ بين مختلف الأحاديث المذكورة كان متَّجهاً على أن حديث: «للعامل منهم أجر خمسين منكم» لا يدل على أفضلية غير الصحابة على الصحابة؛ لأنَّ مجرَّد زيادة الأجر لا يستلزم ثبوت الأفضلية، وأيضاً فالأجر إنَّما يقع تفاضُله بالنسبة إلى ما يماثله في ذلك العمل، فأما ما فاز به مَن شاهد النبي ﷺ مِن زيادة فضيلة المشاهدة فلا يعدله فيها أحد.

فبهذه الطريق يمكن تأويل الأحاديث المتقدِّمة، وأما حديث أبي جُمعة فلم تتفق الرواة على لفظه: فقد رواه بعضهم بلفظ: الخيرية كما تقدم، ورواه بعضهم بلفظ: «قلنا يا رسول الله هل من قوم أعظم منا أجراً؟...» الحديث أخرجه الطبراني، وإسناد هذه الرواية أقوى من الرواية المتقدمة، وهي توافق حديث أبي ثعلبة، وقد تقدم الجواب عنه والله أعلم.

---

(١) في «صحيحه»، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، وأنه يأرز بين المسجدين، (١٤٥).

قوله: فلا أدري أذَكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، وقع مثل هذا الشك في حديث ابن مسعود وأبي هريرة عند مسلم، وفي حديث بُريدة عند أحمد وجاء في أكثر الطرق بغير شك، منها عن النعمان بن بشير عند أحمد، وعن مالك عند مسلم عن عائشة: قال رجل: يا رسول الله أي الناس خير؟ قال: «القرن الذي أنا فيه، ثم الثاني، ثم الثالث»[١] ووقع في رواية الطبراني وسَمُّويْه ما يفسر به هذا السؤال، وهو ما أخرجاه من طريق بلال بن سعد بن تميم: عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله أيُّ الناس خير؟ فقال: «أنا وقرني...» فذكر مثله.

وللطّيالسي من حديث عمر رفعه: «خير أمتي القرن الذي أنا منهم، ثم الثاني ثم الثالث»[٢].

ووقع في حديث جَعْدة بن هُبيرة عند ابن أبي شيبة والطبراني إثبات القرن الرابع ولفظه: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الآخرون أردأ»[٣] ورجاله ثقات إلا أن جَعدة مختلف في صحبته والله أعلم.

قوله: «ثم إنَّ بعدهم قوماً...» كذا للأكثر ولبعضهم: «قوم» فيحتمل أن يكون من الناسخ على طريقة من لايكتب الألف في المنصوب، ويحتمل أن تكون «إِن» تقريرية بمعنى: نعم، وفيه بُعدٌ وتكلُّف.

واستُدل بهذا الحديث على تعديل أهل القرون الثلاثة وإن تفاوتت منازلُهم في الفضل، وهذا محمول على الغالب والأكثرية، فقد وُجِد فيمن بعد الصحابة من القرنين

---

(١) في «صحيحه»، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فض الصحابة الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، (٢٥٣٦).

(٢) (٣٢)، (١: ٣٦).

(٣) الطبراني في «المعجم الكبير»، (٢١٨٧)، (٢: ٢٨٥). وابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الفضائل، باب ما ذكر في الكف عن أصحاب النبي ﷺ، (٣٣٠٧١).

من وُجدت فيه الصفات المذكورة المذمومة، لكن بقلَّة، بخلاف من بعد القرون الثلاثة، فإن ذلك كَثُر فيهم واشتُهر.

وفيه بيان من تُـرَدُ شهادتُهم، وهم من اتصف بالصفات المذكورة، وإلى ذلك الإشارة بقوله: «ثم يفشو الكذبُ» أي: يكثُر، واستُدل به على جواز المفاضلة بين الصحابة قاله المازري». اهـ[1].

وهذا النقل ـ وإن كان طويلاً ـ إلا أنَّ فيه من الفوائد ما لا يوجد في غيره، ويجب أن ننسب الفضل لأهله، ويكفينا أنَّ مثل ابن حجر قد قاله وقرره.

ومن «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»:

فائدة: قال عبد العزيز في التحقيق: «كان أبو هريرة فقيهاً ولم يُعدَم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وقد كان يفتي في زمن الصحابة، وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيهٌ مجتهدٌ» انتهى.

قلت: أبو هريرة رضي الله عنه من فقهاء الصحابة، ذكره ابن حزم في الفقهاء من الصحابة، وقد جمع شيخنا شيخ الإسلام تقي الدين السبكي جزأً في فتاوي أبي هريرة رضي الله عنه، سمعتُه عليه.

فائدة: «قال الإمام أحمد بن حنبل: أفضل التابعين سعيد بن المسيّب فقيل: فعلقمة والأسود، فقيل: هو وهما، وعنه: لا أعلم فيهم مثلَ أبي عثمان النهدي وقَيس، وعنه: أفضلهم قيس وأبو عثمان وعلقمة ومسروق.

وقال أبو عبد الله بن حنيف: أهل المدينة يقولون: أفضل التابعين سعيد بن المسيب، وأهل الكوفة: أويس القُرني، وأهل البصرة: الحسن البصري.

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٨).

وقال ابن أبي داود: سيِّدتا التابعيات حَفصة بنت سيرين وعَمرة بنت عبد الرحمن وتليهما أم الدرداء».

فائدة: «قال رسول الله ﷺ: «كَـمُل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا أربع: مريم، وآسية امرأة فرعون، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ، وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام، والله أعلم».

فائدة: «الأئمة الأربعة المتبوعة: أبو حنيفة: النعمان بن ثابت، ومالك، والشافعي: محمد بن إدريس، وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين:

أبو حنيفة: مات ببغداد سنة خمسين ومئة، ابن سبعين.

ومالك: مات بالمدينة سنة سبع وسبعين ومئـة، وقيل: ولد سنة ثلاث وتسعين وقيل: إحدى... وقيل: أربع... وقيل: سبع...،

والشافعي: مات بمصر آخر رجب، سنة أربع ومئتين، وولد سنة خمسين ومئة.

وأحمد بن حنبل: مات ببغداد في شهر ربيع الآخر، سنة إحدى وأربعين ومئتين وولد سنة أربع وستين ومئة رضي الله عنهم أجمعين.

فائدة: «داود بن علي: الأصبهاني الظاهري الفقيه أبو سليمان، مولده سنة مئتين وقيل: اثنتين ومئتين بالكوفة، ونشأ ببغداد وفيها مات سنة سبعين ومئتين، وإنما قيل له الأصبهاني لأنَّ أمه أصبهانية وكان عراقياً، أخذ العلم والحديث عن إسحاق وأبي أيوب وغيرهما...،

قال الخطيب في «تاريخه» كان إماماً ورعاً زاهداً ناسكاً وفي كتبه حديث كثير، لكن الرواية عنه عزيزة جداً، وصنَّف الكثير، قال ابن حزم: كتب ثمانية عشر ألف ورقة، قال أبو إسحاق: قيل: كان في مجلسه أربع مئة صاحب طيلسان، وكان من المتعصِّبين للشافعي، وصنَّف مناقبه.

وإلى داود هذا انتهت رياسة العلم ببغداد، ولما مات خلفه ابنه أبو بكر محمد الإمام المشهور في حلقته، وكان فقيهاً أديباً شاعراً، وكان يناظر أبا العباس بن سُرَيج، قال له يوماً: أبلِعْني ريقي، قال له أبو العباس: أبلعتُك دجلة، وقال له يوماً: أمهلني ساعة فقال: أمهلتك من الساعة إلى أن تقوم الساعة.

وقال له يوماً: أنا أكلمك من الرِّجل وتجيبني من الرَّأس، فقال له أبو العباس: هكذا البقر إذا حَفِيت أظلافُها ذهبتْ قرونُها.

ولما جلس في مكان أبيه استصغروه، وقدموا إليه مَن سأله عن حَدِّ السُّكْر، فقال: إذا عُرِفت عنه الهموم، وباح بسرِّه المكتوم، فاستُحسن ذلك منه، وعُلم موضعه من العلم.

قال الشيخ أبو إسحاق: سمعت شيخنا القاضي أبا الطِّيب قال: كنت جالساً عند أبي بكر محمد بن داود، فجاءته امرأة، فقالت: ما تقول في رجل له زوجة، لا هو ممُسكها، ولا هو مطلِّقها؟ قال أبو بكر: اختلف في ذلك أهل العلم، فقال قائلون: تُؤمر بالصَّبر والاحتساب، وتبحث عن التطلب والاكتساب، وقال قائلون: يُؤمر بالإنفاق، ولا يُحمل على الطَّلاق، فلم تفهم المرأة قوله، وأعادت مسألتها، فقال لها: يا هذه المرأة، قد أجبتك عن مسألتكِ، وأرشدتك إلى طلبكِ، ولست بسلطان فأمضيَ، ولا قاض فأقضيَ، ولا زوج فأُرضيَ، فانصرفت المرأة، ولم تفهم جوابه!.

مات سنة سبع وتسعين ومئتين وله اثنتان وأربعون سنة، وله أصحاب ينتحلون مذهبه خلفاً عن سلف إلى يومنا هذا».

فائدة: «أئمة الحديث الستة، أصحاب الكتب المعتمدة: البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه:

البخاري: هو محمد بن إسماعيل، ولد يوم الجمعة لثلاث عشرة خَلَت من شوال سنة أربع وتسعين ومئة، ومات ليلة الفطر سنة ست وخمسين ومئتين.

ومسلم: مات بنيسابور، لخمس بَقِين من رجب، سنة إحدى وستين ومئتين، وهو ابن خمس وخمسين.

وأبو داود: سليمان بن الأشعث مات بالبصرة في شوال سنة خمس وسبعين ومئتين وولد سنة اثنتين وثمانين ومئة.

وأبو عيسى: محمد بن عيسى الترمذي مات بترمذ لثلاث عشرة ليلة مضت من رجب، سنة تسع وتسعين ومئتين، وقيل: خمس وسبعين، وقيل: بعد الثمانين.

وأبو عبد الرحمن النسائي: أحمد بن شعيب مات سنة ثلاث وثلاث مئة بدمشق، وقيل: بفلسطين.

وابن ماجه: هو أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، ولد سنة تسع ومئتين، وتوفي يوم الإثنين، ودُفن يوم الثلاثاء، لثمانٍ بَقِين من شهر رمضان، سنة ثلاث وسبعين ومئتين، رحمة الله عليهم أجمعين».

فائدة: «الفقهاء السبعة: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد ابن أبي بكر الصديق، وخارجة بن زيد بن ثابت، وعبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وسليمان بن يسار، وفي السابع ثلاثة أقوال:

أحدها: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، نقله الحاكم أبو عبد الله عن أكثر علماء أهل الحجاز.

والثاني: إنه سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب. قاله ابن المبارك.

والثالث: إنه أبو بكر بن عبد الرحمن الحارث بن هشام. قاله أبو الزناد. وقد جمعهم الشاعر على هذا القول:

ألا إن من لا يقتدي بأئمة فقسْمَته ضِيزى من الحقِّ خارجَهْ

فخذهم: عبيد الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجَهْ

عبيد الله بن عتبة بن مسعود: روى عن عائشة، وأبي هريرة، وعنه: الزهري، وأبو الزِّناد، مات سنة ثمان وتسعين، روى له الجماعة.

وعروة بن الزُّبير بن العوَّام: عن أبيه، وعلي، وعنه: أولاده، الزهري، وخلق..، مات سنة أربع وتسعين، روى له الجماعة.

والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق: عن أبي هريرة، وعنه: الزهري، مات سنة ثمان ومئة، روى له الجماعة.

وسعيد بن المسيب: عن عمر وعثمان، وعنه: الزهري، مات سنة أربع وتسعين روى له الجماعة.

وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام: عن أبي هريرة، وعائشة، وعنه: أولاده، والزهري، مات سنة أربع وتسعين، روى له الجماعة.

وسليمان بن يسار مولى ميمونة: عنها، وأبي هريرة، وعنه: يحيى بن سعيد، وربيعة، مات سنة تسع ومئة، روى له الجماعة.

وخارجة بن زيد بن ثابت: عن أبيه، وعن أسامة بن زيد، وعنه: ابنه سليمان، مات سنة تسع وسبعين، روى له الجماعة».

فائدة: «البدور السبعة أئمة القراء:

الأول: عبد الله بن كثير بن المطلب، المكي القرشي مولاهم أبو سعيد، وهو من التابعين، سمع عبد الله بن الزبير وغيره، توفي بمكة سنة عشرين ومئة وقيل: سنة اثنتين وعشرين.

الثاني: نافع بن عبد الرحمن ابن أبي نُعيم، مولى حجونة بن شعيب الليثي، هو مَدني أصله من أصبهان، كنيته أبو رُوَيم، توفي بالمدينة سنة تسع وستين ومئة.

الثالث: ابن عامر، هو عبد الله بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي الدمشقي، قاضي دمشق من كبار التابعين، ولد في أول سنة إحدى وعشرين من الهجرة، وتوفي بدمشق يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة ومئة وقيل: ولد سنة ثمان من الهجرة ومات وهو ابن مئة وعشرين سنة على هذا القول.

الرابع: أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله المقرئ البصري، قيل: اسمه الريَّان وقيل: العريان، وقيل: يحيى، وقيل: عثمان، وقيل: محبوب، وقيل غير ذلك...، وقيل: اسمه كنيته، توفي بالكوفة سنة أربع وخمسين ومئة.

الخامس: عاصم ابن أبي النَّجود ـ بفتح النون ـ أبوبكر الأسدي، توفي بالكوفة سنة سبع، وقيل: ثمان وعشرين ومئة، قال سفيان وأحمد بن حنبل وغيرهما: بَهدلة هو أبو النجود، وقال عمرو بن علي الفلاس: بهدلة أُمُّه، قال: أبو بكر ابن أبي داود هذا خطأ.

السادس: حمزة بن حبيب بن عُمارة بن إسماعيل الزَّيَّات التميمي، مولاهم الكوفي أبو عُمارة توفي بحلوان سنة ثمان ـ وقيل: ست ـ وخمسين ومئة.

السابع: الكسائي، أبوالحسن علي بن حمزة الأسَدي، مولاهم الكوفي توفي سنة تسع وعشرين ومئة، وكان قرأ على حمزة الأسدي، وليس في هؤلاء السبعة من العرب إلا ابن عامر وأبو عمرو».

فائدة: «يقولون ـ أصحابنا ـ في كتبهم في مسائل الخلاف: وهو قول عمر الصغير، يريدون به عمر بن عبد العزيز الإمام الخليفة المشهور».

فائدة: «الخلفاء الراشدون خمسة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن، وأول الخلفاء من بني أمية معاوية، وآخرهم مروان الملقَّب بالحمار، وهم أربعة عشر.

وأول الخلفاء من بني العباس: عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن

عبد المطلب، بويع له بالخلافة يوم الجمعة لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول، سنة اثنتين وثلاثين ومئة.

دخل جده علي بن عبد الله بن عباس مع أبيه عبد الله بن عباس في الليلة التي وُلد فيها على علي بن أبي طالب ـ وهي الليلة التي قُتل فيها علي ـ فقال له علي: خذ إليك أبا الأربعين خليفة.

وكان محمد بن علي أبو السفاح عبد الله بويع له سراً سنة مئة في أيام عمر بن عبد العزيز، وكانت الدعوة له بخراسان، وكان ذلك في حياة أبيه علي، ودخل على محمد هذا جماعة في سنة خمس وعشرين ومئة، فقال لهم: إني ميِّت في سنتي هذه، وصاحبكم ابني إبراهيم ـ على أنه مقتول ـ فإذا قضى الله تعالى عليه بقضائه فصاحبكم ابني عبد الله بن الحارثية يعني ـ السفاح ـ فهو القائم بهذا الأمر، ويكون هلاك بني أمية على يديه ومات.

وانتقلت الدعوة إلى ابنه إبراهيم، فقتله مروان الحمار سنة إحدى وثلاثين ومئة، وكان قد أوصى إلى أخيه عبد الله السفاح.

وأول خلفاء الفاطمية: أبو عبد الله محمد بن الحسين المهدي، بويع له في سنة ثمان وتسعين ومئتين، وكان خروجه من القيروان بالغرب، وكان يزعم أنه من ولد إسماعيل ابن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ونسبه مطعون فيه.

وكان ظهوره إذ ذاك في خلافة المقتدر بالله العباسي، وهي ببغداد فأقام بالغرب دولته، ثم القائم بالله بعده، ثم المنصور ابنه، وأقام باقِيهم بمصر.

فأولهم بها: المعز لدين الله أبو تميم الـمَعد بن إسماعيل بن محمد المهدي، بويع له بالخلافة بعد أبيه المنصور بالمهدية سنة احدى وأربعين وثلاث مئة، ثم خرج إلى مصر في سنة ثمان وخمسين وثلاث مئة، واستولى عليها وهو الذى بنى القاهرة، مولده سنة تسع

عشرة وثلاث مئة، وعاش خمساً وأربعين سنة وسبعة أشهر، ومات على فراشه في ربيع الآخر سنة خمس وستين وثلاث مئة ودفن بقرافة مصر.

وآخرهم: العاضد لدين الله، مات على فراشه سنة سبع وستين وخمس مئة، ودفن بالقصر بالقاهرة بالمكان المعروف بدار الضرب.

والفاطميون أربعة عشر خليفة».

فائدة: «السفيانان: سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة رحمة الله عليهما».

فائدة: «الربيعان: الربيع بن سليمان المرادي، والربيع بن سليمان المؤدب، وكلاهما من أصحاب الشافعي الخصيصان به، رحمة الله عليهم».

فائدة: «العمران قيل: أبو بكر وعمر على التغليب وقيل: عمر بن الخطاب وعمر ابن عبد العزيز رضي الله عنهم»[1]. اهـ.

قال الطحاوي: (ولا نـفضّل أحداً من الأولياء على أحد من الأنبياء عليهم السلام، ونقول: نبي واحد أفضل من جميع الأولياء، ونؤمن بمـا جاء من كراماتهم وصحّ عن الثقات من رواياتهم).

تفضيل النبي على الوليِّ:

قال الإمام عبد القاهر البغدادي:

«أجمع أصحابنا مع أكـثر الأمة على أن كـلَّ نبي أفضل من كل وليٍّ ليس بنبيٍّ، وزعمت الغلاة من الروافض أن الأئمة أفضل من الأنبياء، وزعمت الخطابية منهم

(١) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية»، عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد ت: ٧٧٥، (٢: ٤١٨)، مير محمد كتب خانه ـ كراتشي.

أن أبا الخطاب كان أفضل من جعفر الصادق، مع قولهم بنبوة جعفر وقول بعضهم بألوهيته، وزعمت الكرَّامية أن في الأولياء من هو أفضل من بعض الأنبياء»[١].

قال الهجويري: «اعلم أن جملة مشايخ هذه الطريقة مجمعون على أن الأولياء في جميع الأوقات والأحوال متابعون للأنبياء ومصدقون لدعوتهم، والأنبياء أفضل من الأولياء، لأن نهاية هذه الولاية بداية النبوة، وجميع الأنبياء أولياء، ولكن لا يكون من الأولياء نبي»، إلى أن قال: «ولا يختلف في هذا أي أحد من علماء أهل السنة ومحققي هذه الطريقة، غير فريق من الحشوية، وهم مجسمة أهل خراسان، المتكلمون بكلام متناقض في أصول التوحيد، لأنهم لا يعرفون أصل هذه الطريقة، ويسمون أنفسهم أولياء، وهم أولياء حقاً ولكن أولياء الشيطان، ويقولون إن الأولياء أفضل من الأنبياء»[٢]. اهـ.

ولا يصحُّ لأحد أن يخالف في أن الأنبياء أفضل من الأولياء، فإنّ النُّبوة لا تكون إلا بعد الولاية، والولاية مرتبة أقل من النبوة، وشرط لها، فالنبوة زائدة على الولاية كما هو ظاهر، ولا يلتفت إلى بعض من ناقش في هذه الأمور التي نقل عليها الأئمة الأعلام الإجماعَ الواضح. والولاية تكون بعد عمل كسبي غالباً، فتكون بحسب استحقاق العبد وجهده، بخلاف النبوة، فإنها عطية خاصة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ويفضلهم على غيرهم بما يودع فيهم ويعطيهم من خصائص.

الكرامة وأحكامها

الكرامة: أمر خارق يظهر على يد الولي غير مقارن لدعوى النبوة، وهي عون له على طاعته، ومقوية ليقينه وحاملة له على حسن استقامته، ودالة على صدق دعواه الولاية، إن ادعاها لحاجة وشهدت له الشريعة.

---

(١) «أصول الدين» ص٢٩٨.

(٢) «كشف المحجوب»، الهجويري، ص٤٧٤.

والكرامة جائزة، واعتمد من جوزها وهم الجمهور، على أن كل أمر ممكن في ذاته فالله تعالى يجوز أنْ يُوجِده كما يشاء، ولا مانع من خلقه بعضَ الخوارق على يد بعض الأولياء، وهذا اعتماد منهم على مطلق الإمكان.

تعريف الولي:

قال الإمام الرازي في تعريف الولي: «هاهنا وجهان:

الأول: أن يكون فعيلاً مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير فيكون معناه من توالت طاعاته من غير تخلل معصية.

الثاني: أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح. وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، ويديم توفيقه على الطاعات واعلم أن هذا الاسم مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٧] وقوله: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦] وقوله تعالى: ﴿أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ١١] وقوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥] وأقول: الولي هو القريب في اللغة، فإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه، فهناك حصلت الولاية»[1]. اهـ.

قال الإمام التفتازاني: «الولي هو: العارف بالله تعالى وصفاته، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات.

وكرامته: ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، وبهذا يمتاز عن المعجزة.

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (٢١: ١٨٣).

وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عن الاستدراج، وعن مؤكدات تكذيب الكذابين، كما روي أن مسيلمة دعا لأعور أن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء، ويسمى هذا إهانة. وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكاره، وتسمى معونة؛ فلذا قالوا أن الخوارق أنواع أربعة معجزة وكرامة ومعونة وإهانة»[١]. اهـ.

بيان مفهوم الكرامات:

قال الإمام الغزالي: «فإن قيل فهل تجوزون الكرامات؟ قلنا: اختلف الناس فيه، والحق ذلك جائز فإنه يرجع إلى خرق الله تعالى العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لأنه ممكن، ولا يؤدي إلى محال آخر، فإنه لا يؤدي إلى بطلان المعجزة لأن الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به، فإن كان مع التحدي فإنا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدي؛ وإن لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لأنه مقدور في نفسه»[٢]. اهـ.

قال السعد التفتازاني: «وذهب جمهور المسلمين إلى جواز كرامة الأولياء ومنعه أكثر المعتزلة والأستاذ أبو إسحق يميل إلى قريب من مذهبهم كذا قال إمام الحرمين»[٣]. اهـ. فدلّ كلامه على أن أكثر المعتزلة لا جميعهم منع الكرامة.

قال الإمام الرازي مبيناً ذلك في أثناء الكلام على فرقة الحسينية من المعتزلة:

---

(١) «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت: ٧٩١هـ (٢: ٢٠٣)، دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط١.

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد»، أبو حامد الغزالي الوفاة: ٥٠٥هـ ص٢٢٠، دار ومكتبة الهلال - لبنان - ١٩٩٣م، ط١.

(٣) «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ت: ٧٩١هـ (٢: ٣٠٢)، دار المعارف النعمانية - باكستان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط١.

«الحسينية أتباع أبي الحسين علي بن محمد البصري، وهو تلميذ القاضي عبد الجبار بن أحمد، ثم خالفه ونفى الحال والمعدوم والمعاني، وجوز كرامات الأولياء، وتوقف في السمع والبصر»[١]. اهـ. وهذا القول مما يبين أن بعض المعتزلة أثبتوا الكرامات، كما سيأتي الإشارة إليه غير مرة.

ومما يؤيد ما بينه التفتازاني والرازي ما نصَّ عليه ركن الدين الملاحمي الخوارزمي من المعتزلة فقد قال: «منع شيوخنا أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما من جواز ظهور المعجز على الصالح والكذاب، على العكس، وعلى من سيبعث إرهاصاً لنبوته، وحكى شيخنا أبو الحسين تجويز كل ذلك عن ابن الإخشاد من جهة العقل، غير أنه قال: إن السمع منع من ظهوره على الصالح، وذكر شيخنا أبو الحسين في رسالة أملاها في هذه المسألة جواز ظهوره على الصالح وبين أن السمع لم يمنع منه»[٢]. اهـ.

قال الإمام الرازي: «إذا ظهر فعل خارق للعادة على الإنسان فذاك إما أن يكون مقروناً بالدعوى أو لا مع الدعوى.

والقسم الأول وهو أن يكون مع الدعوى فتلك الدعوى إما أن تكون دعوى الإلهية أو دعوى النبوة أو دعوى الولاية أو دعوى السحر وطاعة الشياطين، فهذه أربعة أقسام:

القسم الأول: إدعاء الإلهية وجوز أصحابنا ظهور خوارق العادات على يده من غير معارضة كما نقل، أن فرعون كان يدعي الإلهية وكانت تظهر خوارق العادات على

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، الإمام فخر الدين الرازي، ص٤٢، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) «كتاب الفائق في أصول الدين»، تأليف ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي (ت٥٣٦هـ-١١٤١م)، ص٣١٨، ت: ويلفرد مادلونك، مارتين مكدرمت، مؤسسة بروهشي حكمت وفلسفة إيران.

يده وكما نقل ذلك أيضاً في حق الدجال. قال أصحابنا: وإنما جاز ذلك لأن شكله وخلقته تدل على كذبه فظهور الخوارق على يده لا يفضي إلى التلبيس.

والقسم الثاني: وهو ادعاء النبوة فهذا القسم على قسمين لأنه إما أن يكون ذلك المدعي صادقاً أو كاذباً فإن كان صادقاً وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من أقر بصحة نبوة الأنبياء، وإن كان كاذباً لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير أن تظهر وجب حصول المعارضة.

وأما القسم الثالث: وهو ادعاء الولاية والقائلون بكرامات الأولياء اختلفوا في أنه هل يجوز أن يدعي الكرامات ثم إنها تحصل على وفق دعواه أم لا.

وأما القسم الرابع: وهو ادعاء السحر وطاعة الشيطان فعند أصحابنا يجوز ظهور خوارق العادات على يده وعند المعتزلة لا يجوز.

وأما القسم الثاني: وهو أن تظهر خوارق العادات على يد إنسان من غير شيء من الدعاوى، فذلك الإنسان إما أن يكون صالحاً مرضياً عند الله، وإما أن يكون خبيثاً مذنباً.

والأول هو القول بكرامات الأولياء، وقد اتفق أصحابنا على جوازه وأنكرها المعتزلة إلا أبا الحسين البصري وصاحبه محمود الخوارزمي.

وأما القسم الثالث: وهو أن تظهر خوارق العادات على بعض من كان مردوداً عن طاعة الله تعالى فهذا هو المسمى بالاستدراج»[1]. اهـ.

الدليل على جواز الكرامات:

استدل الإمام الرازي على الكرامات بأدلة من القرآن والأخبار والآثار والمعقول.

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (٢١ : ٧٢).

أولاً: الأدلة على الكرامات من القرآن الكريم:

الحجة الأولى: قصة مريم عليها السلام، وقد شرحناها في سورة آل عمران فلا نعيدها[1].

وننقل هنا ما ذكره في قصة مريم عليها السلام.

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيۡهَا زَكَرِيَّا ٱلۡمِحۡرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗا﴾ [آل عمران: ٣٧]: «احتج أصحابنا على صحة القول بكرامة الأولياء بهذه الآية، ووجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أن زكريا كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم: أنى لك هذا؟ قالت هو من عند الله، فحصول ذلك الرزق عندها إما أن يكون خارقاً للعادة، أو لا يكون، فإن قلنا: إنه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة أوجه:

الأول: أن على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلاً على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ومعلوم أن المراد من الآية هذا المعنى.

والثاني: أنه تعالى قال بعد هذه الآية: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥۖ قَالَ رَبِّ هَبۡ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةٗ طَيِّبَةً﴾ [آل عمران: ٣٨] والقرآن دل على أنه كان آيساً من الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته، فلما رأى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٣٨]. أما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقاً للعادة لم تكن مشاهدة ذلك سبباً لطمعه في انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشيخة العاقر.

الثالث: أن التنكر في قوله: ﴿وَجَدَ عِندَهَا رِزۡقٗا﴾ [آل عمران: ٣٧] يدل على تعظيم

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (٢١ : ٧٢).

حال ذلك الرزق، كأنه قيل: رزقاً. أي رزق غريب عجيب، وذلك إنما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية لو كان خارقاً للعادة.

الرابع: هو أنـه تعالى قال: ﴿وَجَعَلْنَـٰهَا وَٱبْنَهَآ ءَايَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٩١] ولولا أنه ظهر عليهما من الخوارق، وإلا لم يصح ذلك.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: المراد من ذلك هو أن الله تعالى خلق لها ولداً من غير ذكر؟

قلنا: ليس هذا بآية، بل يحتاج تصحيحه إلى آية، فكيف نحمل الآية على ذلك، بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها، وذلك لا يكون إلا بظهور خوارق العادات على يدها كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام.

الخامس: ما تواترت الروايات به أن زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، فثبت أن الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلاً خارقاً للعادة، فنقول: إما أن يقال: إنه كان معجزة لبعض الأنبياء أو ما كان كذلك، والأول باطل لأن النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام، ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالماً بحاله وشأنه، فكان يجب أن لا يشتبه أمره عليه وأن لا يقول لمريم: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا﴾ [آل عمران: ٣٧] وأيضاً فقوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُۥ﴾ [آل عمران: ٣٨] مشعر بأنه لما سألها عن أمر تلك الأشياء ثم إنها ذكرت له أن ذلك من عند الله فهنالك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة الشيخة العاقر، وذلك يدل على أنه ما وقف على تلك الأحوال إلا بأخبار مريم، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أن تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام فلم يبق إلا أن يقال: إنها كانت كرامة لعيسى عليه السلام، أو كانت كرامة لمريم عليها السلام، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل.

فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الأولياء.

اعترض أبو علي الجبائي وقال: لم لا يجوز أن يقال إن تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام، وبيانه من وجهين:

الأول: أن زكريا عليه السلام دعا لها على الإجمال أن يوصل الله إليها رزقاً، وأنه ربما كان غافلاً عن تفاصيل ما يأتيها من الأرزاق من عند الله تعالى، فإذا رأى شيئاً بعينه في وقت معين قال لها: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧] فعند ذلك يعلم أن الله تعالى أظهر بدعائه تلك المعجزة.

والثاني: يحتمل أن يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقاً معتاداً إلا أنه كان يأتيها من السماء، وكان زكريا يسألها عن ذلك حذراً من أن يكون يأتيها من عند إنسان يبعثه إليها، فقالت هو من عند الله لا من عند غيره.

المقام الثاني: أنا لا نسلم أنه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات، بل معنى الآية أن الله تعالى كان قد سبب لها رزقاً على أيدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الإنفاق على الزاهدات العابدات، فكان زكريا عليه السلام إذا رأى شيئاً من ذلك خاف أنه ربما أتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي، فكان يسألها عن كيفية الحال، هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف، لأنه لو كان ذلك معجزاً لزكريا عليه السلام كان مأذوناً له من عند الله تعالى في طلب ذلك، ومتى كان مأذوناً في ذلك الطلب كان عالماً قطعاً بأن يحصل، وإذا علم ذلك امتنع أن يطلب منها كيفية الحال، ولم يبق أيضاً لقوله: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾ [آل عمران: ٣٨] فائدة، وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني.

وأما سؤاله الثالث: ففي غاية الركاكة؛ لأن هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة، وأيضاً فإن كان في قلبه احتمال أنه ربما أتاها هذا الرزق من

الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد إخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلمنا سقوط هذه الأسئلة وبالله التوفيق.

أما المعتزلة: فقد احتجوا على امتناع الكرامات بأنها دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوّة لا يوجد مع غير الأنبياء، كما أن الفعل المحكم لما كان دليلاً على العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم.

والجواب من وجوه:

الأول: وهو أن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعي، فإن ادعى صاحبه النبوّة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً، وإن ادعى الولاية فذلك يدل على كونه ولياً.

والثاني: قال بعضهم: الأنبياء مأمورون بإظهارها، والأولياء مأمورون بإخفائها.

والثالث: وهو أن النبي يدعي المعجز ويقطع به، والولي لا يمكنه أن يقطع به والرابع: أن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة، والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة، فهذا جملة الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق»(١). اهـ.

الحجة الثانية: قصة أصحاب الكهف وبقاؤهم في النوم أحياء سالمين عن الآفات مدة ثلاث مئة سنة وتسع سنين، وأنه تعالى كان يعصمهم من حر الشمس كما قال: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ [الكهف: ١٨] إلى قوله: ﴿وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ﴾ [الكهف: ١٧]، ومن الناس من تمسك في هذه المسألة بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، وقد بينا أن ذلك الذي كان عنده علم من الكتاب هو سليمان فسقط هذا الاستدلال.

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب»، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، ت: ٦٠٤، (٨: ١٢٨)، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ط١.

أجاب القاضي عنه بأن قال: لا بد من أن يكون فيهم أو في ذلك الزمان نبي يصير ذلك علماً له لما فيه من نقض العادة كسائر المعجزات، قلنا: إنه يستحيل أن تكون هذه الواقعة معجزة لأحد من الأنبياء لأن إقدامهم على النوم أمر غير خارق للعادة حتى يجعل ذلك معجزة لأن الناس لا يصدقونه في هذه الواقعة لأنهم لا يعرفون كونهم صادقين في هذه الدعوى إلا إذا بقوا طول هذه المدة وعرفوا أن هؤلاء الذين جاؤوا في هذا الوقت هم الذين ناموا قبل ذلك بثلاث مئة سنين وتسع سنين وكل هذه الشرائط لم توجد فامتنع جعل هذه الواقعة معجزة لأحد من الأنبياء فلم يبق إلا أن تجعل كرامة للأولياء وإحساناً إليهم(١).

ثانياً: الأدلة على الكرامات من الأخبار

الخبر الأول: ما أخرج في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة عيسى ابن مريم عليه السلام وصبي في زمن جريج الناسك وصبي آخر، أما عيسى فقد عرفتموه، وأما جريج فكان رجلاً عابداً ببني إسرائيل وكانت له أم فكان يوماً يصلي إذ اشتاقت إليه أمه فقالت: يا جريج فقال يا رب الصلاة خير أم رؤيتها، ثم صلى فدعته ثانياً فقال مثل ذلك حتى قال ثلاث مرات، وكان يصلي ويدعها فاشتد ذلك على أمه قالت: اللهم لا تمته حتى تريه المومسات، وكانت زانية هناك فقالت لهم: أنا أفتن جريجاً حتى يزني فأتته فلم تقدر على شيء، وكان هناك راعٍ يأوي بالليل إلى أصل صومعته، فلما أعياها راودت الراعي على نفسها فأتاها فولدت، ثم قالت: ولدي هذا من جريج فأتاها بنو إسرائيل وكسروا صومعته وشتموه فصلى ودعا ثم نخس الغلام. قال أبو هريرة: كأني أنظر إلى النبي ﷺ حين قال: بيده يا غلام من أبوك؟ فقال: الراعي فندم القوم على ما كان منهم واعتذروا إليه. وقالوا: نبني

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (٢١: ٧٢).

صومعتك من ذهب أو فضة فأبى عليهم، وبناها كما كانت، وأما الصبي الآخر فإن امرأة كان معها صبي لها ترضعه إذ مر بها شاب جميل ذو شارة حسنة فقالت: اللهم اجعل ابني مثل هذا فقال الصبي: اللهم لا تجعلني مثله، ثم مرت بها امرأة ذكروا أنها سرقت وزنت وعوقبت فقالت: اللهم لا تجعل ابني مثل هذا، فقال الصبي: اللهم اجعلني مثلها. فقالت له أمه في ذلك، فقال: إن الشاب كان جباراً من الجبابرة فكرهت أن أكون مثله وإن هذه قيل إنها زنت ولم تزن وقيل إنها سرقت ولم تسرق وهي تقول حسبي الله.

الخبر الثاني: وهو خبر الغار وهو مشهور في الصحاح عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: انطلق ثلاثة رهط ممن كان قبلكم فأواهم المبيت إلى غار فدخلوه فانحدرت صخرة من الجبل وسدت عليهم باب الغار فقالوا: والله لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم.

فقال رجل منهم: كان لي أبوان شيخان كبيران وكنت لا أغبق قبلهما فناما في ظل شجرة يوماً فلم أبرح عنهما وحلبت لهما غبوقهما فجئتهما به فوجدتهما نائمين فكرهت أن أوقظهما وكرهت أن أغبق قبلهما، فقمت والقدح في يدي انتظر استيقاظهما حتى ظهر الفجر فاستيقظا فشربا غبوقهما اللهم إن كنت فعلت هذا ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة فانفرجت انفراجاً لا يستطيعون الخروج منه.

ثم قال الآخر: كانت لي ابنـة عم وكانت أحب الناس إلي فراودتها عن نفسها فامتنعت حتى ألمت بها سنة من السنين فجاءتني وأعطيتها مالاً عظيماً على أن تخلي بيني وبين نفسها فلما قدرت عليها قالت: لا يجوز لك أن تفك الخاتم إلا بحقه فتحرجت من ذلك العمل وتركتها وتركت المال معها اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه فانفرجت الصخرة غير أنهم لا يستطيعون الخروج منه.

قال رسول الله ﷺ، ثم قـال الثالث: اللهم إني استأجرت أجراء فأعطيتـهم أجورهم غير رجل واحد ترك الذي له وذهب، فثمرت أجره حتى كثرت منه الأموال

فجاءني بعد حين وقال: يا عبد الله أد إلي أجرتي، فقلت له: كل ما ترى من أجرتك من الإبل والغنم والرقيق فقال: يا عبد الله أتستهزئ بي؟ فقلت: إني لا أستهزئ بك، فأخذ ذلك كله اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج عنا ما نحن فيه، فانفرجت الصخرة عن الغار فخرجوا يمشون. وهذا حديث حسن صحيح متفق عليه.

الخبر الثالث: قوله ﷺ: «رب أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره» ولم يفرق بين شيء وشيء فيما يقسم به على الله.

الخبر الرابع: روى سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها فالتفتت إليه البقرة فقالت: إني لم أخلق لهذا، وإنما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تتكلم فقال النبي ﷺ: «آمنت بهذا أنا وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما».

الخبر الخامس: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «بينما رجل يسمع رعداً أو صوتاً في السحاب: أن اسق حديقة فلان، قال فعدوت إلى تلك الحديقة فإذا رجل قائم فيها فقلت له ما اسمك؟ قال: فلان بن فلان بن فلان قلت: فما تصنع بحديقتك هذه إذا صرمتها؟ قال: ولم تسأل عن ذلك؟ قلت: لأني سمعت صوتاً في السحاب أن اسق حديقة فلان، قال: أما إذ قلت فإني أجعلها أثلاثاً فأجعل لنفسي وأهلي ثلثاً وأجعل للمساكين وابن السبيل ثلثاً وأنفق عليها ثلثاً»[1].

ثالثاً: الأدلة من الآثار

ذكر الإمام الرازي شواهد على الكرامات من أخبار السلف، نقتصر منها على ما يتعلق بالخلفاء الراشدين، ونحيل من أراد التوسع إلى الكتب المختصة بالكرامات.

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (٢١: ٧٣-٧٤).

أما أبو بكر رضي الله عنه فمن كراماته أنه لما حملت جنازته إلى باب قبر النبي ﷺ ونودي السلام عليك يا رسول الله هذا أبو بكر بالباب فإذا الباب قد انفتح وإذا بهاتف يهتف من القبر ادخلوا الحبيب إلى الحبيب.

وأما عمر رضي الله عنه فقد ظهرت أنواع كثيرة من كراماته وأحدها ما روي أنه بعث جيشاً وأمر عليهم رجلاً يدعى سارية بن الحصين فبينا عمر يوم الجمعة يخطب جعل يصيح في خطبته وهو على المنبر: يا سارية الجبلَ الجبلَ.

قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: فكتبت تاريخ تلك الكلمة.

فقدم رسول مقدم الجيش فقال: يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة في وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح يا ساريةُ الجبلَ الجبلَ! فأسندنا ظهورنا إلى الجبل، فهزم الله الكفار، وظفرنا بالغنائم العظيمة ببركة ذلك الصوت.

قلت ـ أي الإمام الرازي ـ: سمعت بعض المذكرين قال: كان ذلك معجزة لمحمد ﷺ لأنه قال لأبي بكر وعمر أنتما مني بمنزلة السمع والبصر فلما كان عمر بمنزلة البصر لمحمد ﷺ، لا جرم قدر على أن يرى من ذلك البعد العظيم[1].

رابعاً: الأدلة العقلية على الكرامات

ذكر الإمام الرازي حججاً على جواز الكرامات.

الحجة الأولى: أن العبد ولي الله قال الله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢] والرب ولي العبد قال تعالى: ﴿وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ٢٥٧] وقال: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٦] وقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [المائدة: ٥٥] وقال: ﴿أَنتَ مَوۡلَىٰنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال: ﴿ذَٰلِكَ

---

(١) «التفسير الكبير» (٢١: ٧٤).

بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [محمد: ١١] فثبت أن الرب ولي العبد وأن العبد ولي الرب وأيضاً الرب حبيب العبد والعبد حبيب الرب قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وإذا ثبت هذا فنقول: العبد إذا بلغ في الطاعة إلى حيث يفعل كل ما أمره الله وكل ما فيه رضاه وترك كل ما نهى الله وزجر عنه فكيف يبعد أن يفعل الرب الرحيم الكريم مرة واحدة ما يريده العبد بل هو أولى؛ لأن العبد مع لؤمه وعجزه لما فعل كل ما يريده الله ويأمره به فلأن يفعل الرب الرحيم مرة واحدة ما أراده العبد كان أولى ولهذا قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠].

الحجة الثانية: لو امتنع إظهار الكرامة لكان ذلك إما لأجل أن الله ليس أهلاً لأن يفعل مثل هذا الفعل أو لأجل أن المؤمن ليس أهلاً لأن يعطيه الله هذه العطية، والأول: قدح في قدرة الله وهو كفر، والثاني: باطل فإن معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه ومحبة الله وطاعاته، والمواظبة على ذكر تقديسه وتمجيده وتهليله، أشرف من إعطاء رغيف واحد في مفازة أو تسخير حية أو أسد، فلما أعطى المعرفة والمحبة والذكر والشكر من غير سؤال فلأن يعطيه رغيفاً في مفازة فأي بعد فيه؟

الحجة الثالثة: قال النبي ﷺ حكاية عن رب العزة: «ما تقرب عبد إلي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ولساناً وقلباً ويداً ورجلاً، بي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يمشي» وهذا الخبر يدل على أنه لم يبق في سمعهم نصيب لغير الله ولا في بصرهم ولا في سائر أعضائهم إذ لو بقي هناك نصيب لغير الله لما قال أنا سمعه وبصره.

إذا ثبت هذا فنقول: لا شك أن هذا المقام أشرف من تسخير الحية والسبع وإعطاء الرغيف وعنقود من العنب أو شربة من الماء فلما أوصل الله برحمته عبده إلى هذه الدرجات العالية فأي بعد في أن يعطيه رغيفاً واحداً أو شربة ماء في مفازة.

الحجة الرابعة: قال عليه السلام حاكياً عن رب العزة: «من آذى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة» فجعل إيذاء الولي قائماً مقام إيذائه وهذا قريب من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧] فجعل بيعة محمد ﷺ بيعة مع الله ورضاء محمد ﷺ رضاء الله وإيذاء محمد ﷺ إيذاء الله فلا جرم كانت درجة محمد ﷺ أعلى الدرجات إلى أبلغ الغايات فكذا هاهنا لما قال: «من آذى لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة» دل ذلك على أنه تعالى جعل إيذاء الولي قائماً مقام إيذاء نفسه ويتأكد هذا بالخبر المشهور أنه تعالى يقول: «يوم القيامة مرضت فلم تعدني، استسقيتك فما سقيتني، استطعمتك فما أطعمتني، فيقول: يا رب كيف أفعل هذا وأنت رب العالمينا، فيقول: إن عبدي فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدت ذلك عندي» وكذا في السقي والإطعام فدلت هذه الأخبار على أن أولياء الله يبلغون إلى هذه الدرجات فأي بعد في أن يعطيه الله كسرة خبز أو شربة ماء أو يسخر له كلباً أو ورداً.

الحجة الخامسة: أنا نشاهد في العرف أن من خصه الملك بالخدمة الخاصة، وأذن له في الدخول عليه في مجلس الأنس، فقد يخصه أيضاً بأن يقدره على ما لا يقدر عليه غيره، بل العقل السليم يشهد بأنه متى حصل ذلك القرب فإنه يتبعه هذه المناصب، فجعل القرب أصلاً والمنصب تبعاً، وأعظم الملوك هو رب العالمين، فإذا شرف عبداً بأنه أوصله إلى عتبات خدمته ودرجات كرامته، وأوقفه على أسرار معرفته ورفع حجب البعد بينه وبين نفسه وأجلسه على بساط قربه، فأي بعد في أن يظهر بعض تلك الكرامات في هذا العالم، مع أن كل هذا العالم بالنسبة إلى ذرة من تلك السعادات الروحانية والمعارف الربانية كالعدم المحض.

الحجة السادسة: لا شك أن المتولي للأفعال هو الروح لا البدن ولا شك أن

معرفة الله تعالى للروح كالروح للبدن على ما قررناه في تفسير قوله تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ ﴾ [النحل: ٢] وقال عليه السلام: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» ولهذا المعنى نرى أن كل من كان أكثر علماً بأحوال عالم الغيب كان أقوى قلباً وأقل ضعفاً ولهذا قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة ربانية. وذلك لأن علياً كرم الله وجهه في ذلك الوقت انقطع نظره عن عالم الأجساد وأشرقت الملائكة بأنوار عالم الكبرياء فتقوى روحه وتشبه بجواهر الأرواح الملكية وتلألأت فيه أضواء عالم القدس والعظمة فلا جرم حصل له من القدرة ما قدر بها على ما لم يقدر عليه غيره وكذلك العبد إذا واظب على الطاعات بلغ إلى المقام الذي يقول الله كنت له سمعاً وبصراً فإذا صار نور جلال الله سمعاً له سمع القريب والبعيد وإذا صار ذلك النور بصراً له رأى القريب والبعيد وإذا صار ذلك النور يداً له قدر على التصرف في الصعب والسهل والبعيد والقريب.

الحجة السابعة: وهي مبنية على القوانين العقلية الحكمية، وهي أنا قد بينا أن جوهر الروح ليس من جنس الأجسام الكائنة الفاسدة المتعرضة للتفرق والتمزق، بل هو من جنس جواهر الملائكة وسكان عالم السماوات ونوع المقدسين المطهرين إلا أنه لما تعلق بهذا البدن واستغرق في تدبيره صار في ذلك الاستغراق إلى حيث نسي الوطن الأول والمسكن المتقدم وصار بالكلية متشبهاً بهذا الجسم الفاسد فضعفت قوته وذهبت مكنته ولم يقدر على شيء من الأفعال، أما إذا استأنست بمعرفة الله ومحبته وقل انغماسها في تدبير هذا البدن، وأشرقت عليها أنوار الأرواح السماوية العرشية المقدسة، وفاضت عليها من تلك الأنوار قويت على التصرف في أجسام هذا العالم مثل قوة الأرواح الفلكية على هذه الأعمال، وذلك هو الكرامات، وفيه دقيقة أخرى وهي أن مذهبنا أن الأرواح البشرية مختلفة بالماهية ففيها القوية والضعيفة، وفيها النورانية والكدرة، وفيها الحرة والنـذلة والأرواح الفلكية أيضاً كذلك، ألا ترى إلى جبريل كيف قال الله في وصفه:

﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ ۝ مُّطَاعٖ ثَمَّ أَمِينٖ﴾ [التكوير: ١٩- ٢١] وقال في قوم آخرين من الملائكة: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا﴾ [النجم: ٢٦] فكذا هاهنا فإذا اتفق في نفس من النفوس كونها قوية، القوة القدسية العنصرية مشرقة الجوهر علوية الطبيعة، ثم انضاف إليها أنواع الرياضات التي تزيل عن وجهها غبرة عالم الكون والفساد أشرقت وتلألأت وقويت على التصرف في هيولي عالم الكون والفساد بإعانة نور معرفة الحضرة الصمدية وتقوية أضواء حضرة الجلال والعزة.

ولنقبض هاهنا عنان البيان فإن وراءها أسراراً دقيقة وأحوالاً عميقة من لم يصل إليها لم يصدق بها، ونسأل الله الإعانة على إدراك الخيرات[1].

خامساً: الحجج التي احتج بها المنكرون للكرامات:

احتج المنكرون للكرامات بوجوه.

الشبهة الأولى: وهي التي عليها يعولون وبها يصلون أن ظهور الخارق للعادة جعله الله دليلاً على النبوة، فلو حصل لغير نبي لبطلت هذه الدلالة، لأن حصول الدليل مع عدم المدلول يقدح في كونه دليلاً، وذلك باطل.

والجواب عن الشبهة الأولى: أن الناس اختلفوا في أنه هل يجوز للولي دعوى الولاية؟ فقال قوم من المحققين: إن ذلك لا يجوز، فعلى هذا القول يكون الفرق بين المعجزات والكرامات أن المعجزة تكون مسبوقة بدعوى النبوة والكرامة لا تكون مسبوقة بدعوى الولاية، والسبب في هذا الفرق أن الأنبياء عليهم السلام إنما بعثوا إلى الخلق ليصيروا دعاة للخلق من الكفر إلى الإيمان ومن المعصية إلى الطاعة فلو لم تظهر دعوى النبوة لم يؤمنوا به وإذا لم يؤمنوا به بقوا على الكفر وإذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة آمن القوم

---

(١) «التفسير الكبير» (٢١: ٧٤).

بهم فإقدام الأنبياء على دعوى النبوة ليس الغرض منه تعظيم النفس بل المقصود منه إظهار الشفقة على الخلق حتى ينتقلوا من الكفر إلى الإيمان، أما ثبوت الولاية للولي فليس الجهل بها كفراً ولا معرفتها إيماناً فكان دعوى الولاية طلباً لشهوة النفس، فعلمنا أن النبي يجب عليه إظهار دعوى النبوة والولي لا يجوز له دعوى الولاية فظهر الفرق.

أما الذين قالوا: يجوز للولي دعوى الولاية فقد ذكروا الفرق بين المعجزة والكرامة من وجوه:

الأول: أن ظهور الفعل الخارق للعادة يدل على كون ذلك الإنسان مبـرءاً عن المعصية، ثم إن اقترن هذا الفعل بادعاء النبوة دل على كونه صادقاً في دعوى النبوة، وإن اقترن بادعاء الولاية دل على كونه صادقاً في دعوى الولاية، وبهذا الطريق لا يكون ظهور الكرامة على الأولياء طعناً في معجزات الأنبياء عليهم السلام.

الثاني: أن النبي ﷺ يدعي المعجزة ويقطع بها، والولي إذا ادعى الكرامة لا يقطع بها لأن المعجزة يجب ظهورها، أما الكرامة فلا يجب ظهورها.

الثالث: أنه يجب نفي المعارضة عن المعجزة ولا يجب نفيها عن الكرامة.

الرابع: أنا لا نجوز ظهور الكرامة على الولي عند ادعاء الولاية إلا إذا أقر عنـد تلك الدعوى بكونه على دين ذلك النبي ومتى كان الأمر كذلك صارت تلك الكرامة معجزة لذلك النبي ومؤكدة لرسالته وبهذا التقدير لا يكون ظهور الكرامة طاعناً في نبوة النبي بل يصير مقوياً لها.

والشبهة الثانية: تمسكوا بقوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه: «لن يتقرب المتقربون إلي بمثل أداء ما افترضت عليهم» قالوا: هذا يدل على أن التقرب إلى الله بأداء الفرائض أعظم من التقرب إليه بأداء النوافل، ثم إن المتقرب إليه بأداء الفرائض لا يحصل له شيء من الكرامات فالمتقرب إليه بأداء النوافل أولى أن لا يحصل له ذلك.

والجواب عن الشبهة الثانية: أن التقرب بالفرائض وحدها أكمل من التقرب بالنوافل؛ أما الولي فإنما يكون ولياً إذا كان آتياً بالفرائض والنوافل، ولا شك أنه يكون حاله أتم من حال من اقتصر على الفرائض فظهر الفرق.

الشبهة الثالثة: تمسكوا بقوله تعالى: ﴿وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧] والقول بأن الولي ينتقل من بلد إلى بلد بعيد لا على الوجه طعن في هذه الآية، وأيضاً أن محمداً ﷺ لم يصل من مكة إلى المدينة إلا في أيام كثيرة مع التعب الشديد فكيف يعقل أن يقال أن الولي ينتقل من بلد نفسه إلى الحج في يوم واحد.

الشبهة الرابعة: قالوا: هذا الولي الذي تظهر عليه الكرامات إذا ادعى على إنسان درهماً فهل نطالبه بالبينة أم لا؟ فإن طالبناه بالبينة كان عبثاً لأن ظهور الكرامات عليه يدل على أنه لا يكذب، ومع قيام الدليل القاطع كيف يطلب الدليل الظني، وإن لم نطالبه بها فقد تركنا قوله عليه السلام: «البينة على المدعي» فهذا يدل على أن القول بالكرامة باطل.

والجواب على الشبهة الثالثة: أن قوله تعالى: ﴿وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧] محمول على المعهود المتعارف، وكرامات الأولياء أحوال نادرة فتصير كالمستثناة عن ذلك العموم.

وقال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[النحل٨]: «احتج منكرو كرامات الأولياء بهذه الآية فقالوا: هذه الآية تدل على أن الإنسان لا يمكنه الانتقال من بلد إلى بلد إلا بشق الأنفس؛ وحمل الأثقال على الجمال ومثبتو الكرامات يقولون: إن الأولياء قد ينتقلون من بلد إلى بلد آخر بعيد في ليلة واحدة من غير تعب وتحمل مشقة، فكان ذلك على خلاف هذه الآية فيكون

باطلاً، ولما بطل القول بالكرامات في هذه الصورة بطل القول بها في سائر الصور، لأنه لا قائل بالفرق.

وجوابه: أنا نخصص عموم هذه الآية بالأدلة الدالة على وقوع الكرمات. والله أعلم»[1]. اهـ.

وهذا هو الجواب عن الشبهة الرابعة وهي التمسك بقوله عليه السلام البينة على المدعي.

الشبهة الخامسة: إذا جاز ظهور الكرامة على بعض الأولياء جاز ظهـورها على الباقين، فإذا كثرت الكرامات حتى خرقت العادة جرت وفقاً للعادة وذلك يقدح في المعجزة والكرامة.

والجواب عن الشبهة الخامسة أن المطيعين فيهم قلة كما قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] وكما قال إبليس: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧] وإذا حصلت القلة فيهم لم يكن ما يظهر عليهم من الكرامات في الأوقات النادرة قادحاً في كونها على خلاف العادة[2].

الشبهة السادسة: أن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الأنبياء، ووقعهم في النفوس.

والجواب عن هذه الشبهة: بالمنع، بل يزيد في جلالة أقدارهم والرغبة في اتباعهم، حيث نالت أممهم وأتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم[3].

---

(١) «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» (١٩ : ١٨٢).

(٢) المصدر السابق (٢١ : ٧٤-٧٨).

(٣) «شرح المقاصد في علم الكلام»، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني ت: ٧٩١هـ (٢ : ٢٠٤)، دار المعارف النعمانية ـ باكستان ـ ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ط١.

الشبهة السابعة: أنها لو ظهرت لكثرت كثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة، وهذا مناقض لكونها خارقة للعادة.

والجواب عن هذه الشبهة: بالمنع، أي نمنع أنها تخرج عن كونها خارقة، بل غايته استمرار نقض العادة، وكثرته[1].

الشبهة الثامنة: لو ظهرت لا لغرض التصديق لانسد باب إثبات النبوة بالمعجزة، لجواز أن يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق.

والجواب عن هذه الشبهة: بما مر من أن المعجزة عند مقارنة الدعوى تفيد التصديق قطعاً[2].

بعض أحكام الكرامات:

قال الإمام عبد القاهر البغدادي أبو منصور في وصف عقيدة أهل السنة في الكرامات: «وقالوا: يجوز ظهور الكرامات على الأولياء، وجعلوها دلالة على الصدق فى أحوالهم، كما كانت معجزات الأنبياء دلالة على صدقهم فى دعاويهم.

وقالوا: على صاحب المعجزة إظهارها والتحدي بها، وصاحب الكرامات لا يتحدى بها غيره، وربما كتمها[3]، وصاحب المعجزة مأمون العاقبة، وصاحب الكرامة لا يأمن تغيير عاقبته، كما تغيرت عاقبة بلعم بن باعورا بعد ظهور كراماته.

وأنكرت القدرية كرامات الأولياء، لأنهم لم يجدوا من فرقهم ذا كرامة! وقالوا

(١) «شرح المقاصد» (٢: ٢٠٤).

(٢) المصدر السابق (٢: ٢٠٤).

(٣) قال العارف بالله أحمد الرفاعي في «البرهان المؤيد»: «ولا ترغب للكرامات وخوارق العادات فإن الأولياء يستترون من الكرامات كما تستتر المرأة من الحيض» [البرهان المؤيد، أحمد الرفاعي الحسيني ت: ٥٧٨هـ ص١٢٨، دار الكتاب النفيس ـ لبنان ـ ١٤٠٨هـ ط١، ت: عبد الغني نكه مي].

بإعجاز القرآن في نظمه، خلاف قول من زعم من القدرية أن لا إعجاز في نظم القرآن، كما ذهب اليه النظام»[١]. اهـ.

قال الشهرستاني: «وأما كرامات الأولياء: فجائز عقلاً ووارد سمعاً، ومن أعظم كرامات الله تعالى على عباده: تيسير أسباب الخير لهم، وتعسير أسباب الشر عليهم، وحيثما كان التيسير أشد وإلى الخير أقرب كانت الكرامة أوفر.

وما ينقل عن بعضهم من خوارق العادات، وصحَّ النقل، وجب التصديق، ولا يجوز الإنكار عليه. أليس قد ورد في القرآن قصة عرش بلقيس وقول ذلك الولي ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي﴾ [النمل: ٤٠]، أو لم تكن قصة أم موسى ومريم أم عيسى عليه السلام، وما ظهر لهما من الخوارق: من إلقاء موسى في اليم كرامةً لها، ورزق الشتاء في الصيف، ورزق الصيف في الشتاء، وظهور النخلة في الصحراء، من أعظم الكرامات لمريم عليها السلام؟

وما ينقل عن صالحي هذه الأمة أكثر من أن يحصى، وهي بآحادها إن لم تفدنا علماً بوقوعها، فهي بمجموعها أفادتنا علماً قطعياً، ويقيناً صادقاً بأن: خوارق العادات قد ظهرت على أيدي أصحاب الكرامات»[٢]. اهـ.

قال القرطبي: «قال القشيري: وقد أنكر كرامات الأولياء من قال إن الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان قال للعفريت: أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك وعند هؤلاء ما فعل العفريت فليس من المعجزات ولا من الكرامات فإن الجن يقدرون على

---

(١) «الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية»، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور، ت: ٤٢٩، ص٣٣٤، دار دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٧٧، ط٢.

(٢) «نهاية الإقدام في علم الكلام»، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت: ٥٤٨هـ ص٢٧٧، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ط١، ت: أحمد فريد المزيدي.

مثل هذا ولا يقطع جوهر في حال واحدة مكانين بل يتصور ذلك بأن يعدم الله الجوهر في أقصى الشرق ثم يعيده في الحالة الثانية وهي الحالة التي بعد العدم في أقصى الغرب أو يعدم الأماكن المتوسطة ثم يعيدها قال القشيري: ورواه وهب عن مالك وقد قيل: بل جيء به في الهواء قاله مجاهد وكان بين سليمان والعرش كما بين الكوفة والحيرة»(١). اهـ.

وذكر الإمام البيهقي أن أبا يزيد البسطامي قال: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات، حتى يُرفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدوه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود وأداء الشريعة»(٢). اهـ.

وقال الإمام البيهقي في باب القول في كرامات الأولياء: «قال الله عز وجل في قصة مريم عليها السلام: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧] وقال في قصة سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، وآصف لم يكن نبياً.

وإنما لا يجوز ظهور الكرامات على الكاذبين، فأما على الصادقين فإنه يجوز، ويكون ذلك دليلاً على صدق مَنْ صدَّقه من أنبياء الله عز وجل.

وقد حكى نبينا ﷺ من الكرامات التي ظهرت على جريح الراهب، والصبي الذي ترك السحر، وتبع الراهب، والنفر الذين آووا إلى غار من بني إسرائيل فانحطت عليهم الصخرة، وغيرهم ما يدل على جواز ذلك. وقد ظهر على أصحابه في زمانه، وبعد وفاته ثم على الصالحين من أمته ما يوجب اعتقاد جوازه»(٣). اهـ.

---

(١) «الجامع لأحكام القرآن»، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: ٦٧١، (١٣: ٢٠٦)، دار الشعب ـ القاهرة.

(٢) (١٧١٩)، (٣: ٣٠٤).

(٣) «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث»، أحمد بن الحسين =

قال الشهرستاني: «واعلم أن كل كرامة تظهر على يد وليّ، فهي بعينها معجزة لنبي، إذا كان الولي في معاملاته تابعاً لذلك النبي، وكلّ ما يظهر في حقه فهو دليل على صدق أستاذه، وصاحب شريعته، فلا تكون الكرامة قط قادحة في المعجزات، بل هي مؤيدة لها، دالة عليها راجعة عنها وعائدة إليها»[1]. اهـ.

قال ابن حجر العسقلاني: «والمشهور عن أهل السنة: إثبات الكرامات مطلقاً، لكن استثنى بعض المحققين منهم كأبي القاسم القشيري ما وقع به التحدي لبعض الأنبياء، فقال: ولا يصلون إلى مثل إيجاد ولدٍ من غير أب ونحو ذلك.

وهذا أعدل المذاهب في ذلك؛ فإن إجابة الدعوة في الحال، وتكثير الطعام والماء والمكاشفة بما يغيب عن العين، والإخبار بما سيأتي، ونحو ذلك قد كثر جداً حتى صار وقوع ذلك ممن ينسب إلى الصلاح كالعادة، فانحصر الخارق الآن فيما قاله القشيري، وتعين تقييد قول من أطلق ان كل معجزة وجدت لنبي يجوز أن تقع كرامة لولي»[2]. اهـ.

تنبيه:

ولا بد أن تكون الكرامة فعلاً ناقضاً خارقاً للعادة، في أيام التكليف لا في أيام الآخرة؛ لأنها ليست دار تكليف، وأن يكون هذا الفعل ظاهراً على موصوف بالولاية،

= البيهقي ت: ٤٥٨، ص٣٠٧، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٤٠١، ط١، ت: أحمد عصام الكاتب.

(١) «نهاية الإقدام في علم الكلام»، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: ٥٤٨هـ ص٢٧٧، دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان ـ ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م، ط١، ت: أحمد فريد المزيدي.

(٢) «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ت: ٨٥٢ هـ (٧: ٣٨٣)، دار المعرفة ـ بيروت، ت: محب الدين الخطيب.

وأن يكون في معنى تصديقه حاله الذي اتصف به، لأنَّ الكرامة علامة صدق مَن ظهرت عليه في أحواله، فمن لم يكن صادقاً، فظهور مثلها عليه لا يجوز.

وجاء في «كشف المحجوب» للهجويري:

«والكرامة علامة صدق الولي، ولا يجوز ظهورها على الكاذب، إلا كعلامة على كذب دعواه، وهي فعل ناقض للعادة في حال بقاء التكليف، وتقول طائفة من أهل السنة: إنَّ الكرامة صحيحة، لكن لا إلى حدِّ الإعجاز ـ أي: خرق العادة ـ وذلك مثل استجابة الدعوة، وحصول المراد، وما شابه هذا مما لا ينقض العادة»[١].

ورُدَّ عليهم: بأنه لا فساد يُتصور من ظهور فعل خارج للعادة في زمان التكليف، فهو مقدور لله تعالى، ولا يؤدي إلى إبطال النبوة ولا نفي تخصيصها، ولا خلط بين الولي والنبي، فإنَّ مرتبة النبوة ليست فقط بالمعجزة، بل شرفهم بعلو الرتبة وصفاء العصمة، ولا يصحُّ لأحد دعوى أن الولي مساوٍ لنبيٍّ فضلاً عن أنه أفضل منه[٢].

ولا يصح لولي دعوى النبوة وما في معناها، وإن لم يسمِّها نبوَّة، فإن شرط الولاية صِدق القول، والادعاء بخلاف المعنى كذبٌ، والكاذب لا يكون ولياً، ودعوى النبوة كذباً قدح في النبوة، وهو كفرٌ محض.

ولا يمكن القول باستحالة الكرامات، لأنها جائزة كما مرَّ، والخلاف إنما هو في وقوع بعض جزئياتها، وهذا يتوقف على صحة النقل كما أشار الإمام الطحاوي في قوله: «**ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصحّ عن الثقات من رواياتهم**»، فلا داعيَ لإنكار تلك الكرامات مع صحة النقل، فالمعول عليه صحة النقل، وسلامتها من النقض أو الإحالة.

---

(١) «كشف المحجوب»، للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل. دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٨٠م. ص٤٥٣.

(٢) المصدر السابق ص٤٥٤.

وقد أكثر الناس من ادعاء الكرامات، حتى صار الواحد إن وقع في وهمِه ما سيقوله صاحبه قبل أن يقوله، ادعى أن هذا كرامة! وصار الناس يدَّعون الكرامات لمن يتلبَّسون بأمور محرمة عليهم في الشريعة، بل صار أناس يدعون الكرامات في أمور محرمة شرعاً.

وهذا يترتب عليه اضطراب الأمور الشرعية بين الناس، ويلزم عليه اختلاط الأمور على العوام بل على الخواص من العلماء.

وكم انتشر بين الناس من يقول بعقائد فاسدة مخالفة لعقائد أهل السنة، ويدعي له أصحابُه من الكرامات ما لو عددناها لكان عددُها وقدرها أكبرَ بكثير من جميع الكرامات التي ظهرت على أيدي الصحابة.

ولذلك بحث العلماء في الكرامات زيادة بحث، فنقل القشيري عن الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني رحمه الله أنه قال: «(المعجزات دلالات صدق الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام، (ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي، كما أن العقل المحكم لـمَّا كان دليلاً للعالِم) به (في كونه عالِماً، لم يوجد مِمَّن لا يكون عالماً) به»[1].

وكان يقول أيضاً: «(الأولياء لهم كرامات، شبه إجابة الدعاء)، كالإخبار بمجيء زيد من سفره، وبعافيته من مرضه، (فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء)، كإحياء الموتى وتسبيح الحصا (فلا) تكون للأولياء»[2].

قال العروسي (٤/ ١٤٨): «محصله أن نوع المعجزة لا يصح أن يكون كرامة». اهـ وهذا على وجازته شرح قول الإمام الإسفراييني، فهو إذن لا ينكر الكرامات،

---

(١) «الرسالة القشيرية»، الإمام أبو القاسم القشيري، ت:٤٦٥هـ (١: ٥٦٢)، ت: د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف.

(٢) المصدر السابق (١: ٥٦٢).

كما اشتهر عنه، بل ينكر أن تكون كرامة لولي مماثلة لمعجزة حصلت لنبيٍّ. وممن نسب إلى الإمام الإسفرايـيني أنه ذهب إلى قريب من مذهب المعتزلة في إنكار الكرامات الإمامُ الجويني[1] فقد قال: «فالذي صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادات في حق الأولياء، وأطبقت المعتزلة على منع ذلك، والأستاذ أبو إسحاق رضي الله عنه يميل إلى قريب من مذاهبهم»[2]. اهـ وسبق تقرير مذهب الإسفراييني بعبارة الإمام السعد على هذا النحو، ويستفاد من عبارته أن الأستاذ لم ينكر الكرامات، بل له فيها مذهب يقترب فيه من المعتزلة، وهو ما وضحناه في عبارة القشيري، ومما يرجح أن الأستاذ لا ينكر الكرامات ما قرره الجويني في الشامل في أصول الدين على ما لخصه منه ابن الأمير حيث قال: «القول في كرامات الأولياء، **وقد أنكرها معظم المعتزلة**، وأجازها أهل الحقّ، ولم ينكرها أحد منهم»[3]. اهـ فنفيه العام أن أحداً من أهل السنة أنكر الكرامات مما يؤكد

---

(١) قال الإمام الجويني في حق الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايـيني في أجوبته عن أسئلة الإمام ابن عبد الحق الصقلي: «وأما الكلام عن المنجمين، فقد رأيته في «تهذيب المستبصر ومعونة المستنصر» لابن مجاهد رحمه الله، وذكر القاضي طرفاً منه في كتابه المترجم بـ«الدقائـق»، وليس واحد من الكتابين في صحبتي.

ولكن أحسن كتاب رأيته فيه للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وكان شيخ وحده ووحيد عصره في هذا العلم، واقتصر في الكلام على المنجمين بما لم يزاحم عليه ولم يساهم فيه، لأنه كان ممن تدرس في التنجيم وحل الزيجات والكلام على التعديلات والهيئات برهةً من دهره، وكان محطاً للرحال ومقصداً للرجال في الهندسة والفلسفة، ثم قيض له من علم التوحيد ما فاق به أترابه وآثر على كافة أهل زمانه، وقد جمع في الرد على المنجمين ما لم يجمعه أحد قبله». اهـ.

(٢) «الإرشاد في أصول الدين»، إمام الحرمين الجويني، ص٣١٦، ت: د. محمد يوسف موسى، أ. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي. ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

(٣) «الكامل في أصول الدين»، لابن الأمير، ت ٧٣٦هـ وهو اختصار الشـامل في أصول الدين للإمام الجويني ت ٤٧٨هـ (٢: ٧٧٤)، ت: جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام، ط١ ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

على ما ذكرناه، وبعد أن نقل الفرهاري شارح شرح العقائد النسفية ما اشتهر عن الأستاذ من نفيه الكرامات مع المعتزلة، قال: «ومن العجيب أن قبر الأستاذ ينقض دعواه، لأن الدعاء عنده مستجاب، وهذه كرامة، ولكن المحقق: أن الأستاذ لا ينكر الكرامات رأساً، بل يقول: ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للوليّ، وقد أجمع المحققون من أهل السنة على حقية الكرامات»[1]. اهـ وما ناقضه به مذهب الأستاذ لا يعود بالنقض على مذهبه كما نقلناه عن القشيري، فهو يجوز إجابة الدعاء كما مرَّ.

ومما ينبغي التنبه إليه أن أكثر المعتزلة لا جميعهم الذين أنكروا الكرامات، وهذا ما يفهم من عبارة الجويني المنقولة عن مختصر الشامل، فيقيد الإطلاق المنقول عنهم بالمعظم منهم.

قال القشيري مع شرح الشيخ زكريا: «وأما الإمام أبو بكر ابن فورك رحمه الله تعالى فكان يقول: «المعجزات دلالات الصدق» أي: صدق الأنبياء[2]، «ثم إن ادَّعى صاحبها النبوة، فالمعجزة تدل على صدقه في مقالته، وإن أشار صاحبها إلى الولاية دلت المعجزة على صدقه في حالته، فتسمى كرامةً له» وإن كان نبياً «ولا تسمى معجزةً، وإن كانت من جنس المعجزات للفرق» بينهما، بأنَّ المعجزة ما قارنها دعوى النبوة بخلاف الكرامة؛ فعنده أن ما يكون من جنس المعجزات يكون للولي أيضاً، وهو المختارالذي دلَّ عليه كلام المصنف، القشيري، فيما يأتي.

(وكان رحمه الله يقول) أيضاً: (من الفرق بين المعجزات والكرامات أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مأمورون بإظهارها) أي: المعجزات، (والولي يجب عليه سَترها

---

(١) «النبراس شرح العقائد النسفية»، العلامة عبد العزيزي الفرهاري، ص٦٢٨، طبعة الآستانة، ٢٠٠٩م-١٤٣٠هـ.

(٢) وينبغي أن يكون الشرح لا على الوجه الذي عبر به الشيخ زكريا رحمه الله: بل يبقي الصدق على إطلاقه، بدليل التفريع والتقسيم الذي سيذكره القشيري بعد. فتأمل.

وإخفاؤها) أي: الكرامات، (والنَّبي يدعي المعجزة) أي ما ذكر من المعجزة (ويقطَع القول به) لشدة قوَّة حاله، (والولي لا يدعيها) أي: الكرامة (ولا يقطع بكرامته لجواز أن يكون ذلك مكراً) واستدراجاً. والحاصل أن النبيَّ لا بدَّ من علمه بأنَّه نبي، ومِن قصده إظهارَ الخوارق، ومِن قطعه بأنَّها معجزات، بخلاف الولي»[(١)].

وأما الباقلاني فوضح القشيري حاصل قوله فقال: «(وقال أوحد فنه في وقته القاضي أبو بكر الأشعري) الباقلاني (رحمه الله: إن المعجزات تختص بالأنبياء، والكرامات تكون للأولياء كما تكون للأنبياء، ولا تكون للأولياء معجزة، لأن مِن شرط المعجزة اقتران دعوى النبوة بها، والمعجزة لم تكن معجزةً لعينها، وإنما كانت معجزةً لحصولها على أوصاف كثيرة) وإن شاركتها في بعضها الكرامة؛ إذ الفعل الخارق للعادة من حيث إنه خارق لا يدل على كرامة ولا معجزة إلا إذا اقترن به ما دلَّ الشرع على استقامته[(٢)]، (فمتى اختل شرط من تلك الشرائط، لا تكون معجزةً، وأحد تلك الشرائط دعوى النبوة، والولي لا يدعي النبوة، فالذي يظهر عليه لا يكون معجزة. وهذا القول هو الذي نعتمده ونقول به، بل ندين) الله (به، فشرائط المعجزات كلها أو أكثرها توجد في الكرامات إلا هذا الشرط الواحد)، وهو دعوى النبوة فلا تكون المعجزة كرامةً؛ (فالكرامة) كالمعجزة (فعل) من الله (لا محالة) فهي حادثة لا قديمة، (لأن ما كان قديماً لم يكن له اختصاص بأحد) من الخلق، بل ولا يشارك اللهَ فيه غيرُه، (وهو) أي ذلك الفعل (ناقض) أي خارق (للعادة. وتحصل) الكرامة (في زمان التكليف)، لا في غيره من أزمنة الآخرة، وليس المراد أنها لا تحصل من غير مكلف فقد صرح الإمام اليافعي بأنها تحصل

(١) «شرح الرسالة القشيرية مع حاشية العروسي» (٤:١٤٨-١٤٩).

(٢) ولعله لذلك قال الإمام الباقلاني إن المعجز يمكن أن يظهر على يدي كاذب، لأنه حال ظهوره على يد كاذب، ولا توجد قرائن على صلاح حاله ولا تتحقق تلك الأوصاف الكثيرة، فلا يلزم الكذب على الله تعالى لعدم دلالة المعجز على تصديق الكاذب. فتأمل.

من الصبي غير المميز، ويدل لذلك ما ذكره الماتن بعد ممن تكلم في المهد (وتظهر على عبد) مطيع (تخصيصاً له وتفضيلاً) له على من لا كرامة له.

(وقد تحصل) الكرامة له (باختياره ودعائه) أي: طلبه لها، (وقد لا تحصل له) وإن اختارها وطلبها، (وقد تكون بغير اختياره) وطلبه (في بعض الأوقات، ولم يؤمر الولي بدعاء الخلق إلى نفسه) بل إلى الله فقط بخلاف النبي في ذلك؛ فإن المعجزة إنما تحصل له باختياره وطلبه، وهو مأمور بدعاء الخلق إلى نفسه، كما أنه مأمور بدعائهم إلى الله، لأنه تعالى بعثه إليهم.

(ولو أظهر) الولي (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من كراماته (على من يكون أهلاً لها لجاز) بل قد يندب لما يترتب عليه من الخيرات كزيادة يقينه.

واختلف أهل الحق في الولي هل يجوز أن يعلم أنه وليّ أم لا، فكان الإمام أبو بكر بن فورك رحمه الله يقول: لا يجوز ذلك، لأنه يسلبه الخوف، ويوجب له الأمن، وكان الأستاذ أبو علي الدقاق رحمه الله يقول بجوازه، وهو الذي نأثره أي ننقله (ونقول به) وهو الصحيح، ولا نسلم أن ذلك يسلبه الخوف، ويوجب له الأمن، فالعشرة الذين بشرهم النبي ﷺ بالجنة علموا ببشارته أنهم أولياء الله، وكانوا مع ذلك خائفين مع كمال فضلهم واجتهادهم في الدين، وسيأتي هذا في كلامه (وليس ذلك) أي علم الولي بأنه وليّ (بواجب في جميع الأولياء حتى يكون كل ولي يعلم أنه وليّ واجباً) أي وجوباً (ولكن يجوز أن يعلم بعضهم ذلك كما يجوز أن لا يعلمه بعضهم، وإذا علم بعضهم أنه وليّ كانت معرفته تلك كرامة له انفرد بها، وليس كل كرامة لولي يجب أن تكون تلك بعينها لجميع الأولياء، بل لو لم يكن للولي كرامة ظاهرة عليه في الدنيا لم يقدح عدمها في كونه ولياً) بل قد يكون أفضل ممن ظهرت عليه كرامات، لأن الأفضلية إنما هي بزيادة اليقين، لا بظهور الكرامة)»[١]. اهـ.

---

(١) «الرسالة القشيرية مع شرحها» للشيخ زكريا، وعليها حاشية العروسي، (٤: ١٥٠).

ولذلك قال القشيـري بعدُ: «ليس بواجب على الخلق ولا على الولي أيضاً العلم بأنه وليٌّ»(١). اهـ.

وفي «فتح الباري»: «وعِنْد ابْن إسْحَاق عَنْ عَبْد الله بْن أبي نَجِيح قَالَ: «حَدَّثَتْ مَارِيَة مَوْلَاة حُجَيْنِ بْن أبي إهَاب وكَانَتْ قَدْ أسْلَمَتْ قَالَتْ: حُبِسَ خُبَيْب في بَيْتي، ولَقَدْ اطَّلَعْت عَلَيْهِ يَوْمًا وإنَّ في يَدِهِ لقِطْفًا مِنْ عِنَبٍ مِثْل رَأْسِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ مِنْهُ» فَإِنْ كَانَ مَحْفُوظًا احْتَمَلَ أنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ مَارِيَة وزَيْنَبَ رَأتْ الْقِطْفَ في يَدِهِ يَأْكُلُهُ، وأنَّ الَّتِي حُبِسَ في بَيْتِهَا مَارِيَة والَّتِي كَانَتْ تَحْرُسُهُ زَيْنَب جَمْعًا بَيْنَ الرِّوَايَتَيْنِ، ويُحْتَمَلُ أنْ يَكُونَ الْحَارِثُ أباً لِمَارِيَةَ مِنْ الرَّضَاعِ، ووَقَعَ عِنْدَ ابْنِ بَطَّالٍ أنَّ اسْمَ المَرْأَةِ جُوَيْرِيَةُ»(٢). اهـ.

قال ابن حجر تعليقاً على قصة خُبيب:

«قال ابن بطال: هذا يمكن أن يكون الله جعله آيـةً على الكفار وبرهاناً لنبـيه لتصحيح رسالته.

قال: فأما من يدعي وقوع ذلك له اليوم بين ظهراني المسلميـن فلا وجه له، إذ المسلمون قد دخلوا في الدين، وأيقنوا بالنبوة فأي معنى لإظهار الآية عندهم، ولو لم يكن في تجويز ذلك إلا أن يقول جاهل: إذا جاز ظهور هذه الآيات على يد غير نبي فكيف نصدقها من نبي، والفرض أن غيره يأتي بها لكان في إنكار ذلك قطعاً للذريعة.

إلى أن قال: إلا أن يكون وقوع ذلك مما لا يخرق عادةً ولا يقلب عيناً، مثل أن يكرم الله عبداً بإجابة دعوة في الحين، ونحو ذلك مما يظهر فيه فضل الفاضل وكرامة الولي، ومن ذلك حماية الله تعالى عاصماً؛ لئلا ينتهك عدوُه حرمَته. انتهى.

---

(١) «شرح الشيخ زكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية» (٤: ١٥١).

(٢) «فتح الباري» (٧: ٣٨٢).

والحاصل أن ابن بطال توسط بين من يثبت الكرامة ومن ينفيها، فجعل الذي يَثْبُتُ ما قد تجري به العادة لآحاد الناس أحياناً، والممتنع ما يقلب الأعيان مثلاً.

والمشهور عن أهل السنة إثبات الكرامات مطلقاً، لكن استثنى بعض المحققين منهم، كأبي القاسم القشيري ما وقع به التحدي لبعض الأنبياء، فقال: ولا يصلون إلى مِثل إيجاد ولد من غير أب ونحو ذلك، وهذا أعدل المذاهب في ذلك، فإن إجابة الدعوة في الحال، وتكثير الطعام والماء، والمكاشفة بما يغيب عن العين، والإخبار بما سيأتي ونحو ذلك.. قد كثُر جداً حتى صار وقوع ذلك مما ينسب إلى الصلاح كالعادة.

فانحصر الخارق الآن فيما قاله القشيري، وتعيَّن تقييد قول مَن أطلق أن كل معجزة وجدت لنبي يجوز أن تقع كرامة لولي، ووراء ذلك كله أن الذي استقر عند العامة أن خرقَ العادة يدل على أن من وقع له ذلك، من أولياء الله تعالى، وهو غلط ممن يقوله فإن الخارق قد يظهر على يد المبطل: من ساحر وكاهن وراهب، فيحتاج من يستدل بذلك على ولاية أولياء الله تعالى إلى فارق.

وأولى ما ذكروه أن يختبر حال من وقع له ذلك، فإن كان متمسكاً بالأوامر الشرعية والنواهي كان ذلك علامة ولايته، ومن لا فلا وبالله التوفيق»[1]. اهـ.

قال الإمام النووي في «شرح مسلم»:

«إثبات كرامات الأولياء، وهو مذهب أهل السنة خلافاً للمعتزلة، وفيه أن كرامات الأولياء قد تقع باختيارهم وطلبهم، وهذا هو الصحيح عند أصحابنا المتكلمين، ومنهم من قال: لا تقع باختيارهم وطلبهم، وفيه أن الكرامات قد تكون بخوارق العادات على جميع أنواعها، ومنَعه بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه، وهذا

---

(١) «فتح الباري» (٧: ٣٨٥).

غلط من قائله وإنكار للحسِّ، بل الصواب جريانها بقلب الأعيان، وإحضار الشيء من العدم ونحوه». اهـ(١).

وقال ابن حجر في «الفتح» في باب ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦]:

«قال الزمخشري: في هذه الآية إبطال الكرامات؛ لأنّ الذين يضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرْتضين فليسوا برسل، وقد خص الله الرسل من بين المرتضعين بالاطلاع على الغيب، وتُعُقِّبَ بما تقدم.

وقال الإمام فخر الدين: قوله: ﴿عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ﴾ لفظ مفرد، وليس فيه صيغة عموم، فيصح أن يقال: إن الله لا يظهر على غيب واحد من غيـوبه أحداً إلا الرسل، فيحمل على وقت وقوع القيامة، ويقويه ذكرها عقب قوله: ﴿أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ [الجن: ٢٥]، وتُعقِّب بأن: الرسل لم يُظهَروا على ذلك، وقال أيضاً: يجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً، أي: لا يظهر على غيبه المخصوص أحداً لكن من ارتضى من رسول، فإنَّه يجعل له حفظه.

وقال القاضي البيضاوي: يخصص الرسول بالـمَلك في اطلاعه على الغيب، والأولياء يقع لهم ذلك بالإلهام.

وقال ابن المنير: دعوى الزمخشري عامة، ودليله خاصٌّ، فالدعوى امتناع الكرامات كلها، والدليل يحتمل أن يقال: ليس فيه إلا نـفي الاطلاع على الغيب، بخلاف سائـر الكرامات. انتهى.

وتمامه أن يقال: المراد بالاطلاع على الغيب، عِلم ما سيقع قبل أن يقع على تفصيله، فلا يدخل في هذا ما يكشف لهم من الأمور المغيبة عنهم، وما لا يخرق لهم من العادة، كالمشي على الماء وقطع المسافة البعيدة في مدة لطيفة ونحو ذلك.

---

(١) «شرح صحيح مسلم» (١٦: ١٠٨).

وقال الطيبي: الأقرب تخصيص الاطلاع بالظهور والخفاء، فإطلاع الله الأنبياء على المغيب أمكن، ويدل عليه حرف الاستعلاء في ﴿عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ﴾، فضُمِّن ﴿يُظۡهِرُ﴾ معنى يطلع، فلا يُظهر على غيبه إظهاراً تاماً وكشفاً جلياً إلا لرسول يوحى إليه مع ملك وحَفَظَة، ولذلك قال: ﴿فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا﴾ [الجن: ٢٧] وتعليله بقوله: ﴿لِّيَعۡلَمَ أَن قَدۡ أَبۡلَغُواْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّهِمۡ﴾ [الجن: ٢٨]، وأما الكرامات، فهي من قبيل التلويح واللَّمحات وليسوا في ذلك كالأنبياء.

وقد جزم الأستاذ أبو إسحاق: بأن كرامات الأولياء لا تضاهي ما هو معجزة للأنبياء»[(١)]. اهـ.

فهذا أهم ما قاله أهل السنة والعلماء في الكرامات، والموضوع له ذيول طويلة وتفاصيل في كتب التوحيد.

قال الطحاوي: «ونؤمن بأشراط الساعة: من خروج الدجال، ونزول عيسى ابن مريم عليه السلام من السماء، ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض من موضعها».

كل هذا ورد فيه أحاديث، والكلام فيها يكون نفس الكلام على الصراط.

أهل السنة قالوا: إن هذه أحاديث بعضها وصل إلى درجة التواتر وبعضها فيه خلاف بتواتره، على كل الأحوال هذه الأحاديث مشهورة، إذا لم تكن تخالف المعقول فالأصل الإيمان بها.

روى الإمام البخاري في «صحيحه»: عن فاطمة: عن أسماء قالت: أتيت عائشة وهي تصلي فقلت: ما شأن الناس؟ فأشارت إلى السماء، فإذا الناس قيام! فقالت: سبحان الله! قلت: آية؟ فأشارت برأسها، أي نعم.

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٣٦٤).

فقمت حتى تجلَّاني الغشيُ فجعلت أصب على رأسيَ الماء، فحمد الله عز وجل النبيُّ ﷺ وأثنى عليه، ثم قال: «ما من شيء لم أكن أُريته إلا رأيته في مقامي حتى الجنة والنار، فأوحي إليَّ أنكم تفتنون في قبوركم مثل أو قريباً ـ لا أدري أي ذلك قالت أسماء ـ من فتنة المسيح الدجال، يقال: ما علْمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن أو الموقن ـ لا أدري بأيهما قالت أسماء ـ فيقول: هو محمد رسول الله، جاءنا بالبينات والهدى، فأجبنا واتَّبعنا، هو محمد ثلاثاً، فيقال: نَمْ صالحاً قد علمنا إن كنت لموقناً به.

وأما المنافق أو المرتاب ـ لا أدري أي ذلك قالت أسماء ـ فيقول: لا أدري! سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته»[1].

قال العلامة العيني: «قوله: «المسيح الدجال» إنما سمي مسيحاً لأنه يمسح الأرض، أو لأنه ممسوح العين، قال في «العباب»: المسيح الممسوح بالشؤم، وقال ابن دريد: سمت اليهود الدجالَ مسيحاً لأنه ممسوح إحدى العينين.

وبعض المحدثين يقولون فيه المسيح، مثال: سكيت، لأنه مسح خَلقه، أي: شوَّه، وأما المسيح، بالفتح، فهو عيسى ابن مريم عليه السلام.

وقال ابن ماكولا عن شيخه: الصواب هو بالخاء المعجمة، المسيخ، يقال: مسحه اللهُ، بالمهملة: إذا خلقه خلقاً حسناً، ومسخه، بالمعجمة: إذا خلقه خلقاً ملعوناً.

والدجّال على وزن فعَّال من الدَجَل، وهو الكذب والتَّمويه وخلط الحق بالباطل، وهو كذاب مموِّه خلَّاط، وقال أبو العباس: سُمي دجَّالاً لضربه في الأرض وقطعه أكثر

---

(١) كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، (٨٦). وكتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ إلا من الغشى المثقل، (١٨٤). وأبواب الكسوف، باب صلاة النساء مع الرجال في الكسوف، (١٠٥٣).

نواحيها، يقال: دجل الرجل إذا فعل ذلك، ويقال: دجَّل إذا لبَّس، ويقال: الدجل طلي البعير بالقطران وبغيره، ومنه سمي الدجال.

ويقال لماء الذهب: دجال، بالضم، وشُبه الدجال به لأنه يُظهر خلاف ما يضمر، ويقال: الدجل السحر والكذب، وكل كذاب دجال، وقال ابن دريد: سُمي به لأنه يغطي الأرض بالجمع الكثير، مثل دجلة تغطي الأرض بمائها، والدجل: التغطية، يقال: دجل فلان الحق بباطله، أي: غطاه، يقال: دجل الرجل، بالتخفيف والتشديد مع فتح الجيم، ودجل أيضاً بالضم مخففاً»[١].

وفي «البخاري»: أيضاً عن مجاهد قال: كنا عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فذكروا الدجال أنه قال: مكتوب بين عينيه كافر، فقال ابن عباس: لم أسمعه، ولكنه قال: أما موسى كأني أنظر إليه إذ انحدر في الوادي يلبي»[٢].

وفيه عن أبي بكرة رضي الله تعالى عنه: عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال، لها يومئذ سبعة أبواب على كل باب ملكان»[٣].

وفيه أيضاً: عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه: عن النبي ﷺ قال: «ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال، إلا مكة والمدينة ليس له من نقابها نقب إلا عليه الملائكة صافين يحرسونها، ثم ترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات، فيُخرج اللهُ كل كافر ومنافق»[٤].

---

(١) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، بدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، (٢: ٩٤).

(٢) كتاب الحج، باب التلبية إذا انحدر في الوادي، (١٥٥٥).

(٣) كتاب فضائل المدينة، باب لا يدخل الدجال المدينة، (١٨٧٩). وكتاب الفتن، باب ذكر الدجال، (٧١٢٥).

(٤) كتاب فضائل المدينة، باب لا يدخل الدجال المدينة، (١٨٨١).

وفي «البخاري»: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن أبا سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: حدثنا رسول الله ﷺ حديثاً طويلاً عن الدجال، فكان فيما حدثنا به أن قال: «يأتي الدجال وهو محرَّم عليه أن يدخل نقاب المدينة، ينزل بعض السباخ التي بالمدينة، فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس أو من خير الناس فيقول: أشهد أنك الدجال الذي حدثنا عنك رسول الله ﷺ حديثه، فيقول الدجال: أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته، هل تشكون في الأمر؟ فيقولون: لا، فيقتله ثم يحييه، فيقول حين يحييه: والله ما كنت قطُّ أشد بصيرة مني اليوم، فيريد الدجال أن يقتله فلا يسلَّط عليه»[1].

وقد روي في الدجال أحاديث غير هذه:

روى الإمام مسلم في «صحيحه»: عن عبد الله بن عمرو قال: حفظت من رسول الله ﷺ حديثاً لم أنسه بعدُ! سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول الآيات خروجاً: طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة على الناس ضحى، وأيها ما كانت قبل صاحبتها، فالأخرى على إثرها قريباً»[2].

وفي «صحيح مسلم»: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «بادروا بالأعمال ستاً: طلوع الشمس من مغربها، أو الدخان، أو الدجال، أو الدابة، أو خاصة أحدكم، أو أمر العامة»[3].

وروى الحاكم في «المستدرك»: عن قيس بن سعد عن أبي الطفيل قال: كنا جلوساً

---

(١) كتاب فضائل المدينة، باب لا يدخل الدجال المدينة، (١٨٨٢). وكتاب الفتن، باب ذكر الدجال، (٧١٣٢).

(٢) كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله إياه، وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان، والنفخ في الصور، وبعث من في القبور، (٢٩٤١).

(٣) كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في بقية من أحاديث الدجال، (٢٩٤٧).

عند حذيفة، فذُكرت الدابة، فقال حذيفة رضي الله تعالى عنه: «إنها تخرج ثلاث خرجات في بعض البوادي، ثم تكمن، ثم تخرج في بعض القرى حتى يذعروا، وحتى تهريق فيها الأمراء الدماء، ثم تكمن، قال: فبينما الناس عند أعظم المساجد وأفضلها وأشرفها ـ حتى قلنا: المسجد الحرام وما سماه ـ إذ ارتفعت الأرض، ويهرب الناس، ويبقى عامة من المسلمين يقولون: إنه لن ينجينا من أمر الله شيء، فتخرج، فتجلو وجوههم حتى تجعلها كالكواكب الدرِّية، وتتبع الناس جيران في الرباع، شركاء في الأموال، وأصحاب في الإسلام»[(١)].

وفي «المستدرك»: عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: عن النبي ﷺ قال: «تخرج الدابة ومعها عصا موسى، وخاتم سليمان، فتجلو وجه المؤمن بالعصا، وتخطم أنف الكافر بالخاتم، حتى إن أهل الخوان يجتمعون، فيقولون لهذا: يا مؤمن، ويقولون لهذا: يا كافر»[(٢)].

وفي «المستدرك»: عن أبي الزعراء قال: كنا عند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، فذكر عنده الدجال، فقال عبد الله بن مسعود: تفترقون ـ أيها الناس ـ لخروجه على ثلاث فرق: فرقة تتبعه، وفرقة تلحق بأرض آبائها بمنابت الشيح، وفرقة تأخذ شط الفرات، يقاتلهم ويقاتلونه، حتى يجتمع المؤمنون بقرى الشام، فيبعثون إليهم طليعة فيهم فارس على فرس أشقر وأبلق، قال: فيقتتلون فلا يرجع منهم بشر.

قال سلمة: فحدثني أبو صادق: عن ربيعة بن ناجذ: أن عبد الله بن مسعود قال: فرس أشقر.

قال عبد الله: ويزعم أهل الكتاب أن المسيح ينزل إليه، قال: سمعته يذكر عن أهل

---

(١) كتاب الفتن والملاحم، (٨٤٩١). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.
(٢) كتاب الفتن والملاحم، (٨٤٩٤).

الكتاب حديثاً غير هذا: ثم يخرج يأجوج ومأجوج، فيمرحون في الأرض، فيفسدون فيها، ثم قرأ عبد الله: ﴿وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٦].

قال: ثم يبعث الله عليهم دابة مثل هذا النغف، فتلج في أسماعهم ومناخرهم، فيموتون منها، فتنتن الأرض منهم، فيُجأر إلى الله، فيرسل ماء يطهر الأرض منهم، قال: ثم يبعث الله ريحاً فيها زمهرير باردة، فلم تدع على وجه الأرض مؤمناً إلا كفته تلك الريح، قال: ثم تقوم الساعة على شرار الناس.

ثم يقوم الملك بالصُّور بين السماء والأرض، فينفخ فيه ـ والصُّور: قرن ـ فلا يبقى خلق في السماوات والأرض إلا مات، إلا من شاء ربك، ثم يكون بين النفختين ما شاء الله أن يكون، فليس من بني آدم خلق إلا منه شيء، قال: فيرسل الله ماء من تحت العرش، كمنيّ الرجال، فتنبت لحمانهم وجثمانهم من ذلك الماء كما يُنبت الأرض من الثرى.

ثم قرأ عبد الله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾ [فاطر: ٩]، قال: ثم يقوم ملك بالصور بين السماء والأرض، فينفخ فيه، فينطلق كل نفس إلى جسدها، حتى يدخل فيه، ثم يقومون، فيَحيون حياة رجل واحد قياماً لرب العالمين.

قال: ثم يتمثل الله تعالى إلى الخلق، فيلقاهم، فليس أحد يعبد من دون الله شيئاً إلا وهو مرفوع له يتبعه، قال: فيلقى اليهود فيقول: من تعبدون؟ قال: فيقولون: نعبد عزيراً، قال: هل يسركم الماء؟ فيقولون: نعم! إذ يريهم جهنم كهيئة السراب، قال: ثم قرأ عبد الله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: ١٠٠]، قال: ثم يلقى النصارى، فيقول: من تعبدون؟ فيقولون المسيح! قال: فيقول: هل يسركم الماء؟ قال: فيقولون: نعم، قال: فيريهم جهنم كهيئة السراب، ثم كذلك لمن كان يعبد من دون الله شيئاً، قال: ثم قرأ عبد الله: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤].

قال: ثم يتمثل الله تعالى للخلق حتى يمر على المسلمين، قال: فيقول: من تعبدون؟ فيقولون: نعبد الله ولا نشرك به شيئاً، فينتهرهم مرتين أو ثلاثاً، فيقول: من تعبدون؟ فيقولون: نعبد الله ولا نشرك به شيئاً، قال: فيقولون: هل تعرفون ربكم؟ قال: فيقولون: سبحانه! إذا اعترف لنا عرفناه، قال: فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خرَّ لله ساجداً.

ويبقى المنافقون ظهورهم طبقاً واحداً، كأنما فيها السفافيد، قال: فيقولون: ربنا! فيقول: قد كنتم تُدعون إلى السجود وأنتم سالمون، قال: ثم يُأمر بالصراط، فيُضرب على جهنم، فيمر الناس كقدر أعمالهم زُمراً: كلمح البرق، ثم كمرِّ الريح، ثم كمر الطير، ثم كأسرع البهائم، ثم كذلك.. حتى يمر الرجل سعياً، ثم مشياً، ثم يكون آخرهم رجلاً يتلبط على بطنه، قال: فيقول: أيْ ربّ! لماذا أبطأتَ بي؟ فيقول: لم أبطئ بك، إنَّما أبطأ بك عملُك.

قال: ثم يأذَن الله تعالى في الشفاعة، فيكون أول شافع روح القدس جبريل ﷺ، ثم إبراهيم خليل الله، ثم موسى، ثم عيسى، عليهم الصلاة والسلام، قال: ثم يقوم نبيكم رابعاً، لا يشفع أحد بعده فيما يشفع فيه، وهو المقام المحمود الذي ذكره الله تبارك وتعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩].

قال: فليس من نفس إلا وهي تنظر إلى بيت في الجنة، أو بيت في النار، قال: وهو يوم الحسرة، قال: فيرى أهل النار البيت الذي في الجنة، ثم يقال: لو عملتم، قال: فتأخذهم الحسرة، قال: ويرى أهل الجنة البيت في النار، فيقال: لولا أن منّ الله عليكم، قال: ثم يشفع الملائكة والنبيون والشهداء والصالحون والمؤمنون، فيشفّعهم الله.

قال: ثمَّ يقول الله: أنا أرحم الراحمين، فيخرج من النار ـ أكثر مما أخرج من جميع الخلق ـ برحمته، قال: ثم يقول: أنا أرحم الراحمين، قال: ثم قرأ عبد الله: ﴿مَا سَلَكَكُمۡ

فِي سَقَرَ * قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٢-٤٦]، قال: فعقد عبد الله بيده أربعاً، ثم قال: هل ترون في هؤلاء من خير؟ ما ينزل فيها أحد فيه خير.

فإذا أراد الله عز وجل أن لا يخرج منها أحد، غيّر وجوههم وألوانهم، قال: فيجيء الرجل فينظر ولا يعرف أحداً، فيناديه الرجل، فيقول: يا فلان، أنا فلان! فيقول: ما أعرفك، فعند ذلك يقول: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧]، فيقول: عند ذلك ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]، فإذا قال ذلك أطبقت عليهم، فلا يخرج منهم بشر»[1].

وفي «المستدرك» أيضاً: عن أبي زُرعة بن عمرو بن جرير قال: جلس إلى مروان ثلاثة نفر بالمدينة، فسمعوه يحدث عن الآيات: أولها خروج الدجال، فقام النفر من عند مروان، فجلسوا إلى عبد الله بن عمرو، فحدّثوه بما قال مروان، فقال عبد الله: لم يقل مروان شيئاً! سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إن أول الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها، أو الدابة، أيهما كانت أولاً فالأخرى على أثرها قريباً».

ثم نشأ يحدث قال: «وذلك أن الشمس إذا غربت أتت تحت العرش، فسجدت واستأذنت في الرجوع، فلم يرد عليها شيء، قال: ثم تعود تستأذن في الرجوع، فلم يرد عليها شيء، قالت: يا رب ما أبعد المشرق! من لي بالناس؟ حتى إذا كان الليلُ أتت فاستأذنت، فقال لها: اطلعي من مكانك، قال: وكان عبد الله يقرأ الكتب، فقرأ وذلك: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨][2].

---

(١) كتاب الفتن والملاحم، (٨٥١٩). وكتاب الأهوال، (٨٧٧٢). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) كتاب الفتن والملاحم، (٨٦٤٥). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

قال الطحاوي: «ولا نصدق كاهنـاً ولا عرّافاً، ولا من يدّعي شيئاً يخالف الكتاب والسنة وإجماع الأمة».

نقل العدوي في «حاشيته على شرح خليل»: عن المناوي قال:

«والفرق بين الكاهن والعرَّاف: أن الكاهن إنما يتعاطى الخبر عن الكوائـن في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسـرار، والعراف: هو الذي يتعاطى معرفة الشيء المسروق، ومكان الضَّالِّ ونحوهما من الأمور». اهـ[١].

وفي «لسان العرب»:

«و تكهَّن تكهُّناً وتكهيناً: ـ الأخير نادر ـ قضى له بالغيب، الأزهري قال: الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار، وقد كان في العرب كهَنة: كشقٍّ وسَطيح وغيرهما، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجنّ، ورئيّـاً يُلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدّمات أسباب، يستـدلّ بها على مواقعها من كلام مَن يسأله، أو فعله، أو حاله، وهذا يخصُّونه باسم العراف، كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق، ومكان الضالة ونحوهما.

قال الأزهري: وكانت الكهانة في العرب قبل مبعث سيدنا رسول الله ﷺ، فلمـا بُعث نبياً وحُرست السماء بالشهب، ومنعت الجن والشياطين من استراق السمع وإلقائه إلى الكهنة بَطَل علم الكهانة، وأزهق الله أباطيل الكهان بالفرقان الذي فرق عز وجل به بين الحق والباطل، وأطلع الله سبحانه نبيه بالوحي على ما شاء من علم الغيوب التي عجزت الكهنة عن الإحاطة به، فلا كهانة اليوم؛ بحمد الله ومنِّه وإغنائه بالتنزيل عنها». اهـ[٢].

---

(١) «حاشية العدوي على شرح خليل» (٢: ٢٢١).

(٢) «لسان العرب» (١٣: ٣٦٣).

روى الحاكم في «المستدرك»: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أتى عرافاً أو كاهناً، فصدقه فيما يقول، فقد كفر بما أُنزل على محمد ﷺ»[١].

ورواه البيهقي في «سننه الكبرى»، ورواه الإمام أحمد بهذا اللفظ عنه، وعن الحسن، وإسحاق بن راهويه[٢].

وفي «مسند أبي يعلى»: عن عبد الله بن مسعود أنه قال: من أتى عرافاً، أو ساحراً، أو كاهناً، فسأله، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أُنزل على محمد ﷺ[٣].

وفي رواية: «وتيقّن بما يقول، فقد كفر بما أُنزل على محمد»[٤].

وهذا مرويٌّ عن عبد الله بن مسعود في «الأوسط» للطبراني وغيره[٥].

وفي «مجمع الزوائد» للهيثمي: عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس منا من تطيَّر أو تُطير له، أو تكهن أو تُكهِّن له، أو سحر أو سُحر له، ومن عقد عقدة

---

(١) كتاب الإيمان، (١٥). وقال: هذا حديث صحيح على شرطهما جميعاً من حديث ابن سيرين ولم يخرجاه وحدث البخاري عن إسحاق عن روح عن عوف عن خلاس ومحمد عن أبي هريرة قصة موسى أنه آدر.

(٢) البيهقي، كتاب القسامة، باب تكفير الساحر وقتله إن كان ما يسحر به كلام كفر صريح، (١٦٩٣٨).

وأحمد من حديث أبي هريرة والحسن رضي الله عنهما، (٩٥٣٦)، (١٥: ٣٣١).

ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه، (١٠١٦٧)، (١٦: ١٤٢).

(٣) (٥٤٠٨)، (٩: ٢٨٠).

(٤) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، (١٠٠٠٥)، (١٠: ٧٦). ولفظه: يؤمن بما يقول.

(٥) (١٤٥٣)، (٢: ١٢٢). وابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب الطب، باب من كره إتيان الكاهن والساحر والعراف، (٢٣٥٢٨). أخرجه البزار في «مسنده»، (٣٥٧٨)، (٩: ٥٢).

الهيثمي، كتاب الطب، باب في السحر والكهانة والطيرة وغير ذلك، (٨٤٨٠).

ـ أو قال: من عقد عقدة ـ ومن أتى كاهناً فصدقه بما قال فقد كفر بما أنزل على محمد»، رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، خلا إسحق بن الربيع وهو ثقة(١).

وهذا المعنى كثير في السنة.

قال في «تحفة الأحوذي»: قوله: «فقد كفر بما أنزل على محمد»: الظاهر أنه محمول على التغليظ والتشديد كما قاله الترمذي، وقيل: إن كان المراد الإتيان باستحلالٍ وتصديقٍ؛ فالكفر محمول على ظاهره، وإن كان بدونهما فهو على كفران النعمة». اهـ(٢).

ويؤيد ما قاله مِن أنه غير محمول على الكفر الحقيقي، ما روي عن أكثر من واحد مِن أن الصلاة لا تقبل أربعين يوماً، ومفهوم ذلك أنه يبقى مؤمناً، ويظل مطالَباً بالصلاة، ولكن لا ثواب له فيها، مِن عِظم ما أتى.

ومما روي في ذلك، ما ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: عن عمر بن الخطاب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتى عرافاً لم تـقبل له صلاة أربعين ليلةً». رواه الطبراني في «الأوسط»: عن شيخه مصعب بن إبراهيم بن حمزة الدهري ولم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح(٣).

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من أتى عرافاً لم تقبل له صلاة أربعين ليلةً». رواه الطبراني في «الأوسط» ورجاله ثقات(٤).

---

(١) الهيثمي، كتاب الطب، باب في السحر والكهانة والطيرة وغير ذلك، (٨٤٨٠). أخرجه البزار في «مسنده»، (٣٥٧٨)، (٩: ٥٢).

(٢) «تحفة الأحوذي» (١: ٣٥٥).

(٣) الهيثمي، كـتاب الطب، باب فيمن أتى كاهناً أو عرافاً، (٨٤٨٣). أخرجه الطبراني، (٩١٧٢)، (٩: ٧٦).

(٤) الهيثمي، كتاب الطب، باب فيمن أتى كاهناً أو عرافاً، (٨٤٨٤). أخرجه الطبراني، (١٤٠٢)، (٢: ١٠٧).

وربما يكون الحكم بالفرق بين ما إذا صدّقه على سبيل القطع فيكفر، وما إذا لم يصدقه فلا يكفر؛ ويترتب عليه ما ذكر من حكم عدم قبول الصلاة.

ومما يؤيد ذلك ما ذكره الهيثمي: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «من أتى كاهناً فصدقه بما يقول؛ فقد برئ مما أُنزل على محمد ﷺ، ومن أتاه غير مصدق له لم تقبل له صلاة أربعين ليلةً». رواه الطبراني في «الأوسط». وفيه رشدين بن سعد وهو ضعيف، وفيه توثيق في أحاديث الرقاق، وبقية رجاله ثقات(١).

وعن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «لن ينال الدرجات العلى من تكهن، أو استقسم، أو رجع من سفر تطيراً»، وفي رواية: «أو تطير طيرةً ترده عن سفر، لم ينظر إلى الدرجات العلى» رواه الطبراني بإسنادين ورجال أحدهما ثقات(٢).

وهذا الحديث يؤيد أيضاً عدم الحكم بالكفر المطلق على من فعل ذلك إلا بقرائن أخرى تنضم إلى الإتيان.

قال ابن عابدين في «حاشيته»:

«مطلب في الساحر والزنديق:

في «الفتح»: السحر حرام بلا خلاف بين أهل العلم، واعتقاد إباحته كفر، وعن أصحابنا ومالك وأحمد: يكفر الساحر بتعلمه وفعله ـ سواء اعتقد الحرمة أو لا ـ ويقتل.

وفيه حديث مرفوع: «حد الساحر ضربة بالسيف» يعني القتل.

وعند الشافعي: لا يقتل ولا يكفر إلا إذا اعتقد إباحته.

---

(١) الهيثمي، كتاب الطب، باب فيمن أتى كاهناً أو عرافاً، (٨٤٨٥). أخرجه الطبراني، (٦٦٧٠)، (٦: ٣٧٨).

(٢) الهيثمي، كتاب الطب، باب فيمن أتى كاهناً أو عرافاً، (٨٤٨٧، ٨٤٨٨).

وأما الكاهن فقيل: هو الساحر، وقيل: هو العراف الذي يحدِّث ويتخرَّص، وقيل: من له من الجن من يأتيه بالأخبار.

وقال أصحابنا: إن اعتقد أن الشياطين يفعلون له ما يشاء كفر، لا إن اعتقد أنه تخييل.

وعند الشافعي: إن اعتقد ما يوجب الكفر، مثل التقرب إلى الكواكب وأنها تفعل ما يلتمسه كَفَر.

وعند أحمد: حكمه كالساحر، في رواية يقتل، وفي رواية إن لم يتب، ويجب أن لا يعدل عن مذهب الشافعي في كفر الساحر والعراف وعدمه، وأما قتله فيجب، ولا يستتاب إذا عرفت مزاولته لعمل السحر؛ لسعيه بالفساد في الأرض، لا بمجرد علمه إذا لم يكن في اعتقاده ما يوجب كفره. اهـ.

وحاصله: أنه اختار أنه لا يكفر إلا إذا اعتقد مكفراً، وبه جزم في «النهر» وتبعه الشارح، وأنه يقتل مطلقاً إن عرف تعاطيه له، ويؤيده ما في «الخانية»: اتخذ لعبة ليفرق بين المرء وزوجه، قالوا: هو مرتد ويقتل إن كان يعتقد لها أثراً، ويعتقد التفريق من اللعبة لأنه كافر. اهـ.

وفي «نور العين» عن «المختارات»: ساحر يسحر ويدعي الخلق من نفسه يكفر ويقتل لردته، وساحر يسحر وهو جاحد، لا يستتاب منه، ويقتل إذا ثبت سحره، دفعاً للضرر عن الناس، وساحر يسحر تجربة ولا يعتقد به لا يكفر.». اهـ[١].

ثم قال: «والسحر في نفسه حق أمر كائن، إلا أنه لا يصلح إلا للشر والضرر بالخلق، والوسيلة إلى الشر شر فيصير مذموماً...»[٢]. اهـ.

---

(١) «حاشية ابن عابدين» (٤: ٢٤٠).

(٢) المصدر السابق (٤: ٢٤٠).

وقال: «نقل في «تبيين المحارم» عن الإمام أبي منصور: أن القول بأنه كفر على الإطلاق خطأ، ويجب البحث عن حقيقته، فإن كان في ذلك رد ما لزم في شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا. اهـ.

والظاهر أن ما نقله في «الفتح» عن أصحابنا مبني على أن السحر لا يكون إلا إذا تضمن كفراً»[1]. اهـ.

فائدة: قال ابن عابدين في «حاشيته»:

«مطلب في الفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد:

قال العلامة ابن كمال باشا في «رسالته»: الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تعالى، وعلى من يثبت الشريك، وعلى من ينكر حكمته.

والفرق بينه وبين المرتد العموم الوجهي؛ لأنه قد لا يكون مرتداً؛ كما لو كان زنديقاً أصلياً غير منتقل عن دين الإسلام، والمرتد قد لا يكون زنديقاً؛ كما لو تنصَّر أو تهوَّد وقد يكون مسلماً فيتزندق.

وأما في اصطلاح الشرع فالفرق أظهر، لاعتبارهم فيه إبطال الكفر، والاعتراف بنبوة نبينا، على ما في «شرح المقاصد» لكن القيد الثاني في الزنديق الإسلامي بخلاف غيره.

والفرق بين الزنديق والمنافق والدهري والملحد، مع الاشتراك في إبطان الكفر، أن المنافق غير معترف بنبوة نبينا.

والدهري كذلك، مع إنكاره إسناد الحوادث إلى الصانع سبحانه وتعالى، والملحد: وهو من مال عن الشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر، من ألحد في الدين: حاد

(١) «حاشية ابن عابدين» (٤ : ٢٤٠).

وعدل، لا يشترط فيه الاعتراف بنبوة نبينا، ولا بوجود الصانع تعالى، وبهذا فارق الدهري أيضاً، ولا إضمار الكفر، وبه فارق المنافق، ولا سبق الإسلام، وبه فارق المرتد، فالملحد أوسع فِرق الكفر حداً، أي هو أعم من الكل. اهـ. ملخصاً.

قلت: لكن الزنديق باعتبار أنه قد يكون مسلماً، وقد يكون كافراً من الأصل، لا يشترط فيه الاعتراف بالنبوة، وسيأتي عن «الفتح» تفسيره بمن لا يتدين بدين: ثم بين حكم الزنديق، فقال: أعلم أنه لا يخلو، إما أن يكون معروفاً داعياً إلى الضلال أو لا.

والثاني: ما ذكره صاحب «الهداية» في التجنيس من أنه على ثلاثة أوجه، إما أن يكون زنديقاً من الأصل على الشرك، أو يكون مسلماً فيتزندق، أو يكون ذمياً فيتزندق.

فالأول: يترك على شركه إن كان من العجم، أي بخلاف مشرك العرب فإنه لا يترك، والثاني: يقتل إن لم يسلم لأنه مرتد، وفي الثالث: يترك على حاله لأن الكفر ملة واحدة. اهـ.

والأول: أي المعروف الداعي، لا يخلو من أن يتوب بالاختيار، ويرجع عما فيه قبل أن يؤخذ أو لا، والثاني: يقتل دون الأول»[1].

مطلب في الكاهن والعراف:

قال ابن عابدين في «حاشيته»: «والكاهن ـ كما في «مختصر النهاية» للسيوطي ـ من يتعاطى الخبر عن الكائنات في المستقبل، ويدعي معرفة الأسرار، والعراف المنجم، وقال الخطابي: هو الذي يتعاطى معرفة مكان المسروق والضالة ونحوهما. اهـ.

والحاصل: أن الكاهن من يدعي معرفة الغيب بأسباب، وهي مختلفة، فلذا انقسم إلى أنواع متعددة: كالعراف، والرمال، والمنجم، وهو الذي يخبر عن المستقبل بطلوع

---

(١) «حاشية ابن عابدين» (٤: ٢٤١).

النجم وغروبه، والذي يضرب الحصى، والذي يدعي أن له صاحباً من الجن يخبره عما سيكون، والكل مذموم شرعاً محكوم عليهم وعلى مصدِّقهم بالكفر.

وفي «البزازية»: يكفر بادعاء علم الغيب وبإتيان الكاهن وتصديقه.

وفي «التتارخانية»: يكفر بقوله: أنا أعلم المسروقات، أو أنا أخبر عن إخبار الجن إياي. اهـ.

قلت: فعلى هذا أرباب التقاويم من أنواع الكاهن؛ لادعائهم العلم بالحوادث الكائنة.

وأما ما وقع لبعض الخواص كالأنبياء والأولياء بالوحي والإلهام، فهو بإعلام من الله تعالى فليس مما نحن فيه. اهـ.

مطلب في دعوى علم الغيب:

قلت: وحاصله أن دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها، إلا إذا أسند ذلك صريحاً أو دلالةً إلى سبب من الله تعالى كوحي أو إلهام، وكذا لو أسنده إلى أمارة عادية بجعل الله تعالى، قال صاحب «الهداية» في كتابه «مختارات النوازل»: وأما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم إذ هو قسمان:

حسابي: وإنه حق، وقد نطق به الكتاب، قال تعالى: ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ﴾ [الرحمن: ٥]، أي: سيرهما بحسبان.

واستدلالي: بسير النجوم وحركة الأفلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهو جائز؛ كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض، ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى أو ادعى علم الغيب بنفسه يكفر. اهـ.

ثم قال: والإباحي: هو الذي يعتقد إباحة المحرمات، وهو معتقَد الزنادقة، ففي

فتاوى قارىء «الهداية»: الزنديق: هو الذي يقول ببقاء الدهر، ويعتقد أن الأموال والحرم مشتركة. اهـ.

وفي «رسالة ابن كمال»: عن الإمام الغزالي في كتاب «التفرقة بين الإسلام والزندقة»: ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف أنه بلغ حالةً بينه وبين الله تعالى أسقطت عنه الصلاة، وحل له شرب المسكر والمعاصي وأكل مال السلطان، فهذا مما لا أشك في وجوب قتله؛ إذ ضرره في الدين أعظم، ويفتح به باب من الإباحة لا ينسد، وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالإباحة مطلقاً، فإنه يُمتنع عن الإصغاء إليه لظهور كفره.

أما هذا، فيزعم أنه لم يرتكب إلا تخصيص عموم التكليف بمن ليس له مثل درجته في الدين، ويتداعى هذا إلى أن يدعي كل فاسق مثل حاله. اهـ ملخصاً»[(١)].

قال الطحاوي: «ونرى الجماعة حقاً وصواباً، والفرقة زيغاً وعذاباً»:

الأصل في هذا قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وروى الترمذي: عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «يد الله مع الجماعة»[(٢)].

وروى البخاري: عن حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك

---

(١) «حاشية ابن عابدين» (٤: ٢٤٣).

(٢) أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، (٢١٦٦). وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه.

الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخَن، قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم! من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا؟ فقال: هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[(١)].

وأخرج الحاكم: عن محمد بن جبير بن مطعم: عن أبيه جبير قال: قام رسول الله ﷺ بالخيف، فقال: «نضَّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، ثم أدَّاها إلى من لم يسمعها، فـرُبَّ حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغلُّ عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، والطاعة لذوي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط مَن ورائهم»[(٢)].

وروى الحاكم: عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «من خالف جماعة المسلمين شبراً فقد خلع رِبقة الإسلام من عنقه»[(٣)].

وروى مسلم في «صحيحه»: عن ابن عباس: عن رسول الله ﷺ قال: «من كره

---

(١) كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (٣٦٠٦). وكتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، (٧٠٨٤).

(٢) كتاب العلم، (٢٩٤). وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين قاعدة من قواعد أصحاب الروايات ولم يخرجاه، فأما البخاري فقد روى في «الجامع الصحيح» عن نعيم بن حماد وهو أحد أئمة الإسلام وله أصل من حديث الزهري من غير حديث صالح بن كيسان فقد رواه محمد ابن إسحاق بن يسار من أوجه صحيحة عن الزهري.

(٣) كتاب العلم، (٤٠٢). وقال: خالد بن وهبان لم يجرح في رواياتـه، وهو تابعي معروف إلا أن الشيخين لم يخرجاه، وقد روي هذا المتن عن عبد الله بن عمر بإسناد صحيح على شرطهما.

من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتةً جاهليةً»[١].

قال الإمام النووي في شرحه قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «ميتةً جاهليةً»:

«أي: على صفة موتهم، من حيث هم فوضى لا إمام لهم»[٢].

وهذا القول من الإمام النووي في غاية التحقيق، خلافاً لمن توهم أنّ مفارق الجماعة يكفر.

فكل هذه الأحاديث وغيرها تؤكد كما ترى على أن البقاء مع الجماعة عملياً أقرب إلى الرشاد، ولكن هذا لا يستلزم مطلقاً أن يغلق الإنسان عينيه ويبقى مع الجماعة حتى لو كانت على ضلال، فإن البقاء معها مشروط ببقائها على الأحكام الشرعية جملة، فأما إن خرجت بكليتها عن الأحكام والدين، فلا حكم لها، ولا تنطبق هذه الأحاديث عليها.

وبناءً على ذلك، فلا يصح تطبيق هذه الأحاديث والاستدلال بها على وجوب الالتزام بأحكام الدول القائمة حالياً، وبعض الناس يستدل بهذه الأحاديث على وجوب الالتزام بالجماعات الإسلامية والأحزاب التي تكونت في هذه العصور، ولا يصح الاستدلال بها على ذلك كما لا يخفى؛ لأن مخرجها غير ما يريدون.

وعلى كل حال فإن المراد بالجماعة جماعة المسلمين الثابتة على الحق، ولو إجمالاً في أصول الدين، وأقوى مصاديق ذلك، يتحقق في حال وجود خليفة للمسلمين قائم بأحكام الدين ملتزم بالشريعة، ولا يخلو إنسان من ظلم أحياناً، ولا يجوز أن يدفع ذلك الظلمُ الجزئيُّ الناسَ إلى الخروج على هذا الإمام.

---

(١) كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، (١٨٤٩).
(٢) «شرح صحيح مسلم» (١٢: ٢٣٨).

قال الطحاوي: «ودين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال تعالى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهو بين الغلو والتقصير وبين التشبيه والتعطيل، وبين الجبر والقَدَر وبين الأمن واليأس».

يجب الإيمان بأن الدين واحد في الأرض وفي السماء، فأما أهل السماء فلا يختلفون في أن الدين واحد، وأما أهل الأرض من أجناس البشر، فكل مجموعة تدعي لنفسها ديناً خاصاً، والمسلمون يعتقدون أنه لا دين صحيح إلا دين الإسلام، وأن كل الأديان سواه باطلة، وليست نسبتها إلى الله تعالى صحيحةً، فقد حصل فيها التحريف والزيادة والنقصان، ولم يستقم على ما أنزل إلا دين الإسلام، فقد تعهد الله تعالى بحفظه بواسطة حفظ القرآن، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

في هذه الفقرة يجمل الإمام الطحاوي الأوصاف العامة الكلية للإسلام، وذلك بناءً على ما مضى بيانه من تفاصيل في هذا الكتاب.

الغلو ويقابله التقصير:

روى الإمام النسائي في «السنن الكبرى»: عن ابن عباس قال لي رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على راحلته: «هات القُطْ لي، فلقطت له حصيات، هن حصى الخذف، فلما وضعتهن في يده قال: بأمثال هؤلاء، بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من قبلكم الغلو في الدين»(١).

قال ابن حجر في «فتح الباري»:

«وأما الغلو فهو المبالغة في الشيء، والتشديد فيه بتجاوز الحد، وفيه معنى التعمق

---

(١) كتاب المناسك، باب من أين يلتقط الحصى، (٤٠٥١).

يقال: غلا في الشيء يغلو غلواً، وغلا السعر يغلو غلاءً، إذا جاوز العادة، والسهم يغلو غلواً بفتح ثم سكون إذا بلغ غاية ما يرمى، وورد النهي عنه صريحاً فيما أخرجه النسائي وابن ماجه، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم من طريق أبي العالية عن ابن عباس قال: قال لي رسول الله ﷺ... فذكر حديثاً في حصى الرمي، وفيه: «... وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من قبلكم الغلو في الدين»[1]. اهـ.

التشبيه ويقابله التعطيل:

الأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقد سبق الكلام عليها، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤].

والتشبيه: هو نسبة معنى من المعاني الثابتة للبشر إلى الله تعالى، وقد مرَّ بيانه، وأما التعطيل: فهو نفي معنى ثبت على سبيل القطع عن الله تعالى، ومنه نفي الذات الإلهية، أو نفي كونه قادراً أو عالماً، ونحو ذلك... وليس نفي التجسيم والأعضاء تعطيلاً، كما يروِّج لذلك المشبهةُ تشنيعاً على أهل الحق، بل نفي ذلك واجب على الناس.

قال ابن حجر في «الفتح»:

«وقد أخرج البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات»: بسند حسن عن ابن عباس: إن اليهود أتوا النبي ﷺ فقالوا: صف لنا ربك الذي تعبده؟ فأنزل الله عزوجل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] إلى آخرها، فقال: «هذه صفة ربي عزوجل».

وعن أُبي بن كعب قال: قال المشركون للنبي ﷺ: انسب لنا ربك؛ فنزلت سورة الإخلاص الحديث... وهو عند ابن خزيمة في كتاب «التوحيد»، وصححه الحاكم، وفيه: «إنه ليس شيء يولد إلا يموت، وليس شيء يموت إلا يورث، والله لا يموت ولا يورث، ولم يكن له شبه ولا عدل، وليس كمثله شيء».

---

(١) «فتح الباري» (١٣: ٢٧٨).

قال البيهقي معنى قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ ليس كهو شيء قاله أهل اللغة، قال: ونظيره قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة: ١٣٧] يريد: بالذي آمنتم به، وهي قراءة ابن عباس، قال: والكاف في قوله: ﴿كَمِثْلِهِۦ﴾ [الشورى: ١١] للتأكيد، فنفى الله عنه المثلية بآكد ما يكون من النفي، وأنشد لورقة بن نوفل في زيد بن عمرو بن نفيل من أبيات:

ودينك دين ليس دين كمثله...،

ثم أسند عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧] يقول: ليس كمثله شيء وفي قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] هل تعلم له شبهاً أو مثلاً»[1]. اهـ.

فهذا فيه نفي الشبيه عن الله تعالى، خلافاً لمن ادعى أنه لم يرد في السنة نفي الشبيه، بل غاية ما ورد إنما هو نفي المثيل! يريد من ذلك الاعتماد عليه لتجويز تشبيه الله تعالى بمخلوقاته من بعض الجهات.

الجبر ويقابله القدر:

أهل الحق على مذهب متوسط بين الجبر والقدر، فهم لا يقولون بالجبر ولا بالقدر، ومعنى الجبر أن الله تعالى أجبرهم على فعل خلاف ما يريدون، فإرادتهم تتعلق بأمر، ألزمهم الله تعالى على فعل خلاف هذا الأمر.

وأما القدر فالمقصود به، أن العباد خالقون لأفعالهم، وقد سبق بيان بطلان ذلك في الكلام على الكسب، وذكرنا هناك أن لا أحد من المخلوقات خالق لفعل نفسه، فالخالق الوحيد هو الله تعالى، فلا خالق سواه، ونفي الخلق عن الإنسان لا يستلزم مطلقاً إثبات الجبر، كما مضى بيانه.

---

(١) «فتح الباري» (١٣ : ٣٥٨).

فأهل الحق يقولون: إن الإنسان كاسب ومكتسب لأفعاله، وليس خالقاً لها، ولا مجبوراً عليها. وهذا هو المذهب الحق والطريق الصدق.

الأمن ويقابله اليأس:

الأمن إلى الخاتـمة يستلزم عند الناس فساد الأعمال، وكذلك اليأس من تعديل الأمور، وتحسين الأحوال، فكل من هذين الأمرين يستلزم بطلان الأعمال عند البشر.

ولذلك فقد جاءت الشريعة بإبطال الأمن التام، واليأس التام. وورد في القرآن: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَلِقَآئِهِۦٓ أُوْلَـٰٓئِكَ يَئِسُواْ مِن رَّحْمَتِى وَأُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [العنكبوت: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

فهذه الآيات دالة على حرمة اليأس من رَوح الله تعالى، لأن اليأس يولد القنوط، والقنوط لا يمكن للإنسان العمل معه، فإن العمل لا يحصل إلا مع الرجاء في النتائج، فإن يئس الواحد من نتيجة العمل الذي يريده، فإنه لا يقوم به.

ولذلك تكلم أصحاب النظر في السلوك الإنساني عن هذين الأمرين، أعني الأمن واليأس، فقرروا أن الأمن يستلزم الرجاء، وهذا قد يبعث على الكسل، والخوف يستلزم اليأس وهو يبعث على ترك العمل، فكلاهما مع المبالغة فيهما مبطلان.

قال الشيخ أحمد الدردير في «شرح الخريدة البهية»:

«وغَلِّب في حال اشتغالك بالذكر المذكور الخوفَ من الله تعالى، ما دمت في حال الصحة على الرجاء في رحمته وعفوه» يريد: إنه لا بد للعبيد من الخوف والرجاء معاً لأنهما كجناحي الطائر متى فقد أحدهما سقط، إلا أنه في حال الصحة والسلامة ينبغي تغليب جانب الخوف على جانب الرجاء؛ لأنه كالسوط ينساق به إلى الاعتناء بالعبادة

ويه تـزول الرعونات النفسية عن القلب إن شاء الله، فإذا نزل به المرض وأشرف على الموت فينبغي تغليب جانب الرجاء على الخوف؛ لأنه حال القدوم على الكريم.

والخوف همٌّ وقلق لما هو آت، والحزن هم لما فات، والرجاء تعلق القلب بمرغوب يحصل في المستقبل مع الأخذ في الأسباب، فإن لم يأخذ في الأسباب فطَمَعٌ، وهو مذموم شرعاً»[١]. اهـ.

قال الطحاوي: «فهذا ديننا واعتقادنا ظاهراً وباطناً، ونحن براء إلى الله من كل من خالف الذي ذكرناه وبيناه، ونسأل الله تعالى أن يثبتنا على الإيمان ويختم لنا به، ويعصمنا من الأهواء المختلفة والآراء المتفرقة والمذاهب الردية، مثل: المشبِّهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية، وغيرهم من الذين خالفوا السنة والجماعة، وحالفوا الضلالة ونحن منهم براء، وهم عندنا ضُلّال وأردياء. وبالله العصمة والتوفيق».

فقد صرح الإمام الطحاوي أن اعتقاد المرء لا يجوز أن يكون له وجهان: ظاهر وباطن، فيجب على المرء أن يعبر صراحة عمـا يعتقد به، وبخلاف ذلك يقع في الباطنية المذمومة، وهي نوع من النفاق.

قال ابن عابدين في «حاشيته»:

«مطلب في الأهواء إذا ظهرت بدعتهم:

أهل الأهواء إذا ظهرت بدعتهم بحيث توجب الكفر فإنه يباح قتلهم جميعاً إذا لم يرجعوا ولم يتوبوا، وإذا تابوا وأسلموا تقبل توبتهم جميعاً إلا: الإباحية، والغالية، والشيعة من الروافض، والقرامطة، والزنادقة من الفلاسفة، لا تقبل توبتهم بحال من الأحوال،

---

(١) «شرح الخريدة البهية» ص٨٠.

ويقتل بعد التوبة وقبلها؛ لأنهم لم يعتقدوا بالصانع تعالى حتى يتوبوا ويرجعوا إليه.

وقال بعضهم: إن تاب قبل الأخذ والإظهار تقبل توبته وإلا فلا، وهو قياس قول أبي حنيفة، وهو حسن جداً، فأما في بدعة لا توجب الكفر فإنه يجب التعزير، بأي وجه يمكن أن يمنع من ذلك، فإن لم يمكن بلا حبس وضرب، يجوز حبسه وضربه، وكذا لو لم يمكن المنع بلا سيف إن كان رئيسهم ومقتداهم جاز قتله سياسةً وامتناعاً.

والمبتدع لو كان له دلالة ودعوة للناس إلى بدعته، ويتوهم منه أن ينشر البدعة، وإن لم يحكم بكفره جاز للسلطان قتله سياسةً وزجراً؛ لأن فساده أعلى وأعم حيث يؤثر في الدين، والبدعة لو كانت كفراً يباح قتل أصحابها عامةً، ولو لم تكن كفراً يقتل معلمهم ورئيسهم زجراً وامتناعاً»[1]. اهـ.

قال ابن عابدين في «حاشيته»:

«وأما الذي لا يتدين بدين، فالمراد به الذي لا يستقر على دين، أو الذي يكون اعتقاده خارجاً عن جميع الأديان، والثاني هو الظاهر.

ونقل عن صاحب «الفتح» حيث قال: ويجب أن يكون حكم المنافق في عدم قبولنا توبته كالزنديق؛ لأن ذلك في الزنديق لعدم الاطمئنان إلى ما يظهر من التوبة إذا كان يخفي كفره ـ الذي هو عدم اعتقاده ديناً ـ والمنافق مثله في الإخفاء.

وعلى هذا فطريق العلم بحاله؛ إما بأن يعثر بعض الناس عليه، أو يُسره إلى من أمن إليه. اهـ.

حكم الدروز والتيامنة والنصيرية والإسماعيلية:

تنبيه: يعلم مما هنا حكم الدروز والتيامنة، فإنهم في البلاد الشامية يظهرون الإسلام

---

(١) «حاشية ابن عابدين» (٤: ٢٤٣).

والصوم والصلاة، مع أنهم يعتقدون تناسخ الأرواح وحل الخمر والزنا، وأن الألوهية تظهر في شخص بعد شخص، ويجحدون الحشر والصوم والصلاة والحج، ويقولون المسمى به غير المعنى المراد ويتكلمون في جناب نبينا ﷺ كلمات فظيعة.

وللعلامة المحقق عبد الرحمن العمادي فيهم فتوى مطولة، وذكر فيها أنهم ينتحلون عقائد النصيرية والإسماعيلية الذين يلقبون بالقرامطة والباطنية، الذين ذكرهم صاحب «المواقف».

ونقل عن علماء المذاهب الأربعة أنه لا يحل إقرارهم في ديار الإسلام بجزية ولا غيرها، ولا تحل مناكحتهم ولا ذبائحهم وفيهم فتوى في «الخيرية» أيضاً فراجعها.

والحاصل: أنهم يصدق عليهم اسم الزنديق والمنافق والملحد.

ولا يخفى أن إقرارهم بالشهادتين مع هذا الاعتقاد الخبيث لا يجعلهم في حكم المرتد لعدم التصديق، ولا يصح إسلام أحدهم ظاهراً إلا بشرط التبري عن جميع ما يخالف دين الإسلام؛ لأنهم يدَّعون الإسلام ويقرون بالشهادتين، وبعد الظفر بهم لا تقبل توبتهم أصلاً.

وذكر في «التتارخانية»: إنه سأل فقهاء سمرقند عن رجل يظهر الإسلام والإيمان، ثم أقر: بأني كنت أعتقد مع ذلك مذهب القرامطة وأدعو إليه، والآن تبت ورجعت وهو يظهر الآن ما كان يظهره قبل من الإسلام والإيمان، قال أبو عبد الكريم بن محمد: قتل القرامطة واستئصالهم فرض، وأما هذا الرجل الواحد فبعض مشايخنا قال: يُتغفَّل ويقتل، أي تطلب غفلته في عرفان مذهبه.

وقال بعضهم: يقتل بلا استغفال؛ لأن من ظهر منه ذلك ودعا الناس لا يصدق فيما يدعي بعد من التوبة، ولو قبل منه ذلك لهدموا الإسلام وأضلوا المسلمين من غير

أن يمكن قتلهم، وأطال في ذلك ونقل عدة فتاوى عن أئمتنا وغيرهم بنحو ذلك، لكن تقدم اعتماد قبول التوبة قبل الأخذ لا بعده»[١]. اهـ.

ويوجد بعض الطوائف من المتفلسفة والـمتصوفة تظنُّ أن اتخاذ عقيدة ظاهرة يعلنون عنها للناس، وأخرى يبطنونها في أنفسهم، ولا يطلعون عليها إلا خواصهم، تظنُّ ذلك خُلاصةَ الإيمان، وإذا اعترض عليم أحد قالوا له: إن الناس عوام وخواص، فنحن نبطن في أنفسنا عقيدة الخواص، ونتعامل مع الناس في ظاهرنا بعقيدة العوام، ويدعون أن ذلك من الحكمة في الدعوة، وهو في حقيقته كذب ونفاق محض.

ولكن طريقة أهل السنة تنص على أن الاعتقاد واحد ظاهراً وباطناً، والفرق بين العوام والخواص إنما هو في التفصيل والإجمال، بمعنى أن العوام يؤمنون بما يؤمن به الخواص، ولكن معرفتهم بالعقيدة معرفة مجملة، وأما معرفة الخواص فأكثر تفصيلاً، فالفرق إنمـا هو في الإجمال والتفصيل، وهذا الفرق فرق شرعي ومشروع، وليس من قبيل النفاق، ولا المذاهب الباطنية، كما لا يخفى.

وممن يقول بوجود عقيدتين متخالفتين في حقيقتهما، ولكن واحدة يظهرها للناس وأخرى يخفيها ويبطنها في نفسه، بعض الفلاسفة، مثل ابن رشد الحفيد، ومن مشى على طريقته، ومنهم بعض القائلين بوحدة الوجود كما هو معلوم في تفاصيل المذهب.

فالفريق الأول: يبطن في نفسه عقيدة الفلاسفة ويظهر للعامَّـة عقائد الإسلام الظاهر، ويلجأ للتأويل أحياناً ليهرب من التناقضات الظاهرة التي تعترض طريقه، وأما الفريق الثاني: فيبطن في نفسه عقيدة الإشراق ووحدة الوجود، ويظهر للعوام تعبده ورسوماً من أقوال أهل السنة، مع عدم التزامه بتفاصيلها على حسب ما يشرحه أهل السنة ويوضحونه.

---

(١) «حاشية ابن عابدين» (٤: ٢٤٤).

وأما المجسمة: فلا نفاق فيهم غالباً ولكنه الجهل! غارقون فيه! وهم لجهلهم عندما لا يقدرون على التصريح بما يعتقدون به من باطل، ولا يستطيعون إثباته على خصومهم، يلجأون إلى طريقة أخرى مقابلة لطريقة الظاهر والباطل في محاولة ستر باطلهم، وهي التلاعب بالألفاظ، وإطلاقها أحياناً، ونفيها أخرى، ودعوى أنها مجملة غير مبينة، ويستدلون أحياناً بكلمات عن المتقدمين لا تفيد مطلوبهم، أو تفيده ولكن قائلها غير معصوم، ولكنهم يلبسون الحق بالباطل فيزعمون أن هذا من السلف، والسلف يجب اتباعهم، ويتغافلون عن أن آحاد السلف غير معصومين، وقد يخطئون، والعبرة أولاً بالدليل، أو بالإجماع، ولا إجماع، ومع ذلك يزعمون وقوع الإجماع على ما يزعمون، وهكذا يتلبسون بظلمات بعضها فوق بعض.

ثم بين الإمام الطحاوي، أن الاعتقاد بالمذهب الحق، لا يكفي المرء، بل لا بد له أيضاً من أن يتبرأ من المذهب الباطل، لأن عدم البراءة منه يجر إلى التهاون معه، وذلك يستلزم مفاسد عملية واعتقادية كثيرة.

ومن هنا فإن أول ما بلّغ النبي عليه الصلاة والسلام بحقيقة الرسالة، أمره الله تعالى بأن يباشر فيتبرأ علناً من الأصنام والمذاهب الباطلة، ولا يكتمل معنى الإيمان إلا بالبراءة من الأغيار.

وهذا طرف من معنى الولاء والبراء، ولهما أحكام ذكرها علماء أهل السنة في كتبهم، وقيّدوها بقيود شرعية دقيقة.

ولنا أن نتعجب من كثير ممن ينتمون إلى أهل السنة في هذه العصور، وهم يوالون المبتدعة بل الكفار، ومراتب موالاتهم لهم تتفاوت ما بين السكوت عليهم وعدم الإنكار، أو الوقوف معهم في وجه مخالفيهم من أهل الحق، إظهاراً للتسامح أو لسعة قلوبهم ـ وهذا كله باطل لا يجوز ـ إلى أن يصلوا إلى حد الانخداع بهم أو موافقتهم على بدعتهم.

فالواجب على من أدرك المذهب الحق أن يباشر بالدعوة إليه على حسب وسعه وطاقته، وعلى حسب قدرته، وأن يعين ويوالي أتباع ذلك المذهب بنصرتهم ومعاونتهم والمدافعة معهم ضد أعدائهم.

ومع أن بدعة المجسمة قد انتشرت في هذا الزمان، إلا أننا نجد بعض أهل السنة يسكتون عنها، بل يترحمون على أصحابها ومؤسسيها، من دون أن يبينوا للناس بدعتهم، إلا على سبيل التلويح والاستحياء، يدفعهم إلى هذا الموقف كله خوف وصفهم بالتعصب والتَّزمت وعدم الانفتاح.

ومعلوم أن مثل هذا الخوف هو الذي دفع كثيراً من الناس إلى أن يوالي حتى النصارى واليهود، هرباً من اتهامه بالتعصب ضد الأديان الأخرى، وغفل هذا عن أن الدين عند الله تعالى إنما هو الإسلام، ولا دين آخر غيره، إلا على سبيل التنزل بالتسمية اللغوية المحضة، أما من ناحية شرعية، فكل الأديان الأخرى باطلة لا اعتداد بها، ولا صحة لها. فالدين الحق الوحيد هو الإسلام.

ومع أننا نقول ذلك فإن هذا الموقف لا يستلزم كما لا يخفى، أن لا نتكلم مع الآخرين، ولا يستلزم الانكماش على أنفسنا وعدم معرفة أحوال الآخرين، بل إن هذا الموقف دافع لنا إلى النقاش والمباحثة والمخالطة للدلالة والبيان والنقد بالطريق الأولى، لأننا مأمورون بدعوتهم وإرشادهم، وذلك لا يتم لنا على الصورة الشرعية المطلوبة إلا بالاختلاط بهم، ومعرفة أقوالهم والتحاور معهم بالتي هي أحسن، ومجادلتهم، ودعوتهم إلى الدين الحق.

فبعض من يدعو إلى التقريب بين الأديان، يعتقد ظناً منه أن هذه الدعوة لا يمكن أن تتم إلا بالاعتراف بحقية الأديان الأخرى، وهذا باطل، بل التقريب بين الأديان بمعنى التقريب بين أهل الأديان، هو دعوة إسلامية أصيلة، ولكنها قائمة على أن الإسلام هو

الدين الحق، وأن ذلك يوجب على أتباعه أن يقتربوا من الآخرين ليسلكوا بهم مسالك الدعوة والبيان، وليأمنوا شرهم إن أرادوا بالإسلام شراً.

فمن أقام التقريب بين الأديان على شرط الاعتراف بحقيَّة الأديان جميعاً وتسويتها مع الإسلام، ووضعها جميعاً على قدم واحدة، فدعوته هذه باطلة.

وكذلك نقول بخصوص المذاهب الإسلامية الأخرى من المعتـزلة والمجسمة والشيعة وغيرهم.

ولذلك نبه الإمام الطحاوي على وجوب البراءة من هذه المذاهب، ولكن ذلك لا يستلزم مطلقاً الانعزال عن أصحابها، بل يوجب علينا ـ أهل الحق ـ الاختلاط بهم لدلالتهم إلى الحق، ودفع باطلهم، ومن هذا الباب قام كثير من أهل السنة والجماعة بالكلام على المذاهب الأخرى، وذلك يحقق هدفين جليلين:

الأول: التميـيز بين حقيقة مذهب أهل السنة وبين المذاهب الأخرى، والثاني: معرفة الطريقة التي نسلكها في مخاطبة كل طائفة منهم.

وذلك خلافاً لـمن ظنَّ أنَّ ذلك يؤدي إلى زيادة الفرقة والتشتت بين المسلمين، فدَفَعَه ذلك إلى إنكار أصل المذاهب، وإنكار تميز مذهب أهل الحق عن غيرهم، بل اعتَقد أنهم كلهم مشتركون في الإسلام، وهذا يكفي عنده لعدم التمييز بينهم، بالإضافة إلى سائر الاعتقادات الأخرى، وطريقته هذه باطلة كما لا يخفى على أحد، فإن الواقع أكبر دليل على أنه لا يمكننا تجاهل وجود فِرق ومذاهب، سواء كانت منتسبة إلى الإسلام أو كانت منتسبة إلى غيره. فهذا لا ينفي وجود مصب منهم ومبطل، ولا ينفي وجود طوائف وافقت الدين وأخرى نافرته وأبطلت بعض أحكامه.

فالتفرق بين الناس هو سنة الله تعالى في الأرض كما ورد في آيات صريحة بذلك، بل هذا هو أحد أسس التكليف، فالجهد الذي يبذله هؤلاء لتجاهل وجود هذه الفروقات

بين البشر في مذاهبهم، لا تجدي ولا تـنفع، بل هي طلب محال لا يقع عادة، وطلب المستحيل عادة، يساوي طلب تنزيل معجزة أوكرامة.

ثم هذا المسلك بعد ذلك مخالف لما كانت عليه سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، مِن عدم تجاهل وجود اختلافات بين الناس، وإنما جاء الدين بمحاولة هداية هؤلاء إلى الحق على حسب الوسع والقدرة، وطلب العمل على البيان والهداية لا يكون إلا بعد التسليم بوجود افتراقات وأخطاء وانحرافات، ولم يجئ بتجاهل وجودها ثم التعامل مع أصحابها كأنهم غير مفترقين فعلاً! وهم في الواقع مفترقون! وتجاهل وجود ما هو موجود سَفَهٌ.

ومن هذا الباب، يلزمنا أن نبين الأصول الكبيرة التي اختلف عليها بعض الفرق الإسلامية، تنبيهاً للقارئ على هذا الأصل، وسوف نعتمد أساساً على كتاب الإمام المجدد لمذهب أهل السنة والجماعة ـ الأشاعرة ـ وهو الإمام الرازي في كتابه: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» مع زيادات وشرح بما نراه مناسباً.

المعتزلة:

كلهم متفقون على نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة، والمقصود من نفيهم لها، هو أنهم ينفون كونها زائدة على الذات، وأيضاً يتميزون بنفي بعض الصفات التي أثبتها أهل الحق كالإرادة على اختلاف بينهم، وكالكلام النفسي والسمع والبصر، وعلى أن القرآن محدث ومخلوق، ومعنى المحدَث والمخلوق: أنه لم يكن في الوجود الخارجي ثم أوجده الله تعالى بقدرته وإرادته، وهذا: إن قصدوا به الثابت في المصحف من الألفاظ والحروف والكلمات المحدودة الدالة على بعض مدلولات كلام الله تعالى القائم بنفسه، فلا ريب في صواب ذلك، وإن أرادوا به نفي كلام الله تعالى النفسي القائم بذاته فهو محل الخلاف مع أهل الحق، وهو ما يريدونه.

واتفقوا على أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال عباده، وهذه المسألة هي جوهر مذهبهم، وحاصلها أن الإنسان خالق لأفعاله، أي موجدها من العدم إلى الوجود، ووجه الخلاف بينهم وبين أهل السنة، هو أن أهل السنة يقولون: إن الله تعالى هو خالق أفعال العباد، ولكن العباد مكتسبون لها كما وضحناه في محله.

ومما تـميزوا به قولهم: بأن فاعل الكبيرة أي الفاسق في منزلة بين منـزلتين، أي لا هو مؤمن ولا هو عاص، ومصيره في الآخرة إلى الخلود في النـار، وهو من أضعف أقوالهم.

ولهم بعض الأقوال الأخرى التي تـميزوا بها، والمعتزلة على العموم من فحولة متكلمي الإسلام، ولهم فوائد لا تنكر، مع ما لهم من أخطاء.

ومؤسسو المعتـزلة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا من تلامذة الحسن البصري، ولما أحدثا مذهباً وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، اعتزلا حلقة الحسن البصري، وجلسا ناحية في المسجد، فقال الناس: إنهما اعتزلا حلقة الحسن البصري، فسموا المعتزلة.

ومن مذهب واصل: أن علياً وطلحة رضي الله عنهمـا لو شهدا في شيء واحد فشهادتهما غير مقبولة. وزاد عليه عمرو بن عبيد صاحبه بأن شهادة طلحة والزبير غير مقبولة بوجه ما، لزعمه أن عدالة واحد منهما لا بعينه ساقطة، لأجل فسق أحد الفريقين بالمقاتلة لا على التعيين، ولما لم نستطيع تعيينه، لم يجز العمل بشهادة أي منهما!

ومن هنا يظهر عدل مذهب أهل السنة لما لم يسقطوا عدالة الصحابة بالقتال، لأنهم كانوا مجتهدين فيه، فخالفوا المعتزلة وخالفوا الخوارج الذين ذهبوا إلى التكفير. فمذهب أهل السنة أحكم وأعدل مما يتصوره كثير من الناس في هذا الزمان.

ومما قاله أبو الهذيل العلاف أن خالقية الله تعالى قد انتهت إلى حدّ لا يقدر أن يخلق شيئاً آخر(١).

وهو قول باطل بلا ريب، وبدعة عظيمة.

وأما النـظام إبراهيم بن سيار فكان يقول: إن العبد قادر على أشياء لا يقدر الله تعالى على خلقها، وأنكر حجية الإجماع وخبر الواحد والقياس، ولم يكن يذكر علياً رضي الله عنه بسوء.

ومن مذهب أبي علي الجُبَّائيّ أنه يجوز أن يكون العرَض الواحد في حالة واحدة موجوداً ومعدوماً معاً.

وكان أبو الحسين الخياط وهو أستاذ أبي القاسم الكعبي يقول: إن الجسم في العدم جسمٌ، حتى إنهم ألزموه أن يكون راكباً فرساً معدوماً، فالتزم ذلك وجوزه.

وأما أبو الحسين علي بن محمد البصري فقد نفى الحال والمعاني، وجوز كرامات الأولياء مخالفاً لمعظم المعتزلة في هذا(٢).

الخوارج:

فرقهم اتفقت على أنَّ العبد يصير كافراً بالذنب، وهم يكفرون عثمـان وعلياً رضي الله عنهما، وطلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، ويعظمون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما(٣).

وأساس نشوء هذه الفرق سياسي، ومعظم كلامهم رَدةُ فعل لبعض الخلافات

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، الإمام الرازي، ص٣٢.

(٢) المصدر السابق ص٤٢.

(٣) المصدر السابق ص٥١.

التي نشأت في تلك الأوقات، ولذلك نرى أنهم لم يستمر لهم وجود بعد ذلك، ولم ينشأ لهم خلف إلا في ظل نفس تلك الظروف التي نشؤوا فيها.

فأسباب نشوئهم نفسية انفعالية أكثر منها فكرية محضة، ولذلك لا يدومون ولا يظهرون إلا في الظروف المشابهة لظروف أجدادهم الأوائل، وما صرحوا به من أن فاعل الكبيرة كافر، باطل بلا توقف، ويتميز الخوارج بأنهم كانوا ظاهراً من الدعاة إلى الالتزام بالإسلام في طريقة الحكم والعدل بين الناس، بحسب زعمهم، على أنهم ضلوا السبيل في طريقهم نحو ذلك، وما يزعمونه من كونهم على الحق ليس بمنجيهم ولا معذراً لهم.

وأجاز الأزارقة أتباع أبي نافع بن الأزرق قتل مخالفيهم. وأما النجدات أتباع نجدة بن عامر النخعي فقال بوجوب قتل مخالفيهم. قال الإمام الرازي: «وأكثر الخوارج بسجستان على مقالته»[1]. اهـ.

وأما البيهسية أتباع أبي بيهس فمذهبهم أن من لا يعرف الله تعالى وأسماءه وتفاصيل الشريعة فهو كافر. وأنكر عبد الكرم بن عجرد زعيم العجاردة كون سورة يوسف من القرآن، قال لحمقه وتعصبه: لأنها في شرح العشق والعاشق والمعشوق، ومثل هذا لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى.

وأما الصلتية أتباع عثمان بن أبي الصلت فعندهم أن من دخل في مذهبهم فهو مسلم، فالإسلام محصور في مذهبهم.

والميمونية أتباع ميمون بن عمران يجيزون نكاح بناتهم، ولا يرون أن الشر من الله تعالى. ويقطع الحمزية أتباع حمزة بن أدرك أن أطفال الكفار في النار.

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، الإمام الرازي، ص٥٥.

أما الشعيبية أتباع شعيب بن محمد فيقولون: إن العبد مكتسب ولا يقولون إنه موجد، غير أنهم يوافقون بقية الخوارج فيما عدا هذا من بدعهم التي قالوا به[1].

وللخوارج أقوال أخرى مذكورة في كتب الفرق.

الروافض والشيعة:

إنما سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، خرج على هشام بن عبد الملك، فطعن عسكرُه في أبي بكر فمنعهم من ذلك، فرفضوه ولم يبق معه إلا مِئَتا فارس، فقال لهم زيد بن علي: رفضتموني؟ قالوا: نعم، فبقي عليهم هذا الاسم. وهم طوائف: الزيدية والإمامية والكيسانية.

فأما الزيدية:

فمنهم الجارودية أتباع أبي الجارود زياد بن المنذر الهمذاني، يطعنون في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ويقولون إن النبي ﷺ نصّ على الإمام بالوصف دون التسمية، والإمام بعده هو عليّ.

ومنهم السليمانية أتباع سليمان بن جرير فيعظمون أبا بكر وعمر بن الخطاب، ويقولون الإمامة شورى فيما بين الخلق، وبجواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وأن الأمة أخطأت في البيعة لأبي بكر وعمر مع وجود علي، إلا أنه خطأ لا يبلغ الفسق، ويكفرون عثمان بن عفان وعائشة وطلحة والزبير.

ومنهم الصالحية أتباع الحسين بن صالح، يعظمون أبا بكر وعمر، ويتوقفون في حق عثمان.

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، فخر الدين الرازي، ص٦٠.

ومن الروافض: الإمامية

وهم يقولون إن علياً إمام بالنص الظاهر، لا بمجرد الوصف، والإمامة أصل من أصول الدين، وهي كالنبوة، ويقدحون في إيمان من ينفي الإمامة. ولذلك يقدحون بل يكفرون أغلب الصحابة، ويقولون إنهم خانوا رسول الله ﷺ بعدما عقد الإمامة لعلي وانقلبوا على أعقابهم، وصدرت منهم مقولات في تحريف القرآن وغير ذلك.

وهم فرق:

ومنهم أصحاب الانتظار الإمامية وهم الشيعة الاثنا عشرية، وهم الذين يقولون إن الإمام بعد الحسن العسكري ولده محمد بن الحسن العسكري، وهو غائب، وسيحضر، وهو المذهب الذي عليه إمامية زماننا هذا، فإنهم يقولون: اللهم صلِّ على محمد المصطفى، وعلي المرتضى، وفاطمة الزهرا، وخديجة الكبرى، والحسن الزكي، والحسين الشهيد بكربلا، وزين العابدين، ومحمد بن علي الباقر، وجعفر بن محمد الصادق، وموسى بن جعفر الكاظم، وعلي بن موسى الرضا، ومحمد بن علي التقي، وعلي بن محمد النقي، والحسن بن علي، ومحمد بن الحسن العسكري، الإمام القائم المنتظر.

والإمامية يزعمون أن المعصومين منهم أربعة عشر، وأن الأئمة اثنا عشر، وهم يكفرون الصحابة رضي الله عنهم، ويقولون إن الخلق قد كفَروا بعد النبي عليه الصلاة والسلام إلا علياً وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعماراً وأبا ذر ومقداداً وبلالاً وصهيباً.

قال الإمام الرازي: «وهذا الذي ذكرناه في الإمامية قطرة من بحر، لأن بعض الروافض قد صنف كتاباً وذكر فيه ثلاثاً وسبعين فرقة من الإمامية»[1]، هذا ما ذكره الإمام الرازي.

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، فخر الدين الرازي، ص٨٥.

وذِكْرُ هذا المصنف ثلاثاً وسبعين فرقة من الإمامية يريد به حصر الفرق الإسلامية في الإمامية فقط وإخراج غيرهم من الدين، وهو حقيقة معتقدهم، وقد وضحت ذلك في غير هذا الموضع.

ومنهم غلاة كالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ يزعم أن علياً هو الله تعالى، واحتج بأن علياً أحرق جماعة من المخالفين ولا يعذب بالنار إلا الإله. ومنهم البنانية أصحاب بنان بن إسماعيل النهدي يقولون إن الله حلَّ في علي رضي الله عنه وأولاده، وأن أعضاء الله تعالى كلها تعدم إلا وجهه، لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٦ - ٢٧].

ومنهم الخطابية أتباع أبي الخطاب يزعمون حلول الله في عليّ ثم الحسن ثم الحسين، وكانوا يعبدون الإمام جعفر الصادق، تبرأ منهم، فزعم أبو الخطاب أن الإله انفصل عن جعفر وحل فيه هو.

ومنهم الغرابية قالوا إن علياً أشبه بمحمد من الغراب بالغراب وقالوا إن الله تعالى أرسل جبريل إلى عليّ فغلط جبريل وأدى الرسالة إلى محمد لتأكد المشابهة بين محمد وعلي.

ومنهم الكاملية يزعمون أن الصحابة كلهم كفروا لما فوضوا الخلافة إلى أبي بكر، وكفر علي أيضاً لما لم يحارب أبا بكر.

ولفرقهم مصائب وأقوال باطلة ذكرنا بعضها هنا لنحذر منهم ومن فتنتهم.

الكيسانية

يقولون إن الإمامة كانت حقاً لمحمد بن الحنفية.

ومنهم الكربية زعيمهم أبو كرب الضرير: يزعمون أن الإمامة بعد علي كانت

لمحمد بن الحنفية وأنه حيٌّ لم يمت، ومأواه جبل رضوى وعنده عين ماء وعين من العسل، وعن يمينه أسد وعن يساره نمر. والمختارية أتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي يقولون الإمام بعد الحسين هو ابن الحنفية، والمختار نائب محمد بن الحنفية، ولما عرف محمد بمقولته قصده، فدبر المختار حيلة لقتله فتركه.

ومنهم الروندية أتباع أبي هريرة الروندي يزعمون أن الإمامة كانت أولاً حقاً للعباس[١].

ولهم فرق كثيرة ما ذكرناه نبذة تعلن عن مساوئهم، وفساد أقوالهم.

المشبِّهة:

اعلم أنَّ اليهود أكثرهم مشبهة، وكان بُدُو التشبيه في الإسلام من الروافض، مثل بنان بن سمعان الذي كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن القمي، وأبو جعفر الأحول، الذي كان يدعى: شيطان الطاق، وهؤلاء علماء الروافض، ثم تهافت في ذلك من المحدِّثون من لم يكن لهم نصيب من علم المعقولات.

ومنهم الحكمية ينتسبون لهشام بن الحكم ادعى أن الله تعالى جسم، وغيَّرَ مذهبه في سنة واحدة عدة تغييرات، واستقر رأيه عاقبة أمره على أنه سبعة أشبار، لأن هذا المقدار أقرب إلى الاعتدال من سائر المقادير.

وأما الجواليقية: أتباع هشام بن سالم الجواليقي الرافضي، فيزعمون أنه تعالى ليس بجسم لكن صورته صورة الآدمي، وهو مركب من اليد والرجل والعين، إلا أن أعضاءه ليست من لحم ودم.

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، فخر الدين الرازي، ص٩٥.

واليونسية: أتباع يونس القمي يزعمون أن النصف الأعلى من الله مجوف وأن النصف الأدنى منه مصمت.

والشيطانية: أتباع شيطان الطاق يزعمون أن الباري تعالى مستقر على العرش، والملائكة يحملون العرش، وهم وإن كانوا ضعفاء بالنسبة إلى الله تعالى لكن الضعيف قد يحمل القوي، كرجل الديك التي تحمل مع دقتها جثة الديك.

والجواربية: أصحاب داود الجواربي يثبتون الأعضاء والحركة والسكون والسعي لله تعالى، وكان يقول: سلوني عن شرح سائر أعضائه تعالى ما عدا شرح فرجه ولحيته. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً[1].

قال الإمام الرازي: «اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد ابن حنبل رحمه الله وإسحاق بن راهويه ويحيى بن معين، وهذا خطأ، فإنهم منـزهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات بل كانوا يقولون: آمنا وصدقنا، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه»[2].

وهذا تقرير صحيح دقيق لمذهب هؤلاء الأعلام، فهم منزهة، ولكنهم من المفوضة الذين يسكتون عن الكلام والتفصيل في النصوص، وقد بينا ذلك غير مرة في أثناء هذا الشرح، وأوردنا عليه من الشواهد ما فيه كفاية.

هذا ما قرره الإمام الرازي.

---

(١) ورد اسم داود الجواربي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين المطبوع: «داود الحواري» وهو غلط، فالمعلوم بين أهل الفرق أنه داود الجواربي.

(٢) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، الإمام فخر الدين الرازي، (٥٤٤-٦٠٦هـ)، ص٩٩. مكتبة الكليات الأزهرية.

والشيعة قد تقلبت بهم الأحوال والآراء، فإنهم كانوا في بداية أمرهم كما يقول الرازي: أقرب إلى التجسيم، ثم عدلوا عن ذلك لما رأوه منافياً للعقول وللثابت من الشريعة، فتحول العقلاء منهم، وحاولوا بناء مذهبهم في الإمامة ـ وهو أصلهم الذي يدورون حوله ـ على قواعد من مذاهب الاعتزال، حتى كان بعض كبرائهم تلاميذ للمعتزلة، وقائلين بأقوالهم، إلا الإمامة.

ثم لما تبين لهم أن مذاهب الاعتزال لا تقوى على الصمود أمام مذهب أهل الحق، لما كان فيها من خلل وضعف في كثير من القواعد، مال متأخروهم إلى بناء مذهبهم على قواعد أخذوها من الفلاسفة وخصوصاً ابن سينا، فخلطوا مذهبهم بذلك، واستفادوا من ذلك.

ولما بين أهل السنة فساد مذاهب الفلاسفة، وأظهروا عوار أقوالـهم، وضعفها، ومن لدن الإمام الباقلاني والجويني والإمام الرازي، حتى انتهى الدور إلى الإمام المجدد الرازي فقد قـوض أركانهم، وجعلهم يدورون حول ما يقوله هو باعتـرافهم، وألجأ الفلاسفة ومن يتبعهم إلى الانحصار في ركن ضيق حقير.

تـنبه بعض حذاق الشيعة الإمامية وهو نصير الدين الطوسي إلى ما حلَّ بهم، وصار يحاول بناء مذهب الشيعة في دور جديد من أدوارهم على اجتهادات مأخوذة من الفلاسفة والمعتزلة وإضافات جديدة.

واستمر بهم الحال على ذلك إلى أن ظهر فيهم صدر الدين الشيرازي، الذي تعمق في دراسة المذاهب الفلسفية والكلامية، حتى بلغ مرتبةً عاليةً فيها، واستنبط لنفسه طريقةً فلسفيةً جديدةً مخلوطةً ومشتقةً من مذهب ابن سينا والسهروردي، ولبُّ مذهبه فلسفة ابن عربي في قوله بوحدة الوجود، وأضاف إلى ذلك بعض نظرات مبتكرة من عنده، وأعاد بناء المذهب العقائدي هو وأتباعه على ذلك، وهذا هو الدور الحالي لهم.

فقد صدق إذن ما نسبه الإمام الرازي إلى بعضهم من تقلبه في معتقده إلى مجموعهم[١].

الكرَّاميَّة:

وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، وكان من زهاد سجستان، واغتر جماعة بزهده ثم أُخرج هو وأصحابه من سجستان.

ولهم فرق شتى أقربهم كما قال الرازي الهيصمية، أتباع محمد بن الهيصم، وفي الجملة فكل فرق الكرامية يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويثبتون له جهةً وحدّاً ومكاناً، إلا أن العابدية منهم يزعمون أن البعد بينه وبين العرش متناه، والهيصمية يزعمون أن ذلك البعد غير متناه، ولهم في الفروع أقوال عجيبة، ومدار أمرهم على المخرقة والتزوير وإظهار التزهد.

ومن الكرامية والمشبهة استمد من ظهر في القرن السابع الهجريّ ممن ينتسب إلى السلف زوراً، وأعاد أتباعه في هذا الزمان إحياء مذهبه، ونشروه بقوة المال والسلطات التي تدعمهم وتستفيد سياسياً من وجودهم مفرقين للمسلمين، وزوروا على المسلمين وزادوا من تفرقهم، ولم يقدروا على إقامة الحجة على صحة مذهبهم للمسلمين ولم يقدروا على دفع الإلحاد والكفر الذي انتشر بين الناس في هذا الزمان.

الجبْرية:

وهم يزعمون أن العبد ليس قادراً على أفعاله، والمعتزلة يسمون أصحاب هذا الرأي الجبرة والمجبرة، ويدَّعون أن أهل السنة الأشاعرة مجبرة، وهذا خطأ، لأنَّهم لا يقولون إن العبد ليس بقادر، بل يقولون: إنه ليس خالقاً، وهو قادر على فعله، فيوجد

---

(١) أرجو أن أتمكن من كتابة رسالة في تطور مذاهب الشيعة أبين فيها تفاصيل ما أجملته هنا.

فرق بين الجبرية وقول أهل الحق، وادعاء المعتزلة تعامٍ منهم عن الفرق الواضح[١].

ومن الجهمية الجهم بن صفوان، وكان يقول: إن العبد ليس قادراً البتة، وكان يقول: إن الله محدِث، ولم يطلق على الله تعالى اسم الشيء والموجود.

ومنهم النجارية أتباع أبي الحسين بن محمد النجار يوافقون المعتزلة في مسائل الصفات والقرآن والرؤية، ويوافقون الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة.

ومن الجهمية الضرارية: أتباع ضرار بن عمرو الكوفي، وكان في بداية أمره تلميذاً لواصل بن عطاء، ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر، ثم زعم أن الإمامة بغير القرشي أولى منها بالقرشي.

ومنهم البكرية: أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد من أصحاب أبي احسين البصري، يزعمون أن الأطفال والبهائم لا يحسون بالألم.

وهذا الكلام على خلاف ما عرف بضرورة العقل[٢].

المرجئية:

وهم أتباع يونس بن عون، وهم يقولون: إن الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان، لأن الإيمان عندهم مجرد القول، ويقولون: إنه لا يضر مع الإيمان معصية ما، وإن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة.

ومنهم من زعم أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شيء من الحرارة لكنهم لا يدخلون جهنم أصلاً، ومنهم من قال: إن الله تعالى يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها، بل يخرجهم ويدخلهم الجنة.

---

(١) انظر: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، الإمام فخر الدين الرازي، ص١٠٣.

(٢) المصدر السابق ص١٠٦.

قال الإمام الرازي مبيناً الفرق بين مذهب أهل السنة ومذهب المرجئة لأن كثيراً من الناس يخلطون بينهما، وبعضهم يقصدون هذا الخلط تشنيعاً على أهل السنة الأشاعرة والماتريدية: «وأما مذهب أهل السنة في هذا الباب فهو أنَّا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفساق، لكنَّنا لا نقطع على شخص معين من الفساق، بأن الله لا بدَّ وأن يعفو عنه، ونعلم أنه لا يعاقب أحداً من الفساق دائماً، أي لا يخلد الفاسق في العذاب[1]».

الصوفية:

الصوفية هم في الأصل طائفة توجهوا نحو الله تعالى عن طريق العمل، فلم يتميزوا عن غيرهم بطريق النظر، وهم غالباً يميلون عن طريق النظر، إلا من كان منهم ملتزماً بطريقة أهل السنة، فهم يجمعون بينهما، ولذلك قال الإمام الرازي: «حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد عن العلائق البدنية، وهذا طريق حسن[2]».

فحاول الصوفية التميز بهذا الطريق، والإمام الرازي وصفه بأنه طريق حسن، ولم يقل بأن حصْر الطرق في هذا الطريق أمر حسن.

ومنهم أصحاب العادات: وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة.

ومنهم أصحاب العبادات: وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال.

ومنهم أصحاب الحقيقة: وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، الإمام فخر الدين الرازي، (٥٤٤-٦٠٦هـ)، ص١٠٩. مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) المصدر السابق ص١١٥.

العبادات بل بالفكر وتجريد النفس عن العلائق الجسمانية، وهم يجتهدون أن لا يخلو سرهم وبالهم عن ذكر الله تعالى. قال الرازي: «وهؤلاء خير فرق الآدميين»[١]. اهـ.

ومنهم النورية: يقولون إن الحجاب حجابان نوري، وناي، أما النوريّ فالاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوحدة والحالة. أما الناري فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل، لأن هذه الصفات صفات نارية، كما أن إبليس لما كان نارياً فلا جرم وقع في الحسد.

ومن الصوفية حلولية: قال الرازي: «وهم طائفة من هؤلاء الذين ذكرناهم يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة وليس لهم من العلوم العلقية نصيب وافر، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد، فيدعون دعاوى عظيمة، وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض، فإنهم ادعوا الحلول في حق أئمتهم»[٢]. اهـ.

ومنهم المباحية: قال الرازي: «وهم قوم يحفظون طامات لا أصل لها، وتلبيسات في الحقيقة وهم يدعون محبة الله تعالى، وليس لهم نصيب من شيء من الحقائق بل يخالفون الشريعة، ويقولون إن الحبيب رفع عنه التكليف، وهو الأشر من الطوائف، وهم على الحقيقة على دين مزدك كما سنذكر بعد هذا»[٣]. اهـ.

---

(١) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، فخر الدين الرازي، ص١١٦.

(٢) المصدر السابق ص١١٦.

(٣) المصدر السابق ص١١٧.

ومزدك من الثنوية وذكر الإمام الرازي، ص١٤١-١٤٢ أنه: «ادعى النبوة وأظهر دين الإباحة، وانتهى أمره إلى أن ألزم قباذ بن فيروز والد أنو شروان العادل لأن يبعث امرأته ليمتع بها غيره، فتأذى أنو شروان من ذلك الكلام غاية التأذي، وقال لوالده: اترك بيني وبينه لأناظره، فإن قطعني طاوعته، وإلا قتلته. فلما ناظر مع أنو شروان، انقطع مزدك، وظهر عليه أنو شروان فقتله وأتباعه. وكل من هو على دين الإباحة في زماننا هذا، فهم بقية أولئك القوم».

والأصل في التصوف أنه طريقة عملية لتذوق عبادة الله تعالى، وللشعور بنتائج الالتزام بأوامره ونواهيه، وهو عبارة عن طريقة للتربية والتدرج في سلم الأخلاق باتباع الشرع الحنيف، وهذا هو تصوف أهل السنة الصحيح.

وأما غيرهم من المتصوفة الذين انحرفوا عن مذهب أهل السنة، فقد ادعوا أنهم يكشَف لهم عن عقائد مخالفة ومغايرة لعقيدة أهل السنة بالكشف، وهو نتيجة زوال الحُجب وانقطاعهم عن القيود البشرية، حتى لا يبقى بينهم وبين الله تعالى شيء، فيدعون أن وجودهم هو عين وجود الله تعالى، وهذا هو مذهب وحدة الوجود، الذي صار كثير من الصوفية يقول به، وهو مخالف قطعاً لمذهب أهل السنة.

وهم يدعون أن كل الموجودات وجودها هو عين وجود الله تعالى، ولكن التكثر الظاهر إنها هو تكثر قيود عدمية، ونِسَبٍ إضافية ثابتة للذات الإلهية، ويقولون إن الوجود الإلهي هو وجود محض، وكل وجود فهو عين الوجود الإلهي، فلا تكثر في الوجود، والتكثر إنها هو في نسب وقيود واعتبارات عدمية، يسمونها أحياناً قيوداً، وأحياناً مظاهر وموجودات، فهم يفرقون بين الوجود الذي يقولون إنه واحد لا يتعدد، وبين الموجود المتكثر القائم بعين الوجود الواحد، وأحياناً يسمونها تجليات وأخرى صوراً، وغيرها من التسميات.

واختلاط الصوفية بأمثال هؤلاء، قد أضرَّ كثيراً بالتصوف، ولذلك فعلى صوفية أهل السنة التحذير من هؤلاء المتسللين إليهم، والمندمجين في طريقتهم، ممن لم يوافق مذهب أهل السنة، مع بيان غلطهم فيما يقررونه.

وسكوت كثير من صوفية السنة عن الإنكار على هؤلاء مضرٌّ بمذهب أهل السنة بلا شك، ولا شك أن من صرَّح أهلُ السنة بعلو كعبه في التصوف، كالجنيد ومن سار

على دربه، ومن أمثال الإمام القشيري صاحب «الرسالة القشيرية» التي هي الممثل الصحيح لمذهب التصوف السني النقي، فهؤلاء لا اعتراض عليهم بل هم أعلام هدى.

وتوجد فرق انتسبت إلى الإسلام وهي خارجة عنه قطعاً، وهم الباطنية على اختلاف فرقهم.

وبهذا نكون قد عرفناك ـ أيها الأخ الفاضل ـ على أهم الطوائف الإسلامية، والفرق الكبرى لتستطيع التمييز بينها على نور وهدى.

فإن قلت: فأين هي مميزات أهل السنة وهم أهل الحق؟

نقول وبالله التوفيق: كل ما مضى من بيانٍ في هذا الكتاب هو صورة عن أصول أهل السنة والجماعة، والقائم بأمر الدفاع عنهم هم الأشاعرة والماتريدية، وفقنا الله تعالى وإياكم إلى اتباع الحق ونصرته.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء والمرسلين.

كتبه

الفقير إلى الله تعالى (سعيد فودة)

غفر الله له وستر ذنبه

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

